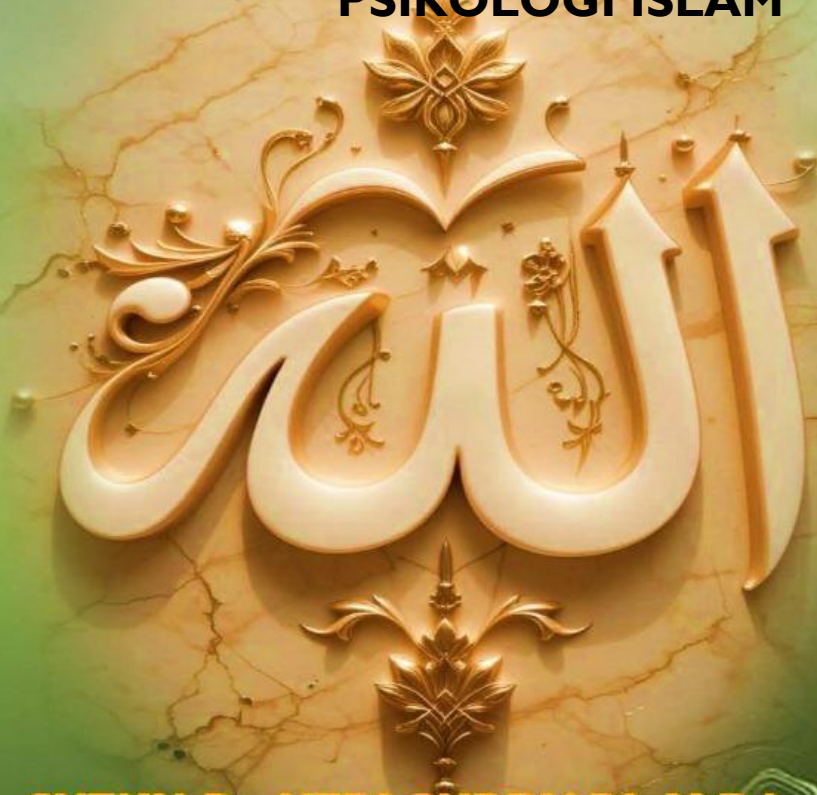
PEMBENTUKAN KARAKTER RUBUBIYAH

PSIKOLOGI ISLAM



SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI, M.Pd

CV. IMAN RIJALULLAH

Syekh Dr. Yedi Supriadi, M.Pd

PEMBENTUKAN KARAKTER RUBUBIYAH

PSIKOLOGI ISLAM

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)



Bayang-Mu lahir dari diri yang tiada
Aku memeluk gelap agar terang menelan hatiku.
Segala suara bersujud dalam diam yang berbicara
Waktu menyesap nafasku, dan aku tersenyum di ujungnya. Hanya dalam kehilangan, aku menemukan yang tak pernah hilang

Syekh Dr. Yedi Supriadi

PEMBENTUKAN KARAKTER RUBUBIYAH PSIKOLOGI ISLAM

Penulis : **SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI, M.Pd**

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

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

Penerbit:
CV. IMAN RIJALULLAH
Perumahan Plumbon Pratama Blok D No.11 RT.024/RW.001
Desa Gombang – Kecamatan Plumbon – West Java – INDONESIA
Hp/WA: +62.8522.4100.054
E-mail: penerbitcirebon@gmail.com

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis All right reserved

ISBN : 978-634-7322-05-0

Kata Pengantar

Segala puji bagi Allah, *Rabb al-'Alamin*, yang melalui kehendak dan asuhan-Nya (*Rububiyah*), Ia tidak hanya menciptakan manusia sebagai entitas biologis, melainkan sebagai subjek spiritual yang membawa percikan cahaya ketuhanan dalam struktur fitrahnya. Tulisan ini merupakan buah dari perjalanan dialektis yang panjang, menelusuri lorong-lorong metafisika Islam, dinamika *ilm al-nafs*, hingga warisan hikmah para *shiddiqun*. Sebuah penelusuran yang pada puncaknya membawa kita pada satu pertanyaan eksistensial yang menggugah kesadaran terdalam: *"Apakah aku telah menjadi manusia sebagaimana Allah menghendakinya?"*

Dalam cakrawala pemikiran yang dipaparkan dalam buku ini, *Rububiyah* direkonstruksi bukan sekadar sebagai doktrin teologis yang statis, melainkan sebagai kerangka eksistensial yang dinamis. Penulis berargumen bahwa karakter manusia bukanlah konstruksi sosiologis semata yang dibentuk oleh tekanan lingkungan, melainkan manifestasi dari substansi ruhani yang Allah instalasikan sejak *fajr* penciptaan. Sebagaimana ditegaskan oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi, karakter adalah dimensi esensial jiwa yang inheren dengan fitrah ilahiah. Psikologi Islam harus berani melangkah lebih jauh dari sekadar pendekatan psikososial konvensional menuju pemahaman ontologis yang menempatkan hubungan hamba dan *Rabb* sebagai poros utama pembentukan perilaku.

Buku ini menegaskan bahwa karakter tidak tumbuh dalam ruang hampa epistemik. Ia adalah kristalisasi dari kesadaran akan hakikat diri

(*ma'rifat al-nafs*) yang secara inheren terhubung dengan pengenalan akan Tuhan (*ma'rifatullah*). Sebagaimana diisyaratkan dalam QS. Ar-Rum ayat 30, fitrah Allah adalah cetak biru orisinal yang tidak akan pernah berubah, sebuah agama yang lurus yang seringkali tertutup oleh debu kelalaian manusia. Di sinilah letak urgensi *tazkiyah* (penyucian) sebagai proses metodologis untuk mengembalikan manusia pada kejernihan asalnya, sehingga setiap tindakan tidak hanya bernilai etik secara sosial, tetapi juga bernilai benar secara teosentris.

Akhirnya, perjalanan yang tertuang dalam lembar demi lembar tulisan ini bukanlah sekadar transfer pengetahuan (*'ilm*), melainkan sebuah undangan untuk mengalami (*dzauq*). Pembentukan karakter *rububiyah* adalah perjalanan seumur hidup yang melibatkan latihan spiritual (*riyadhah*), pengalaman batin, dan pertobatan yang kontinu. Puncaknya bukanlah pencapaian kesempurnaan tanpa cela, melainkan kesetiaan untuk terus kembali kepada Allah dalam setiap tarikan napas dan denyut nadi kehidupan. Semoga karya ini menjadi wasilah bagi kita semua untuk menemukan kembali jati diri yang sejati di bawah cahaya bimbingan-Nya.

Penulis

Tarekat

RIJALULLAH



Pakar Spiritual dan Tasawuf

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI, M.Pd

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

DAFTAR ISI

Kata Pengantar vi

DAFTAR ISI ix

Bagian 1

TEOLOGI RUBUBIYAH 1

Konsep Rububiyah dalam Teologi Islam 1

Rububiyah secara Etimologis dan Terminologis 1

Dalil-dalil Rububiyah dalam Al-Qur'an dan Sunnah 3

Dimensi Ketuhanan dalam Rububiyah 5

Sejarah Perkembangan Pemikiran Rububiyah dalam Teologi Islam Klasik 7

Tauhid Rububiyah sebagai Fondasi Akidah 10

Tauhid Rububiyah dalam Struktur Tauhid Tiga Dimensi 10

Perbedaan dan Keterkaitan antara Rububiyah dan Uluhiyah 12

Peran Rububiyah dalam Pembentukan Worldview Islam 15

Implikasi Pengingkaran Rububiyah dalam Sejarah Umat-Umat Terdahulu 18

Krisis Peradaban Modern 20

Keterkaitan Rububiyah dengan Uluhiyah dan Asma wa Sifat 25

Rububiyah dan Pengesaan dalam Perbuatan Allah 25

Uluhiyah sebagai Pengesaan dalam Ibadah.....28
Asma wa Sifat sebagai Aspek Epistemologis Rububiyah.....32
Integrasi Ketiganya dalam Sistem Teologi Islam.....37
Teologi Karakter: Menjadi Hamba di Hadapan Rabb.....40
Konsep 'Ubudiyah sebagai Realisasi Rububiyah 40
Kesadaran Keberhambaaan dan Pembentukan Karakter Spiritual 44
Rububiyah sebagai Landasan Akhlak dan Etika Islami 46
Peran Rububiyah dalam Pembentukan Kepribadian Mukmin 51
Pandangan Teolog Islam: Al-Ash'ari, Al-Maturidi, Ibnu Taimiyah 54
Sebuah Rekonsiliasi Metafisik antara Kehendak Ilahi dan Agen Insani 54
Konsepsi Rububiyah dalam Pandangan Maturidiyah: Akal dan Wahyu 58
Kritik dan Penegasan Ibnu Taimiyah terhadap Konsepsi Rububiyah dalam Teologi Kalam 62
Perbandingan Analitis antara Ketiga Mazhab terhadap Konsep Rububiyah.....65

Bagian 2

ONTOLOGI MANUSIA DAN KARAKTER.....83

Hakikat Wujud Manusia dalam Pandangan Islam.....83
Pandangan Al-Qur'an tentang Asal-Usul dan Tujuan Penciptaan Manusia 83

Ontologi Manusia: Antara Materi (Jasad) dan Immaterial (Ruh) 86
Implikasi Filosofis dan Praktis dalam Kehidupan Modern 94
Konsep Amanah dan Kehambaan dalam Struktur Eksistensial Manusia 96
Teori Penciptaan Manusia dalam Tafsir Klasik dan Kontemporer Sebuah Dialektika Hermeneutika Kosmis 99
Manusia sebagai Makhluk Rabbani 103
Makna “Nafakhtu Fihi Min Ruhi” dan Dimensi Ketuhanan dalam Manusia 103
Potensi Ilahiyah dan Tanggung Jawab Moral-Spiritual Manusia 104
Konsep Khalifah fi al-Ardh dalam Kerangka Ontologis 106
Karakter Rabbani dalam Pembentukan Peradaban Islam 108
Relasi antara Wujud, Nafsu, Ruh, Qalb, dan Aql 111
Anatomi Spiritual Manusia dalam Teologi dan Tasawuf 111
Dinamika Nafsu dan Tazkiyah (Penyucian Jiwa) 113
Fungsi Qalb sebagai Pusat Kesadaran Ilahiyah 117
Peran Akal dalam Mengenali Rububiyah dan Membentuk Karakter 119
Ontologi Fitrah: Manusia dalam Potensi dan Takdir 122
Fitrah sebagai Landasan Ontologis dan Epistemologis 122
Hubungan antara Fitrah, Hidayah, dan Lingkungan 125
Takdir dan Kebebasan Manusia dalam Perspektif Teologi Islam 128

Pendidikan Karakter Berbasis Fitrah Insaniyah 131
Insan Kamil sebagai Puncak Eksistensi 134
Konsep Insan Kamil dalam Sufisme dan Filsafat Islam 134
Akar Sejarah dan Alasan Teologis 135
Dialog dengan Filsafat dan Etika Sosial 136
Realisasi Kesempurnaan Spiritual dan Moral Manusia 137
Insan Kamil sebagai Model Karakter Profetik 140
Konsekuensi Teologis dan Etis dari Konsep Insan Kamil 142
Perspektif Ibn Arabi, Suhrawardi, dan Al-Ghazali 144
Ontologi Manusia dalam Wujudiyah Ibn Arabi 144
Manusia sebagai Cahaya dan Simbol dalam Filsafat Iluminasi Suhrawardi 146
Etika Jiwa dan Pembentukan Karakter dalam Ihya' Ulum al-Din 149
Komparasi Pendekatan Tasawuf Falsafi dan Tasawuf Akhlaqi 152

Bagian 3

EPISTEMOLOGI RUBUBIYAH DAN PEMBENTUKAN DIRI 156
Sumber Pengetahuan tentang Diri dan Tuhan: Wahyu, Akal, dan Intuisi 156
Pengertian Epistemologi dalam Konteks Islam 156
Wahyu sebagai Sumber Utama Pengetahuan tentang Tuhan dan Manusia 158

Peran Akal dalam Memahami Realitas Rububiyah 161
Intuisi (Hads) dalam Pandangan Filosof dan Sufi 163
Ma'rifah: Pengetahuan Spiritual dan Pengalaman Langsung 168
Definisi Ma'rifah dan Perbedaannya dengan 'Ilm 168
Kulminasi Eksistensial melalui Integrasi Tazkiyah dan Mujāhadah 171
Tingkatan Ma'rifah Menurut Ulama Tasawuf 173
Ma'rifah dalam Relasi Eksistensial antara Hamba dan Rabb 177
Dzauq (Rasa Ruhani) sebagai Sumber Pengetahuan Sufi 180
Pengertian Dzauq dan Peranannya dalam Tasawuf 180
Dzauq sebagai Metode Epistemologis Pengalaman Ilahiyah 183
Validitas dan Otoritas Pengetahuan Dzauqi 185
Dzauq dan Transformasi Spiritual Menuju Insan Kamil 186
Peran Mursyid dan Tarekat dalam Transformasi Ilmu Menjadi Karakter 189
Pentingnya Bimbingan Spiritual (Mursyid) dalam Epistemologi Rububiyah 189
Tarekat sebagai Sistem Pendidikan Karakter Berbasis Ruhani 192
Ilmu yang Diamalkan: Dari Informasi Menuju Transformasi 194
Tradisi Sanad Spiritual dalam Transmisi Ilmu Ruhani 196

Kritik terhadap Epistemologi Barat dalam Mencari Jati Diri 199

Dominasi Rasionalisme dan Empirisisme dalam Epistemologi Barat..... 199

Krisis Identitas dan Keterputusan dari Sumber Ilahiyah 202

Tawaran Epistemologi Transendental Islam terhadap Pencarian Jati Diri 208

Pandangan Epistemolog Islam: Ibn Sina, Al-Farabi, Mulla Sadra..... 211

Teori Pengetahuan dalam Filsafat Iluminatif dan Hikmah 211

Konsep ‘Aql dan al-Nafs dalam Memahami Diri dan Tuhan 215

Mulla Sadra dan Teori “Pengetahuan sebagai Bentuk Eksistensi” (al-‘Ilm al-Huduri) 219

Integrasi Filsafat dan Spiritualitas dalam Epistemologi Islam Klasik 223

Bagian 4

AKSIOLOGI ISLAM: NILAI-NILAI DALAM PEMBENTUKAN KARAKTER 228

Karakter dalam Islam: Ihsan, Amanah, Taqwa, Sabar, Syukur..... 228

Karakter sebagai Refleksi Iman dan Amal..... 228

Ihsan sebagai Puncak Integritas Spiritual 234

Taqwa dan Amanah sebagai Nilai Etis dalam Kehidupan Sosial..... 237

Sabar dan Syukur sebagai Respon terhadap Qadar Rububiyah 239
Aksiologi Tasawuf: Zuhud, Mahabbah, Tawakal, Ridha 242
Nilai Zuhud sebagai Kebebasan dari Dunia 242
Tasawuf sebagai Jalan Pengaktualan Nilai-Nilai Rububiyah 254
Nilai-Nilai Rububiyah dalam Kehidupan Sosial 257
Rububiyah sebagai Asas Keadilan dan Kasih Sayang dalam Masyarakat 257
Prinsip Kesalingan (Takaful) dan Tanggung Jawab Sosial 260
Etika Profesional dan Ekonomi Berbasis Tauhid 263
Membangun Harmoni Sosial melalui Nilai-Nilai Ketuhanan 266
Membangun Masyarakat Rabbani: Etika Sosial dan Politik 269
Ciri-Ciri Masyarakat Rabbani Menurut Al-Qur'an 269
Peran Akhlak dan Nilai Rububiyah dalam Kepemimpinan 273
Pendidikan Karakter sebagai Fondasi Perubahan Sosial 276
Sistem Politik Spiritual: Antara Idealisme dan Realitas 279
Keadilan, Keseimbangan, dan Kasih Sayang sebagai Nilai Tertinggi 282
Al-'Adl: Keadilan sebagai Manifestasi Sifat Rububiyah 282
Rahmah: Kasih Sayang sebagai Orientasi Tindakan Sosial 287
Relevansi Nilai-Nilai Ini dalam Konteks Global Modern 289
Pembentukan Karakter sebagai Manifestasi Nilai Ilahiyah 292
Spiritualitas sebagai Dasar Etika Karakter 292

Proses Tazkiyah (Penyucian) dalam Pembangunan Jati Diri 294

Nilai Ilahiyah dalam Pendidikan dan Keluarga 297

Evaluasi Diri dan Muhasabah sebagai Sarana Perbaikan Karakter 300

Bagian 5

PSIKOLOGI ISLAM DAN FITRAH 303

Pengantar Psikologi Islam 303

Definisi dan Ruang Lingkup Psikologi Islam 303

Perbedaan Mendasar antara Psikologi Barat dan Islam 305

Asal-Usul dan Perkembangan Psikologi Islam 307

Urgensi Pendekatan Islam dalam Pemahaman Jiwa Manusia 309

Struktur Psikologis Manusia: Nafsu, Qalb, Ruh, Aql 312

Konsep Nafs: Nafs Ammarah, Lawwamah, dan Mutmainnah 312

Fungsi Qalb sebagai Pusat Kesadaran dan Moralitas 315

Ruh sebagai Unsur Ilahiyah dalam Diri Manusia 319

Aql dan Peran Rasionalitas dalam Dinamika Kejiwaan 322

Interkoneksi antara Keempat Elemen dalam Pembentukan Karakter 325

Tazkiyah al-Nafs: Membersihkan Diri Menuju Kematangan 327

Pengertian dan Pentingnya Tazkiyah dalam Islam 327

Proses Penyucian Diri: dari Teori ke Praktik 329
Hubungan antara Tazkiyah dan Kematangan Psikologis.....333
Tazkiyah sebagai Sarana Aktualisasi Potensi Fitrah 336
Kesehatan Mental dalam Perspektif Rabbani.....338
Konsep Kesehatan Jiwa dalam Islam 338
Gangguan Mental dan Penyebab Spiritualnya.....341
Terapi Spiritual: Dzikir, Tadabbur, dan Muraqabah.....344
Integrasi Psikoterapi Modern dengan Nilai-nilai Keislaman 348
Fitrah sebagai Cetak Biru Karakter 352
Definisi Fitrah dalam Al-Qur'an dan Hadis.....352
Fitrah sebagai Desain Ilahiyah Pembentuk Kepribadian.....355
Hubungan Fitrah dengan Akhlak dan Orientasi Hidup.....358
Tantangan Modern dalam Menjaga Keutuhan Fitrah.....361
Kembali ke Fitrah: Jalan Menuju Kesejatian Diri.....365
Krisis Eksistensial Akibat Jauhnya Manusia dari Fitrah 365
Jalan Kembali: Introspeksi, Taubat, dan Pencerahan Spiritual 367
Pembentukan Jati Diri yang Sejalan dengan Fitrah.....371
Aktualisasi Diri sebagai Hamba dan Khalifah Allah 374

Bagian 6

TASAWUF DAN JALAN PEMBENTUKAN KARAKTER 378

Tasawuf sebagai Ilmu dan Praktik Pembentukan Jiwa 378

Pengertian Tasawuf secara Terminologis dan Historis 378
Tujuan Utama Tasawuf: Penyucian Jiwa dan Kedekatan dengan Allah 383
Hubungan Tasawuf dengan Pembentukan Karakter Islami 386
Peran Tasawuf dalam Peradaban Islam 390
Maqam dan Hal: Tahapan Psikospiritual 393
Definisi Maqam (Tingkatan Spiritual) dan Hal (Kondisi Ruhani) 393
Tahapan-Tahapan Maqam: Tobat, Wara', Zuhud, Sabar, Tawakal, Ridha 396
Dinamika Hal sebagai Pengalaman Spiritual yang Berubah-Ubah 401
Implikasi Maqam dan Hal terhadap Kematangan Kepribadian 404
Takhalli, Tahalli, Tajalli: Metodologi Transformasi Jiwa 407
Amalan Sufi: Dzikir, Mujahadah, Khalwah 412
Dzikir sebagai Alat Penyucian dan Pembentukan Karakter 412
Mujahadah: Perjuangan Melawan Hawa Nafsu 414
Khalwah: Isolasi Spiritual untuk Refleksi dan Pencerahan 417
Spiritualitas Aktif dalam Konteks Kehidupan Kontemporer 418
Peran Guru Mursyid dan Adab Murid 421
Kedudukan Mursyid dalam Perjalanan Ruhani 424
Kriteria Guru Spiritual yang Sah dan Amanah 428
Adab Murid dalam Hubungan Mursyid-Murid 432

Krisis Otoritas Spiritual dalam Dunia Modern 435
Tasawuf Amali dan Tasawuf Nazhori dalam Konteks Kehidupan..... 440
Perbedaan antara Tasawuf Amali (Praktis) dan Nazhori (Teoritis) 440
Manfaat Integratif antara Keduanya dalam Membentuk Karakter 444
Penerapan Tasawuf dalam Keluarga, Pendidikan, dan Masyarakat 447
Kontribusi Tasawuf terhadap Psikologi Positif Islami 451

Bagian 7

ULAMA SUFI KLASIK DAN KONTEMPORER 455
Ulama Sufi Klasik 455
Hasan al-Bashri: Khauf dan Karakter Takwa 455
Konseptualisasi Khauf: Dimensi Psikologis dan Teologis 456
Dialektika Khauf dan Rajā': Keseimbangan dalam Spiritualitas Islam 457
Implikasi Khauf terhadap Pembentukan Karakter Takwa 459
Konsep Khauf (Takut kepada Allah) dalam Ajarannya 460
Implikasi Khauf dalam Pembentukan Karakter Takwa..... 463
Warisan Pemikiran Hasan al-Bashri dalam Tradisi Tasawuf..... 466
Rabiah al-Adawiyah: Cinta Murni dan Keikhlasan 470
Konsep Cinta Ilahi Tanpa Pamrih (Mahabbah) 471

Keikhlasan sebagai Fondasi Hubungan Hamba dengan Rabb 472
Pengaruh Rabiah terhadap Konsep Cinta dalam Tasawuf 473
Al-Junayd al-Baghdadi: Sober Sufism dan Karakter Waspada 474
Tasawuf Sober: Keseimbangan antara Syariat dan Hakikat 475
Karakter Waspada dan Sikap Zuhud Moderat 476
Relevansi Ajaran Al-Junayd untuk Pembentukan Karakter Kontemporer 477
Al-Ghazali: Integrasi Fikih, Akhlak, dan Tasawuf 478
Riwayat Hidup dan Kontribusi Al-Ghazali 478
Pendekatan Integratif antara Ilmu Fikih, Akhlak, dan Tasawuf 479
Konsep Tazkiyah dan Pembentukan Karakter dalam Ihya' Ulum al-Din 480
Dampak Pemikiran Al-Ghazali terhadap Epistemologi dan Aksiologi Islam 481
Ibn Arabi: Hakikat Wujud dan Insan Kamil 482
Biografi Singkat dan Karya Utama Ibn Arabi 482
Teori Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) dan Implikasinya 484
Konsep Insan Kamil sebagai Ideal Eksistensi Manusia 485
Kritik dan Pengaruh Ibn Arabi dalam Tradisi Tasawuf 487
Abu Yazid al-Bistami: Fana dan Penghilangan Ego 488
Latar Belakang dan Sejarah Hidup Abu Yazid al-Bistami 488

Fana’ sebagai Anihilasi Fenomenologis: Makna dan Metodologi 489
Dekonstruksi Ego (Nafs) sebagai Klimaks Perjalanan Spiritual 491
Legasi dan Pengaruh Konseptual Abu Yazid dalam Tasawuf 492
Abdul Qadir al-Jilani: Tauhid Praktis dan Keteguhan Karakter 492
Biografi dan Sejarah Hidup Abdul Qadir al-Jilani 492
Tauhid dalam Konteks Praktis Kehidupan Sehari-hari 494
Pembentukan Keteguhan Karakter Melalui Disiplin Spiritual 495
Peran dan Pengaruh Qadiriyah dalam Dunia Tasawuf..... 497
Ulama Tasawuf Kontemporer..... 498
Said Nursi: Pendidikan Ruhani dan Tauhid Zaman Modern..... 498
Latar Belakang Sejarah dan Intelektual Said Nursi 498
Tauhid sebagai Solusi atas Krisis Modernitas 500
Implementasi Risalah Nur dalam Konteks Kontemporer..... 501
Syekh Abdul Qadir Isa: Tasawuf dalam Konteks Keseharian..... 502
Profil dan Kontribusi Syekh Abdul Qadir Isa 502
Pendekatan Tasawuf Praktis untuk Kehidupan Sehari-hari 504
Relasi antara Tasawuf dan Pembangunan Karakter Sosial 505
Peran Dakwah dan Pendidikan dalam Tradisi Tasawufnya..... 506

Hamza Yusuf: Menghidupkan Jiwa dalam Masyarakat Modern 507
Biografi dan Latar Belakang Hamza Yusuf 507
Upaya Merevitalisasi Tasawuf dan Tradisi Spiritual di Barat 509
Pendidikan Karakter dan Spiritualitas sebagai Respon Krisis Budaya 509
Dialog Antaragama dan Peran Tasawuf dalam Pluralisme 510
Seyyed Hossein Nasr: Islam Spiritual dan Krisis Peradaban 511
Pemikiran Seyyed Hossein Nasr tentang Spiritualitas Islam 511
Kritik terhadap Modernitas dan Krisis Nilai Peradaban 513
Konsep Ekologi Spiritual dan Hubungan Manusia dengan Alam 514
Relevansi Ajaran Nasr dalam Pembentukan Jati Diri Islami 515
Jalaluddin Rakhmat: Hubungan Tasawuf dan Psikologi Sosial 516
Biografi dan Pemikiran Jalaluddin Rakhmat 516
Integrasi Tasawuf dan Psikologi Sosial dalam Pembentukan Karakter 518
Aplikasi Pendekatan Multidisipliner dalam Konteks Indonesia 519
Tantangan dan Prospek Pengembangan Psikologi Islam Kontemporer 521
Syekh Dr. Yedi Supriadi 522

Biografi Keilmuan dan Latar Belakang Pendidikan 522
Visi dan Paradigma Pendidikan Islam yang Humanistik.....523
Integrasi Ilmu, Akhlak, dan Spiritualitas dalam Pemikirannya.....525
Posisi Pemikiran dalam Tradisi Pendidikan Islam Nusantara 527
Tasawuf sebagai Basis Ontologis Pembentukan Karakter Rububiyah: Sebuah Wacana Filosofi-Islami di Era Modernitas yang Terfragmentasi 528

Bagian 8

KONSEP 3 ALAM MENURUT SYEKH DR. YEDI SUPRIADI.....534

Pengantar 3 Alam dalam Psikologi Islam 534
Latar Belakang Konsep 3 Alam.....534
Landasan Teologis dan Filosofis.....536
Pentingnya Pemahaman 3 Alam untuk Psikologi dan Pendidikan Karakter 539
Alam Samar: Dimensi Spiritual yang Tersembunyi 542
Dimensi Non-Fisik dan Spiritualitas 542
Sifat-sifat Alam Samar dalam Perspektif Islam 545
Peran Alam Samar dalam Pembentukan Jiwa 548
Alam Samar sebagai Media Pengembangan Spiritual.....551
Implikasi Alam Samar dalam Perjalanan Tazkiyat an-Nafs.....554
Alam Sadar: Realitas Dunia Nyata dan Kesadaran 557

Hubungan Alam Sadar dengan Akal dan Nalar 557
Fungsi Akal dalam Memahami Alam Sadar..... 560
Proses Kognitif dan Kesadaran dalam Islam 563
Pembentukan Karakter Melalui Alam Sadar..... 567
Pembentukan Moral dan Etika 567
Alam Fitrah: Sumber Kesucian dan Potensi Manusia 572
Hakikat Alam Fitrah 572
Aktualisasi Diri dalam Alam Fitrah 576
Keterkaitan Alam Fitrah dengan Tugas Manusia di Dunia 579
Interkoneksi Ketiga Alam dan Implikasinya pada Psikologi Islam 580
Sinergi Alam Samar, Sadar, dan Fitrah dalam Pembentukan Jiwa..... 580
Model Pembinaan Karakter Berbasis 3 Alam..... 584
Implikasi Pendidikan dan Konseling Islam 588
Tantangan dan Prospek Pengembangan Psikologi Islam Berdasarkan 3 Alam..... 592
Perbandingan dengan Konsep Psikologi Barat tentang Alam Bawah Sadar..... 597
Teori Alam Bawah Sadar menurut Freud dan Jung..... 597
Persamaan dan Perbedaan dengan Konsep Tasawuf 600
Implikasi Perbandingan bagi Pengembangan Psikoterapi Islami 602
Peran Alam Bawah Sadar dalam Praktik Tasawuf..... 605

Alam Bawah Sadar sebagai Media Penyucian Jiwa 605
Teknik Tasawuf untuk Menyentuh Alam Bawah Sadar 608
Dampak Positif Pengelolaan Alam Bawah Sadar terhadap Karakter 611
Integrasi Alam Bawah Sadar dan Pembentukan Karakter Islami 614
Alam Bawah Sadar sebagai Basis Transformasi Jiwa 614
Strategi Pembentukan Karakter Berbasis Alam Bawah Sadar 617
Implikasi untuk Pendidikan dan Konseling Islam 619
Pengaruh Ketiga Alam dan 5 Cahaya dalam Perubahan Karakter 622
Sinergi Alam Samar, Sadar, dan Fitrah dalam Transformasi Jiwa 622
Peranan 5 Cahaya dalam Memperkuat dan Menstabilkan Karakter 625
Contoh Dinamika Psikologis dalam Perubahan Karakter 629
Strategi Pendidikan Karakter Berbasis Psikologi Islam 632
Prinsip-prinsip Pendidikan Karakter Islam 632
Model Pendidikan Karakter Berbasis Ketiga Alam dan 5 Cahaya 636
Peran Guru dan Lingkungan dalam Implementasi Pendidikan 639
Evaluasi dan Tantangan Pendidikan Karakter Islami 643
Implementasi Konsep 3 Alam dalam Pendidikan Karakter 646

Desain Kurikulum Berbasis 3 Alam 646
Metode Pengajaran yang Mengintegrasikan Dimensi Spiritual dan Psikologis 650
Hasil dan Dampak pada Siswa 654
Penggunaan 5 Cahaya dalam Pendampingan Spiritual 657
Teknik Pendampingan Berbasis Cahaya Jiwa dan Hati 657
Studi Kasus Pendampingan Spiritual pada Individu 660
Analisis Keberhasilan dan Hambatan 663
Analisis Studi Kasus dari Praktik Syekh Dr. Yedi Supriadi 666
Profil dan Pendekatan Spiritual Dr. Yedi Supriadi 666
Implementasi Teori dalam Pendampingan dan Pengajaran 669
Refleksi atas Keunikan dan Efektivitas Metode 672
Evaluasi Efektivitas Pendekatan Tasawuf dan Psikologi Islam 676
Metode Evaluasi Kualitatif dan Kuantitatif 676
Indikator Perubahan Karakter dan Psikologis 679
Kesimpulan dan Rekomendasi untuk Pengembangan Selanjutnya 683

Bagian 9

HIDUP DALAM KESADARAN RUBUBIYAH 686
Mengenal Diri dan Tuhan: Kunci Pembentukan Karakter 686
Dimensi Mengenal Diri: Refleksi dan Kesadaran Diri dalam Perspektif Islam 686

Hubungan Dialektis antara Mengenal Diri dan Mengenal Tuhan 689
Implikasi Pemahaman Rububiyah dalam Membentuk Karakter Personal 693
Peran Kesadaran Spiritual dalam Menjaga Integritas Diri 696
Karakter sebagai Cermin Nama-Nama Allah (Asmaul Husna) 700
Makna dan Fungsi Asmaul Husna dalam Kehidupan Sehari-hari 700
Proses Internalisasi Asmaul Husna dalam Jiwa dan Perilaku 702
Contoh Karakter Allah yang Dapat Diteladani: Ar-Rahman, Al-Hakim, Al-Adl 705
Studi Kasus Transformasi Karakter melalui Kesadaran Asmaul Husna 710
Hidup dalam Takdir: Antara Ikhtiar dan Ridha 714
Konsep Takdir dalam Islam dan Hubungannya dengan Kehendak Manusia 714
Peran Ikhtiar (Usaha) dalam Rangka Memenuhi Takdir Ilahi 718
Sikap Ridha sebagai Bentuk Kesadaran Rububiyah dalam Menghadapi Realita 722
Dinamika Keseimbangan antara Determinisme dan Kebebasan dalam Pembentukan Karakter 726
Tanda-Tanda Insan Rabbani 730

Definisi dan Ciri-ciri Insan Rabbani dalam Literatur Islam Klasik dan Kontemporer 730

Manifestasi Karakter Rabbani dalam Perilaku Sehari-hari..... 733

Hubungan Insan Rabbani dengan Pengembangan Sosial dan Spiritual..... 736

Metode Pengukuran atau Indikator Insan Rabbani dalam Kajian Modern 740

Karakter Rabbani: Etika, Spiritualitas, dan Kontribusi Sosial..... 744

Integrasi Etika Personal dan Sosial dalam Konsep Karakter Rabbani..... 744

Spiritualitas sebagai Sumber Energi dan Penggerak Karakter 748

Peran Karakter Rabbani dalam Membangun Masyarakat Harmonis dan Berkeadilan 751

Studi Empiris tentang Kontribusi Karakter Rabbani di Lingkungan Sosial 755

Bagian 10

TRANSFORMASI DIRI:

PRAKTIK DAN STRATEGI 760

Latihan Ruhani Harian 760

Pentingnya Muhasabah (Introspeksi Diri)..... 760

Dzikir sebagai Sarana Penyucian Hati dan Penguatan Kesadaran Rububiyah 763

Tafakur (Renungan) dalam Menggali Makna Diri dan Hubungan dengan Tuhan 766
Perencanaan Pembentukan Karakter Pribadi 770
Tahapan Perencanaan dan Penetapan Tujuan Spiritual 770
Strategi Pengembangan Karakter Berdasarkan Kekuatan dan Kelemahan Diri 772
Pemanfaatan Metode SMART (Specific, Measurable, Achievable, Relevant, Time-bound) dalam Konteks Spiritual 775
Monitoring dan Penyesuaian dalam Perjalanan Pembentukan Karakter 778
Komunitas Rabbani: Membangun Ekosistem Karakter 782
Peran Komunitas dalam Mendukung Transformasi Diri 782
Karakteristik Komunitas Rabbani dan Model Pembinaan Bersama 785
Pendekatan Kolaboratif: Mentor, Peer Support, dan Jaringan Sosial 789
Evaluasi Diri dan Perjalanan Spiritual 793
Pentingnya Evaluasi dalam Proses Transformasi Diri 793
Metode Evaluasi Kuantitatif dan Kualitatif dalam Konteks Spiritual 797
Refleksi dan Umpan Balik sebagai Alat Koreksi Diri 801
Dokumentasi Perjalanan Spiritual sebagai Motivasi Berkelanjutan 804
Hidup sebagai Cermin Rububiyah: Manifestasi Nyata 808

Pengertian Hidup sebagai Cermin Rububiyah dalam Kehidupan Sehari-hari 808

Contoh Nyata Manifestasi Karakter Rabbani dalam Konteks Keluarga, Pekerjaan, dan Masyarakat 812

Keterkaitan antara Kesadaran Rububiyah dan Kontribusi Sosial yang Berkelanjutan 814

PENUTUP 818

"Siapa Mengenal Dirinya, Maka Mengenal Tuhannya" 818

Harapan Bagi Lahirnya Generasi Rabbani 823

Catatan Akhir 826

Daftar Pustaka 959

Biografi Penulis 1025

Contents

Bagian 1 1

TEOLOGI RUBUBIYAH 1

Konsep Rububiyah dalam Teologi Islam 1

Rububiyah secara Etimologis dan Terminologis 1

Dalil-dalil Rububiyah dalam Al-Qur'an dan Sunnah 3

Dimensi Ketuhanan dalam Rububiyah 5

Sejarah Perkembangan Pemikiran Rububiyah dalam Teologi Islam Klasik 7

Tauhid Rububiyah sebagai Fondasi Akidah 10

Tauhid Rububiyah dalam Struktur Tauhid Tiga Dimensi 10

Perbedaan dan Keterkaitan antara Rububiyah dan Uluhiyah 12

Peran Rububiyah dalam Pembentukan Worldview Islam 15

Implikasi Pengingkaran Rububiyah dalam Sejarah Umat-Umat Terdahulu 18

Krisis Peradaban Modern 20

Keterkaitan Rububiyah dengan Uluhiyah dan Asma wa Sifat 25

Rububiyah dan Pengesaan dalam Perbuatan Allah 25

Uluhiyah sebagai Pengesaan dalam Ibadah 28

Asma wa Sifat sebagai Aspek Epistemologis Rububiyah 32

Integrasi Ketiganya dalam Sistem Teologi Islam 37

Teologi Karakter: Menjadi Hamba di Hadapan Rabb 40

Konsep 'Ubudiyah sebagai Realisasi Rububiyah 40

Kesadaran Keberhambaaan dan Pembentukan Karakter Spiritual 44

Rububiyah sebagai Landasan Akhlak dan Etika Islami 46

Peran Rububiyah dalam Pembentukan Kepribadian Mukmin 51

Pandangan Teolog Islam: Al-Ash'ari, Al-Maturidi, Ibnu Taimiyah 54

Sebuah Rekonsiliasi Metafisik antara Kehendak Ilahi dan Agen Insani 54

Konsepsi Rububiyah dalam Pandangan Maturidiyah: Akal dan Wahyu 58
Kritik dan Penegasan Ibnu Taimiyah terhadap Konsepsi Rububiyah dalam Teologi Kalam 62
Perbandingan Analitis antara Ketiga Mazhab terhadap Konsep Rububiyah 65
Bagian 2 83
ONTOLOGI MANUSIA DAN KARAKTER 83
Hakikat Wujud Manusia dalam Pandangan Islam 83
Pandangan Al-Qur'an tentang Asal-Usul dan Tujuan Penciptaan Manusia 83
Ontologi Manusia: Antara Materi (Jasad) dan Immaterial (Ruh) 86
Implikasi Filosofis dan Praktis dalam Kehidupan Modern 94
Konsep Amanah dan Kehambaan dalam Struktur Eksistensial Manusia 96
Teori Penciptaan Manusia dalam Tafsir Klasik dan Kontemporer Sebuah Dialektika Hermeneutika Kosmis 99
Manusia sebagai Makhluk Rabbani 103
Makna *"Nafakhtu Fihi Min Ruhi"* dan Dimensi Ketuhanan dalam Manusia 103
Potensi Ilahiyah dan Tanggung Jawab Moral-Spiritual Manusia 104
Konsep Khalifah fi al-Ardh dalam Kerangka Ontologis 106
Karakter Rabbani dalam Pembentukan Peradaban Islam 108
Relasi antara Wujud, Nafsu, Ruh, Qalb, dan Aql 111
Anatomi Spiritual Manusia dalam Teologi dan Tasawuf 111
Dinamika Nafsu dan Tazkiyah (Penyucian Jiwa) 113
Fungsi Qalb sebagai Pusat Kesadaran Ilahiyah 117
Peran Akal dalam Mengenali Rububiyah dan Membentuk Karakter 119
Ontologi Fitrah: Manusia dalam Potensi dan Takdir 122
Fitrah sebagai Landasan Ontologis dan Epistemologis 122

Hubungan antara Fitrah, Hidayah, dan Lingkungan 125
Takdir dan Kebebasan Manusia dalam Perspektif Teologi Islam 128
Pendidikan Karakter Berbasis Fitrah Insaniyah 131
Insan Kamil sebagai Puncak Eksistensi..... 134
Konsep Insan Kamil dalam Sufisme dan Filsafat Islam 134
Akar Sejarah dan Alasan Teologis 135
Dialog dengan Filsafat dan Etika Sosial 136
Realisasi Kesempurnaan Spiritual dan Moral Manusia 137
Insan Kamil sebagai Model Karakter Profetik 140
Konsekuensi Teologis dan Etis dari Konsep Insan Kamil..... 142
Perspektif Ibn Arabi, Suhrawardi, dan Al-Ghazali 144
Ontologi Manusia dalam Wujudiyah Ibn Arabi 144
Manusia sebagai Cahaya dan Simbol dalam Filsafat Iluminasi Suhrawardi 146
Etika Jiwa dan Pembentukan Karakter dalam Ihya' Ulum al-Din 149
Komparasi Pendekatan Tasawuf Falsafi dan Tasawuf Akhlaqi 152
Bagian 3..... 156
EPISTEMOLOGI RUBUBIYAH DAN PEMBENTUKAN DIRI 156
Sumber Pengetahuan tentang Diri dan Tuhan: Wahyu, Akal, dan Intuisi 156
Pengertian Epistemologi dalam Konteks Islam 156
Wahyu sebagai Sumber Utama Pengetahuan tentang Tuhan dan Manusia 158
Peran Akal dalam Memahami Realitas Rububiyah 161
Intuisi (*Hads*) dalam Pandangan Filosof dan Sufi 163
Ma'rifah: Pengetahuan Spiritual dan Pengalaman Langsung..... 168
Definisi Ma'rifah dan Perbedaannya dengan 'Ilm 168
Kulminasi Eksistensial melalui Integrasi *Tazkiyah* dan *Mujāhadah* .. 171
Tingkatan Ma'rifah Menurut Ulama Tasawuf 173

Ma'rifah dalam Relasi Eksistensial antara Hamba dan Rabb 177
Dzauq (Rasa Ruhani) sebagai Sumber Pengetahuan Sufi 180
Pengertian Dzauq dan Peranannya dalam Tasawuf 180
Dzauq sebagai Metode Epistemologis Pengalaman Ilahiyah 183
Validitas dan Otoritas Pengetahuan Dzauqi 185
Dzauq dan Transformasi Spiritual Menuju Insan Kamil 186
Peran Mursyid dan Tarekat dalam Transformasi Ilmu Menjadi Karakter 189
Pentingnya Bimbingan Spiritual (Mursyid) dalam Epistemologi Rububiyah 189
Tarekat sebagai Sistem Pendidikan Karakter Berbasis Ruhani 192
Ilmu yang Diamalkan: Dari Informasi Menuju Transformasi 194
Tradisi Sanad Spiritual dalam Transmisi Ilmu Ruhani 196
Kritik terhadap Epistemologi Barat dalam Mencari Jati Diri 199
Dominasi Rasionalisme dan Empirisisme dalam Epistemologi Barat 199
Krisis Identitas dan Keterputusan dari Sumber Ilahiyah 202
Tawaran Epistemologi Transendental Islam terhadap Pencarian Jati Diri 208
Pandangan Epistemolog Islam: Ibn Sina, Al-Farabi, Mulla Sadra 211
Teori Pengetahuan dalam Filsafat Iluminatif dan Hikmah 211
Konsep 'Aql dan al-Nafs dalam Memahami Diri dan Tuhan 215
Mulla Sadra dan Teori "Pengetahuan sebagai Bentuk Eksistensi" (al-'Ilm al-Huduri) 219
Integrasi Filsafat dan Spiritualitas dalam Epistemologi Islam Klasik . 223
Bagian 4 228
AKSIOLOGI ISLAM: NILAI-NILAI DALAM PEMBENTUKAN KARAKTER 228
Karakter dalam Islam: Ihsan, Amanah, Taqwa, Sabar, Syukur 228
Karakter sebagai Refleksi Iman dan Amal 228
Ihsan sebagai Puncak Integritas Spiritual 234

Taqwa dan Amanah sebagai Nilai Etis dalam Kehidupan Sosial 237
Sabar dan Syukur sebagai Respon terhadap Qadar Rububiyah 239
Aksiologi Tasawuf: Zuhud, Mahabbah, Tawakal, Ridha 242
Nilai Zuhud sebagai Kebebasan dari Dunia 242
Tasawuf sebagai Jalan Pengaktualan Nilai-Nilai Rububiyah 254
Nilai-Nilai Rububiyah dalam Kehidupan Sosial 257
Rububiyah sebagai Asas Keadilan dan Kasih Sayang dalam Masyarakat 257
Prinsip Kesalingan (Takaful) dan Tanggung Jawab Sosial 260
Etika Profesional dan Ekonomi Berbasis Tauhid 263
Membangun Harmoni Sosial melalui Nilai-Nilai Ketuhanan 266
Membangun Masyarakat Rabbani: Etika Sosial dan Politik 269
Ciri-Ciri Masyarakat Rabbani Menurut Al-Qur'an 269
Peran Akhlak dan Nilai Rububiyah dalam Kepemimpinan 273
Pendidikan Karakter sebagai Fondasi Perubahan Sosial 276
Sistem Politik Spiritual: Antara Idealisme dan Realitas 279
Keadilan, Keseimbangan, dan Kasih Sayang sebagai Nilai Tertinggi 282
Al-'Adl: Keadilan sebagai Manifestasi Sifat Rububiyah 282
Rahmah: Kasih Sayang sebagai Orientasi Tindakan Sosial 287
Relevansi Nilai-Nilai Ini dalam Konteks Global Modern 289
Pembentukan Karakter sebagai Manifestasi Nilai Ilahiyah 292
Spiritualitas sebagai Dasar Etika Karakter 292
Proses Tazkiyah (Penyucian) dalam Pembangunan Jati Diri 294
Nilai Ilahiyah dalam Pendidikan dan Keluarga 297
Evaluasi Diri dan Muhasabah sebagai Sarana Perbaikan Karakter 300
Bagian 5 303
PSIKOLOGI ISLAM DAN FITRAH 303
Pengantar Psikologi Islam 303
Definisi dan Ruang Lingkup Psikologi Islam 303

Perbedaan Mendasar antara Psikologi Barat dan Islam 305
Asal-Usul dan Perkembangan Psikologi Islam 307
Urgensi Pendekatan Islam dalam Pemahaman Jiwa Manusia 309
Struktur Psikologis Manusia: Nafsu, Qalb, Ruh, Aql 312
Konsep Nafs: Nafs Ammarah, Lawwamah, dan Mutmainnah 312
Fungsi Qalb sebagai Pusat Kesadaran dan Moralitas 315
Ruh sebagai Unsur Ilahiyah dalam Diri Manusia 319
Aql dan Peran Rasionalitas dalam Dinamika Kejiwaan 322
Interkoneksi antara Keempat Elemen dalam Pembentukan Karakter 325
Tazkiyah al-Nafs: Membersihkan Diri Menuju Kematangan 327
Pengertian dan Pentingnya Tazkiyah dalam Islam 327
Proses Penyucian Diri: dari Teori ke Praktik 329
Hubungan antara Tazkiyah dan Kematangan Psikologis 333
Tazkiyah sebagai Sarana Aktualisasi Potensi Fitrah 336
Kesehatan Mental dalam Perspektif Rabbani 338
Konsep Kesehatan Jiwa dalam Islam 338
Gangguan Mental dan Penyebab Spiritualnya 341
Terapi Spiritual: Dzikir, Tadabbur, dan Muraqabah 344
Integrasi Psikoterapi Modern dengan Nilai-nilai Keislaman 348
Fitrah sebagai Cetak Biru Karakter 352
Definisi Fitrah dalam Al-Qur'an dan Hadis 352
Fitrah sebagai Desain Ilahiyah Pembentuk Kepribadian 355
Hubungan Fitrah dengan Akhlak dan Orientasi Hidup 358
Tantangan Modern dalam Menjaga Keutuhan Fitrah 361
Kembali ke Fitrah: Jalan Menuju Kesejatian Diri 365
Krisis Eksistensial Akibat Jauhnya Manusia dari Fitrah 365
Jalan Kembali: Introspeksi, Taubat, dan Pencerahan Spiritual 367
Pembentukan Jati Diri yang Sejalan dengan Fitrah 371

Aktualisasi Diri sebagai Hamba dan Khalifah Allah 374
Bagian 6 378
TASAWUF DAN JALAN PEMBENTUKAN KARAKTER 378
Tasawuf sebagai Ilmu dan Praktik Pembentukan Jiwa 378
Pengertian Tasawuf secara Terminologis dan Historis 378
Tujuan Utama Tasawuf: Penyucian Jiwa dan Kedekatan dengan Allah 383
Hubungan Tasawuf dengan Pembentukan Karakter Islami 386
Peran Tasawuf dalam Peradaban Islam 390
Maqam dan Hal: Tahapan Psikospiritual 393
Definisi Maqam (Tingkatan Spiritual) dan Hal (Kondisi Ruhani) 393
Tahapan-Tahapan Maqam: Tobat, Wara', Zuhud, Sabar, Tawakal, Ridha 396
Dinamika Hal sebagai Pengalaman Spiritual yang Berubah-Ubah 401
Implikasi Maqam dan Hal terhadap Kematangan Kepribadian 404
Takhalli, Tahalli, Tajalli: Metodologi Transformasi Jiwa 407
Amalan Sufi: Dzikir, Mujahadah, Khalwah 412
Dzikir sebagai Alat Penyucian dan Pembentukan Karakter 412
Mujahadah: Perjuangan Melawan Hawa Nafsu 414
Khalwah: Isolasi Spiritual untuk Refleksi dan Pencerahan 417
Spiritualitas Aktif dalam Konteks Kehidupan Kontemporer 418
Peran Guru Mursyid dan Adab Murid 421
Kedudukan Mursyid dalam Perjalanan Ruhani 424
Kriteria Guru Spiritual yang Sah dan Amanah 428
Adab Murid dalam Hubungan Mursyid-Murid 432
Krisis Otoritas Spiritual dalam Dunia Modern 435
Tasawuf Amali dan Tasawuf Nazhori dalam Konteks Kehidupan 440
Perbedaan antara Tasawuf Amali (Praktis) dan Nazhori (Teoritis) 440
Manfaat Integratif antara Keduanya dalam Membentuk Karakter ... 444

Penerapan Tasawuf dalam Keluarga, Pendidikan, dan Masyarakat .. 447
Kontribusi Tasawuf terhadap Psikologi Positif Islami 451
Bagian 7 455
ULAMA SUFI KLASIK DAN 455
KONTEMPORER 455
Ulama Sufi Klasik 455
Hasan al-Bashri: Khauf dan Karakter Takwa 455
Konseptualisasi Khauf: Dimensi Psikologis dan Teologis 456
Dialektika Khauf dan Rajā': Keseimbangan dalam Spiritualitas Islam 457
Implikasi Khauf terhadap Pembentukan Karakter Takwa 459
Konsep Khauf (Takut kepada Allah) dalam Ajarannya 460
Implikasi Khauf dalam Pembentukan Karakter Takwa 463
Warisan Pemikiran Hasan al-Bashri dalam Tradisi Tasawuf 466
Rabiah al-Adawiyah: Cinta Murni dan Keikhlasan 470
Konsep Cinta Ilahi Tanpa Pamrih (Mahabbah) 471
Keikhlasan sebagai Fondasi Hubungan Hamba dengan Rabb 472
Pengaruh Rabiah terhadap Konsep Cinta dalam Tasawuf 473
Al-Junayd al-Baghdadi: Sober Sufism dan Karakter Waspada 474
Tasawuf Sober: Keseimbangan antara Syariat dan Hakikat 475
Karakter Waspada dan Sikap Zuhud Moderat 476
Relevansi Ajaran Al-Junayd untuk Pembentukan Karakter Kontemporer 477
Al-Ghazali: Integrasi Fikih, Akhlak, dan Tasawuf 478
Riwayat Hidup dan Kontribusi Al-Ghazali 478
Pendekatan Integratif antara Ilmu Fikih, Akhlak, dan Tasawuf 479
Konsep Tazkiyah dan Pembentukan Karakter dalam Ihya' Ulum al-Din 480
Dampak Pemikiran Al-Ghazali terhadap Epistemologi dan Aksiologi Islam 481

Ibn Arabi: Hakikat Wujud dan Insan Kamil..... 482
Biografi Singkat dan Karya Utama Ibn Arabi 482
Teori Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) dan Implikasinya 484
Konsep Insan Kamil sebagai Ideal Eksistensi Manusia 485
Kritik dan Pengaruh Ibn Arabi dalam Tradisi Tasawuf 487
Abu Yazid al-Bistami: Fana dan Penghilangan Ego 488
Latar Belakang dan Sejarah Hidup Abu Yazid al-Bistami 488
Fana' sebagai Anihilasi Fenomenologis: Makna dan Metodologi 489
Dekonstruksi Ego (Nafs) sebagai Klimaks Perjalanan Spiritual 491
Legasi dan Pengaruh Konseptual Abu Yazid dalam Tasawuf 492
Abdul Qadir al-Jilani: Tauhid Praktis dan Keteguhan Karakter 492
Biografi dan Sejarah Hidup Abdul Qadir al-Jilani 492
Tauhid dalam Konteks Praktis Kehidupan Sehari-hari..... 494
Pembentukan Keteguhan Karakter Melalui Disiplin Spiritual 495
Peran dan Pengaruh Qadiriyah dalam Dunia Tasawuf 497
Ulama Tasawuf Kontemporer..... 498
Said Nursi: Pendidikan Ruhani dan Tauhid Zaman Modern 498
Latar Belakang Sejarah dan Intelektual Said Nursi..... 498
Tauhid sebagai Solusi atas Krisis Modernitas..... 500
Implementasi Risalah Nur dalam Konteks Kontemporer 501
Syekh Abdul Qadir Isa: Tasawuf dalam Konteks Keseharian 502
Profil dan Kontribusi Syekh Abdul Qadir Isa 502
Pendekatan Tasawuf Praktis untuk Kehidupan Sehari-hari..... 504
Relasi antara Tasawuf dan Pembangunan Karakter Sosial 505
Peran Dakwah dan Pendidikan dalam Tradisi Tasawufnya..... 506
Hamza Yusuf: Menghidupkan Jiwa dalam Masyarakat Modern 507
Biografi dan Latar Belakang Hamza Yusuf..... 507
Upaya Merevitalisasi Tasawuf dan Tradisi Spiritual di Barat 509
Pendidikan Karakter dan Spiritualitas sebagai Respon Krisis Budaya 509

Dialog Antaragama dan Peran Tasawuf dalam Pluralisme 510
Seyyed Hossein Nasr: Islam Spiritual dan Krisis Peradaban 511
Pemikiran Seyyed Hossein Nasr tentang Spiritualitas Islam 511
Kritik terhadap Modernitas dan Krisis Nilai Peradaban 513
Konsep Ekologi Spiritual dan Hubungan Manusia dengan Alam 514
Relevansi Ajaran Nasr dalam Pembentukan Jati Diri Islami 515
Jalaluddin Rakhmat: Hubungan Tasawuf dan Psikologi Sosial 516
Biografi dan Pemikiran Jalaluddin Rakhmat 516
Integrasi Tasawuf dan Psikologi Sosial dalam Pembentukan Karakter 518
Aplikasi Pendekatan Multidisipliner dalam Konteks Indonesia 519
Tantangan dan Prospek Pengembangan Psikologi Islam Kontemporer 521
Syekh Dr. Yedi Supriadi 522
Biografi Keilmuan dan Latar Belakang Pendidikan 522
Visi dan Paradigma Pendidikan Islam yang Humanistik 523
Integrasi Ilmu, Akhlak, dan Spiritualitas dalam Pemikirannya 525
Posisi Pemikiran dalam Tradisi Pendidikan Islam Nusantara 527
Tasawuf sebagai Basis Ontologis Pembentukan Karakter Rububiyah: Sebuah Wacana Filosofi-Islami di Era Modernitas yang Terfragmentasi 528
Bagian 8 534
KONSEP 3 ALAM MENURUT SYEKH DR. YEDI SUPRIADI 534
Pengantar 3 Alam dalam Psikologi Islam 534
Latar Belakang Konsep 3 Alam 534
Landasan Teologis dan Filosofis 536
Pentingnya Pemahaman 3 Alam untuk Psikologi dan Pendidikan Karakter 539
Alam Samar: Dimensi Spiritual yang Tersembunyi 542
Dimensi Non-Fisik dan Spiritualitas 542

Sifat-sifat Alam Samar dalam Perspektif Islam 545
Peran Alam Samar dalam Pembentukan Jiwa 548
Alam Samar sebagai Media Pengembangan Spiritual 551
Implikasi Alam Samar dalam Perjalanan Tazkiyat an-Nafs 554
Alam Sadar: Realitas Dunia Nyata dan Kesadaran 557
Hubungan Alam Sadar dengan Akal dan Nalar 557
Fungsi Akal dalam Memahami Alam Sadar 560
Proses Kognitif dan Kesadaran dalam Islam 563
Pembentukan Karakter Melalui Alam Sadar 567
Pembentukan Moral dan Etika 567
Alam Fitrah: Sumber Kesucian dan Potensi Manusia 572
Hakikat Alam Fitrah 572
Aktualisasi Diri dalam Alam Fitrah 576
Keterkaitan Alam Fitrah dengan Tugas Manusia di Dunia 579
Interkoneksi Ketiga Alam dan Implikasinya pada Psikologi Islam 580
Sinergi Alam Samar, Sadar, dan Fitrah dalam Pembentukan Jiwa 580
Model Pembinaan Karakter Berbasis 3 Alam 584
Implikasi Pendidikan dan Konseling Islam 588
Tantangan dan Prospek Pengembangan Psikologi Islam Berdasarkan 3 Alam 592
Perbandingan dengan Konsep Psikologi Barat tentang Alam Bawah Sadar 597
Teori Alam Bawah Sadar menurut Freud dan Jung 597
Persamaan dan Perbedaan dengan Konsep Tasawuf 600
Implikasi Perbandingan bagi Pengembangan Psikoterapi Islami 602
Peran Alam Bawah Sadar dalam Praktik Tasawuf 605
Alam Bawah Sadar sebagai Media Penyucian Jiwa 605
Teknik Tasawuf untuk Menyentuh Alam Bawah Sadar 608
Dampak Positif Pengelolaan Alam Bawah Sadar terhadap Karakter . 611

Integrasi Alam Bawah Sadar dan Pembentukan Karakter Islami 614
Alam Bawah Sadar sebagai Basis Transformasi Jiwa 614
Strategi Pembentukan Karakter Berbasis Alam Bawah Sadar 617
Implikasi untuk Pendidikan dan Konseling Islam 619
Pengaruh Ketiga Alam dan 5 Cahaya dalam Perubahan Karakter 622
Sinergi Alam Samar, Sadar, dan Fitrah dalam Transformasi Jiwa 622
Peranan 5 Cahaya dalam Memperkuat dan Menstabilkan Karakter . 625
Contoh Dinamika Psikologis dalam Perubahan Karakter 629
Strategi Pendidikan Karakter Berbasis Psikologi Islam 632
Prinsip-prinsip Pendidikan Karakter Islam 632
Model Pendidikan Karakter Berbasis Ketiga Alam dan 5 Cahaya 636
Peran Guru dan Lingkungan dalam Implementasi Pendidikan..... 639
Evaluasi dan Tantangan Pendidikan Karakter Islami 643
Implementasi Konsep 3 Alam dalam Pendidikan Karakter 646
Desain Kurikulum Berbasis 3 Alam 646
Metode Pengajaran yang Mengintegrasikan Dimensi Spiritual dan Psikologis 650
Hasil dan Dampak pada Siswa 654
Penggunaan 5 Cahaya dalam Pendampingan Spiritual 657
Teknik Pendampingan Berbasis Cahaya Jiwa dan Hati 657
Studi Kasus Pendampingan Spiritual pada Individu 660
Analisis Keberhasilan dan Hambatan 663
Analisis Studi Kasus dari Praktik Syekh Dr. Yedi Supriadi..... 666
Profil dan Pendekatan Spiritual Dr. Yedi Supriadi..... 666
Implementasi Teori dalam Pendampingan dan Pengajaran 669
Refleksi atas Keunikan dan Efektivitas Metode..... 672
Evaluasi Efektivitas Pendekatan Tasawuf dan Psikologi Islam 676
Metode Evaluasi Kualitatif dan Kuantitatif 676
Indikator Perubahan Karakter dan Psikologis 679

Kesimpulan dan Rekomendasi untuk Pengembangan Selanjutnya ... 683
Bagian 9 ... 686
HIDUP DALAM KESADARAN RUBUBIYAH ... 686
Mengenal Diri dan Tuhan: Kunci Pembentukan Karakter ... 686
Dimensi Mengenal Diri: Refleksi dan Kesadaran Diri dalam Perspektif Islam ... 686
Hubungan Dialektis antara Mengenal Diri dan Mengenal Tuhan ... 689
Implikasi Pemahaman Rububiyah dalam Membentuk Karakter Personal ... 693
Peran Kesadaran Spiritual dalam Menjaga Integritas Diri ... 696
Karakter sebagai Cermin Nama-Nama Allah (Asmaul Husna) ... 700
Makna dan Fungsi Asmaul Husna dalam Kehidupan Sehari-hari ... 700
Proses Internalisasi Asmaul Husna dalam Jiwa dan Perilaku ... 702
Contoh Karakter Allah yang Dapat Diteladani: Ar-Rahman, Al-Hakim, Al-Adl ... 705
Studi Kasus Transformasi Karakter melalui Kesadaran Asmaul Husna ... 710
Hidup dalam Takdir: Antara Ikhtiar dan Ridha ... 714
Konsep Takdir dalam Islam dan Hubungannya dengan Kehendak Manusia ... 714
Peran Ikhtiar (Usaha) dalam Rangka Memenuhi Takdir Ilahi ... 718
Sikap Ridha sebagai Bentuk Kesadaran Rububiyah dalam Menghadapi Realita ... 722
Dinamika Keseimbangan antara Determinisme dan Kebebasan dalam Pembentukan Karakter ... 726
Tanda-Tanda Insan Rabbani ... 730
Definisi dan Ciri-ciri Insan Rabbani dalam Literatur Islam Klasik dan Kontemporer ... 730
Manifestasi Karakter Rabbani dalam Perilaku Sehari-hari ... 733
Hubungan Insan Rabbani dengan Pengembangan Sosial dan Spiritual ... 736

Metode Pengukuran atau Indikator Insan Rabbani dalam Kajian Modern 740
Karakter Rabbani: Etika, Spiritualitas, dan Kontribusi Sosial 744
Integrasi Etika Personal dan Sosial dalam Konsep Karakter Rabbani 744
Spiritualitas sebagai Sumber Energi dan Penggerak Karakter 748
Peran Karakter Rabbani dalam Membangun Masyarakat Harmonis dan Berkeadilan 751
Studi Empiris tentang Kontribusi Karakter Rabbani di Lingkungan Sosial 755
Bagian 10 760
TRANSFORMASI DIRI: PRAKTIK DAN STRATEGI 760
Latihan Ruhani Harian 760
Pentingnya Muhasabah (Introspeksi Diri) 760
Dzikir sebagai Sarana Penyucian Hati dan Penguatan Kesadaran Rububiyah 763
Tafakur (Renungan) dalam Menggali Makna Diri dan Hubungan dengan Tuhan 766
Perencanaan Pembentukan Karakter Pribadi 770
Tahapan Perencanaan dan Penetapan Tujuan Spiritual 770
Strategi Pengembangan Karakter Berdasarkan Kekuatan dan Kelemahan Diri 772
Pemanfaatan Metode SMART (Specific, Measurable, Achievable, Relevant, Time-bound) dalam Konteks Spiritual 775
Monitoring dan Penyesuaian dalam Perjalanan Pembentukan Karakter 778
Komunitas Rabbani: Membangun Ekosistem Karakter 782
Peran Komunitas dalam Mendukung Transformasi Diri 782
Karakteristik Komunitas Rabbani dan Model Pembinaan Bersama .. 785
Pendekatan Kolaboratif: Mentor, Peer Support, dan Jaringan Sosial 789
Evaluasi Diri dan Perjalanan Spiritual 793

Pentingnya Evaluasi dalam Proses Transformasi Diri 793
Metode Evaluasi Kuantitatif dan Kualitatif dalam Konteks Spiritual . 797
Refleksi dan Umpan Balik sebagai Alat Koreksi Diri 801
Dokumentasi Perjalanan Spiritual sebagai Motivasi Berkelanjutan .. 804
Hidup sebagai Cermin Rububiyah: Manifestasi Nyata 808
Pengertian Hidup sebagai Cermin Rububiyah dalam Kehidupan Sehari-hari 808
Contoh Nyata Manifestasi Karakter Rabbani dalam Konteks Keluarga, Pekerjaan, dan Masyarakat 812
Keterkaitan antara Kesadaran Rububiyah dan Kontribusi Sosial yang Berkelanjutan 814
PENUTUP..... 818
"Siapa Mengenal Dirinya, Maka Mengenal Tuhannya" 818
Harapan Bagi Lahirnya Generasi Rabbani 823
Catatan Akhir..... 826

Bagian 1

TEOLOGI RUBUBIYAH

Konsep Rububiyah dalam Teologi Islam

Rububiyah secara Etimologis dan Terminologis

Secara etimologis, istilah Rububiyyah berakar pada kata rabb dalam bahasa Arab, yang mengisyaratkan makna kepengaturan, pemeliharaan, dan kekuasaan absolut. Kata rabb sendiri tidak hanya merujuk pada kepemilikan (tamalluk) tetapi juga mencakup aspek pendidikan (tarbiyyah) dan pengembangan secara bertahap (tanmiyyah), sebagaimana terlihat dalam penggunaan linguistik Al-Qur'an dan teks-teks klasik[1]. Dalam kajian semantik Al-Qur'an, rabb sering dikaitkan dengan konsep ketuhanan yang holistik, meliputi penciptaan (khalq), pengaturan (tadbir), dan pemberian rezeki (rizq)[2].

Secara terminologis, Rububiyyah merupakan fondasi utama dalam teologi Islam (‘aqidah) yang menegaskan keesaan Allah dalam penciptaan dan pengaturan alam semesta (tawḥīd al-rubūbiyyah). Konsep ini membedakan Islam dari sistem kepercayaan lain dengan menolak segala bentuk penyekutuan (shirk) dalam otoritas ketuhanan. Ibn Taymiyyah, dalam Majmū‘ al-Fatāwā, menjelaskan bahwa Rububiyyah mencakup tiga dimensi utama: (1) al-khāliqiyyah (penciptaan), (2) al-milkiyyah (kepemilikan

mutlak), dan (3) al-tadbīr (pengaturan)[3]. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan:

"قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ"

(*Katakanlah: "Siapakah yang memberi rezeki dari langit dan bumi, atau siapakah yang kuasa menciptakan pendengaran dan penglihatan, dan yang mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup, dan siapakah yang mengatur segala urusan?" Mereka akan menjawab: "Allah." Maka katakanlah: "Mengapa kamu tidak bertakwa?") (QS Yūnus: 31*)[4]. Ayat ini menegaskan bahwa pengakuan manusia terhadap Rububiyyah Allah bersifat universal (fitri), bahkan oleh para penyembah berhala sekalipun. Hal ini diperkuat oleh hadis qudsi yang diriwayatkan oleh Muslim:

"يَا عِبَادِي، كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلَّا مَنْ أَطْعَمْتُهُ فَاسْتَطْعِمُونِي أُطْعِمْكُمْ"

("*Wahai hamba-Ku, semua kalian lapar kecuali yang Aku beri makan, maka mintalah makan kepada-Ku niscaya Aku berikan*")[5].

Dalam konteks filsafat Islam, konsep Rububiyyah juga berkaitan dengan argumen kosmologis (dalīl al-‘ināyah) yang dikemukakan oleh al-Ghazali dalam Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Ia berpendapat bahwa keteraturan alam (niẓām al-kaun) mustahil terjadi tanpa adanya pengatur yang Maha Bijaksana (ḥakīm)[6]. Lebih lanjut, Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Qur’an menekankan bahwa

Rububiyyah tidak sekadar doktrin teologis, tetapi juga basis etis untuk tanggung jawab manusia sebagai khalīfah (wakil Allah di bumi)[7].

Rububiyyah bukanlah konsep statis, melainkan dinamis menghubungkan ketuhanan dengan realitas empiris melalui tanda-tanda (āyāt) di alam semesta. Kajian lintas disiplin seperti teologi, filsafat, dan sains modern (misalnya, fine-tuning argument dalam kosmologi) semakin memperkuat relevansi konsep ini dalam dialog antara agama dan sains[8].

Dalil-dalil Rububiyah dalam Al-Qur'an dan Sunnah

Konsep Rubūbiyyah (Ketuhanan dalam aspek penciptaan, pengaturan, dan pemeliharaan) merupakan fundamental teologis dalam Islam yang secara gamblang diuraikan dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Al-Qur'an, sebagai wahyu final, tidak sekadar mendeklarasikan keesaan Allah sebagai Rabb al-'Ālamīn (Tuhan semesta alam), tetapi juga mendemonstrasikan argumen rasional dan sakral tentang hakikat Rubūbiyyah-Nya. Ayat-ayat seperti, *"Al-Ḥamdu lillāhi Rabbil-'Ālamīn"* ("Segala puji bagi Allah, Tuhan seluruh alam.") (QS. Al-Fātiḥah: 2)[9], dan *"Allāhu Khāliqu Kulli Syay'in wa Huwa 'alā Kulli Syay'in WaKīl"* ("Allah adalah Pencipta segala sesuatu dan Dia Maha Pemelihara atas segala sesuatu.") (QS. Az-Zumar: 62)[10], menyiratkan keberlanjutan fungsi Rubūbiyyah Allah dalam setiap aspek eksistensi mulai dari penciptaan alam semesta hingga regulasi hukum alam (sunan kawniyyah). Secara filologis, term Rabb mencakup otoritas mutlak dalam penciptaan (khalq), kepemilikan

(milk), pengaturan (tadbīr), dan pemberian rezeki (rizq)[11]. Karena itu, teks-teks Qur'ani tidak sekadar bersifat deklaratif, tetapi juga argumentatif. Misalnya, dalam Surah Al-A'rāf (7:54), Allah menantang klaim siapa pun selain Dia yang mampu mencipta, mengatur siang-malam, dan menahan langit tanpa tiang yang terlihat[12]. Pendekatan kosmologis ini dipadukan dengan argumen teleologis, seperti dalam Surah Al-Baqarah (2:164), yang mengajak manusia merenungkan sistem alam yang teratur sebagai bukti Rubūbiyyah-Nya[13].

Dalam Sunnah, penguatan konsep Rubūbiyyah ditemukan dalam ḥadīth Jibrīl, di mana Rasulullah menjelaskan bahwa iman pertama-tama bermula dari pengakuan bahwa "Allah adalah Rabb-mu" (HR. Muslim)[14]. Ini menunjukkan bahwa kesadaran Rubūbiyyah mendahului ritual ibadah, karena ia menjadi landasan epistemik dan ontologis Islam. Ibn Taymiyyah dalam Majmū' al-Fatāwā menegaskan bahwa tauhid Rubūbiyyah adalah fitrah manusia yang tidak terdistorsi oleh syirik[15].

Pendekatan komparatif dengan teks-teks Judeo-Kristen, seperti Genesis 1:1 *("In the beginning, God created the heavens and the earth"*), mengungkap perbedaan mendasar: Al-Qur'an tidak hanya menyatakan penciptaan, tetapi juga menekankan keberlanjutan pengaturan (tadbīr) Allah[16]. Sebaliknya, filsafat Barat modern seperti pandangan Deisme memisahkan Tuhan dari alam setelah penciptaan, suatu konsep yang bertentangan dengan doktrin Rubūbiyyah dalam Islam[17]. Lebih dalam lagi, tafsir kontemporer seperti karya Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbāh menjelaskan

bahwa Rubūbiyyah melingkupi ḥikmah (kebijaksanaan) di balik segala ketetapan ilahi, termasuk ujian dan takdir[18]. Hal ini selaras dengan ḥadīth: *"Allah menulis takdir segala makhluk 50.000 tahun sebelum menciptakan langit dan bumi."* (HR. Muslim)[19], yang mengisyaratkan integritas Rubūbiyyah dalam skema kosmik pra-eksistensi hingga eskatologi.

Dimensi Ketuhanan dalam Rububiyah

Konsep Rububiyah (الربوبية) dalam teologi Islam merujuk pada eksklusivitas Allah dalam menguasai, mengatur, dan memelihara alam semesta. Sebagai manifestasi ketuhanan yang mutlak, Rububiyah tidak sekadar menyatakan keberadaan Sang Pencipta, melainkan juga menegaskan otoritas-Nya yang tak terbantahkan dalam tiga dimensi fundamental: penciptaan (khalq), pemeliharaan (tadbīr), dan pengaturan (taṣrīf). Ketiga dimensi ini tidak hanya menjadi fondasi epistemologis dalam memahami relasi Tuhan-alam, tetapi juga memberikan kerangka ontologis yang menjelaskan keteraturan kosmos sebagai ekspresi kehendak ilahi[20].

a. Penciptaan (Khalq): Manifestasi Kehendak dari Ketiadaan

Dimensi pertama Rububiyah adalah penciptaan (khalq), yang menegaskan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu dari 'adam (ketiadaan) tanpa preseden atau bahan baku awal. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan, "Allah menciptakan segala sesuatu dan Dia memelihara segala sesuatu" (QS. Az-Zumar: 62)[21]. Ayat ini menegaskan bahwa penciptaan bukanlah proses evolutif yang bersifat imanen, melainkan tindakan supranatural yang melampaui

hukum kausalitas alamiah. Ibn Taymiyyah dalam Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql menekankan bahwa khalq merupakan bukti qudrah (kekuasaan) Allah yang tak terbatas, di mana keberadaan alam adalah konsekuensi langsung dari kehendak-Nya (masyī'ah)[22]. Lebih jauh, penciptaan tidak hanya bersifat fisikal, tetapi juga mencakup dimensi metafisik, seperti penciptaan hukum-hukum alam (sunan kawniyyah) yang menjadi dasar keteraturan kosmos[23].

b. Pemeliharaan (Tadbīr): Kelangsungan Eksistensi dan Rezeki

Dimensi kedua, tadbīr (pemeliharaan), menyiratkan kontinuitas intervensi ilahi dalam memastikan kelangsungan ciptaan. Allah tidak hanya menciptakan, tetapi juga "Yang mengatur segala urusan" (QS. Yunus: 31)[24]. Konsep ini mencakup pemberian rezeki (rizq), perlindungan, dan keseimbangan ekosistem yang semuanya berjalan di bawah pengawasan ilahi (muraqabah). Al-Ghazali dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn menjelaskan bahwa tadbīr adalah ekspresi rahmah (kasih sayang) Allah, di mana setiap makhluk dari partikel subatom hingga galaksi diberikan mekanisme bertahan hidup sesuai dengan hikmah-Nya[25]. Studi kosmologi kontemporer juga mengakui prinsip fine-tuning alam semesta, di mana konstanta fisika disesuaikan secara presisi untuk memungkinkan kehidupan, suatu fenomena yang selaras dengan doktrin tadbīr dalam Islam[26].

c. Pengaturan (Taṣrīf): Hukum, Takdir, dan Kedaulatan Ilahi

Dimensi terakhir, taṣrīf (pengaturan), menegaskan kendali Allah atas hukum alam, takdir (qadar), dan dinamika sejarah. Al-Qur'an menegaskan, "Dan tidak ada sesuatu pun melainkan di sisi Kami-lah khazanahnya; dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan

ukuran tertentu" (QS. Al-Hijr: 21)[27]. Ayat ini mengisyaratkan bahwa setiap fenomena mulai dari rotasi planet hingga nasib manusia tunduk pada ketetapan ilahi (taqdīr). Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah mengurai bahwa taṣrīf mencakup dua aspek: (1) pengaturan hukum alam yang tetap (sunnatullah al-kawniyyah) dan (2) intervensi khusus (khāriq lil-‘ādah) sebagai tanda kekuasaan-Nya[28]. Dalam konteks sains modern, prinsip determinisme kosmis (seperti dalam teori chaos) dapat dipandang sebagai pengejawantahan taṣrīf, di mana kompleksitas alam tetap terikat pada pola ilahi[29].

Ketiga dimensi Rububiyah khalq, tadbīr, dan taṣrīf membentuk suatu paradigma teologis yang holistik, di mana alam semesta bukanlah entitas yang otonom, melainkan bergantung sepenuhnya pada kehendak Allah. Integrasi ini tidak hanya relevan dalam diskusi teistik tradisional, tetapi juga berdialog dengan sains modern, khususnya dalam pertanyaan tentang asal-usul alam (cosmogony), keberlanjutan ekosistem, dan determinisme hukum fisika[30]. Dengan demikian, Rububiyah menjadi lensa yang memadukan epistemologi wahyu dan empirisisme, memperkuat fondasi tawḥīd sebagai prinsip utama dalam kosmologi Islam.

Sejarah Perkembangan Pemikiran Rububiyah dalam Teologi Islam Klasik

Konsep Rububiyah yakni kedaulatan mutlak Tuhan dalam penciptaan, pengaturan, dan pemeliharaan alam semesta merupakan salah satu pilar sentral dalam wacana teologi Islam

klasik. Perdebatan mengenai hakikat Rububiyah tidak hanya mencerminkan variasi pemikiran teologis tetapi juga memperlihatkan dinamika epistemologis yang melatarbelakanginya. Pemahaman tentang Rububiyah berkembang seiring dengan tantangan filosofis, interpretasi tekstual (Al-Qur'an dan Hadis), serta kebutuhan untuk merespons persoalan teodisi (keadilan ilahi). Tulisan ini menganalisis perkembangan historis pemikiran Rububiyah dalam tradisi Sunni (Al-Ash'ari dan Al-Maturidi), Mu'tazilah, serta respons Ahlus Sunnah, dengan mengeksplorasi basis argumen mereka dan implikasi teologisnya.

Al-Ash'ari (w. 936 M), sebagai pendiri mazhab Ash'ariyah, memposisikan Rububiyah sebagai manifestasi kekuasaan absolut Allah tanpa perlu pembenaran rasional yang bersifat kausatif. Bagi Ash'ari, segala kehendak Allah bersifat irradiational, artinya tidak terikat oleh logika manusia, termasuk dalam tindakan-Nya terhadap alam semesta[31]. Konsep ini didukung oleh argumen tekstual seperti QS. Al-An'am: 102, *"That is Allah, your Lord; there is no deity except Him, the Creator of all things"*[32], yang menegaskan monopoli Tuhan dalam penciptaan dan pengaturan. Sementara itu, Al-Maturidi (w. 944 M) meski sepakat dengan otoritas wahyu memberikan ruang lebih besar bagi akal dalam memahami Rububiyah. Dalam Kitab al-Tawhid, ia berargumen bahwa akal manusia dapat mengenali tanda-tanda Rububiyah melalui pengamatan alam (teleologis), meski wahyu tetap menjadi sumber utama[33]. Perbedaan ini mencerminkan spektrum epistemologis Sunni klasik, di mana Ash'ari

lebih skeptis terhadap kapasitas akal, sedangkan Maturidi bersifat lebih inklusif.

Berbeda dengan pendekatan Sunni, Mu'tazilah seperti Qadhi Abd al-Jabbar (w. 1025 M) memahami Rububiyah melalui prinsip keadilan ilahi (al-'adl). Bagi mereka, Tuhan wajib berbuat adil karena keadilan adalah sifat esensial-Nya[34]. Prinsip ini membawa implikasi bahwa Tuhan tidak mungkin menciptakan keburukan, sebab hal itu bertentangan dengan hikmah (hikmah) dan kemaslahatan (maslahah) dalam Rububiyah-Nya[35]. Argumentasi ini bertumpu pada QS. Al-Anbiya': 23, *"He is not questioned about what He does, but they will be questioned"*, yang menurut Mu'tazilah justru menunjukkan bahwa Tuhan tidak bertindak sewenang-wenang[36]. Namun, pandangan ini ditentang oleh Ash'ariyah dengan alasan bahwa pembatasan kehendak ilahi melalui rasio manusia mengurangi kemahakuasaan Tuhan.

Ahlus Sunnah, khususnya dalam tradisi Hanbali, menolak rasionalisasi ekstrem Mu'tazilah dengan berpegangan pada doktrin bi-la kayf (tanpa pertanyaan "bagaimana") dalam menyikapi Rububiyah[37]. Ibnu Taymiyyah (w. 1328 M) menegaskan bahwa Rububiyah harus dipahami secara tanzih (transendensi mutlak), sehingga seluruh sifat Tuhan bersifat qa'im bi-nafsihi (berdiri sendiri tanpa analogi insani)[38]. Kritik terhadap Mu'tazilah juga didasarkan pada Hadis Nabi: "Allah ada pada azal (keabadian awal), dan tidak ada sesuatu sebelum-Nya" (HR. Bukhari)[39], yang menunjukkan kemandirian Tuhan dari segala bentuk pembatasan rasional. Perdebatan seputar Rububiyah dalam teologi Islam klasik

merefleksikan ketegangan antara pendekatan tekstualis dan rasionalis, sekaligus memperlihatkan bagaimana konsep ketuhanan dikonstruksi sebagai respons terhadap tantangan zamannya. Analisis historis ini menunjukkan bahwa perbedaan mazhab bukan sekadar persoalan doktrinal, tetapi juga berkaitan dengan metode epistemologis yang digunakan apakah bersandar pada wahyu semata (Ash'ari), sintesis wahyu-akal (Maturidi), atau dominasi akal (Mu'tazilah). Pemahaman ini membuka ruang bagi kajian lebih lanjut tentang relevansi Rububiyah dalam wacana teologi kontemporer.

Tauhid Rububiyah sebagai Fondasi Akidah

Tauhid Rububiyah dalam Struktur Tauhid Tiga Dimensi

Kerangka epistemologis akidah Islam direduksi secara konvensional ke dalam tiga dimensi ontologis yang saling terkait dan berjenjang: Tauhid Rububiyyah (Pengakuan atas Keesaan Allah dalam Tindakan-Nya), Tauhid Uluhiyyah (Pengakuan atas Keesaan Allah dalam Ibadah kepada-Nya), dan Tauhid Asma' wa al-Sifat (Pengakuan atas Keesaan Allah dalam Nama dan Sifat-Nya). Klasifikasi tripartit ini, meskipun tidak secara eksplisit termaktub dalam formula tekstual Al-Qur'an atau Hadis, telah dikristalisasi melalui proses ijtihad ulama sebagai sebuah struktur pedagogis dan analitis untuk memetakan landasan keimanan secara sistematis dan komprehensif[40]. Dalam hierarki konseptual ini, Tauhid Rububiyyah berfungsi sebagai postulat epistemik primer dan fondasi yang indispensable; ia merupakan aksioma dasar yang darinya proposisi-

proposisi teologis lainnya bermula dan bergantung[41]. Esensi Tauhid Rububiyyah adalah pengakuan mutlak dan tanpa syarat bahwa Allah Subhanahu wa Ta'ala merupakan al-Khaliq (Sang Pencipta), al-Razzaq (Sang Pemberi Rezeki), al-Muhyi (Sang Pemberi Kehidupan), al-Mumit (Sang Pencabut Nyawa), dan Penguasa tunggal atas seluruh alam semesta (Rabb al-'Alamin). Pengakuan ini bersifat fitri, tertanam dalam kesadaran primordial (fitrah) setiap manusia, bahkan seperti yang diargumentasikan oleh para teolog, dapat dicapai melalui kontemplasi rasional atas keteraturan kosmos (dalil al-'Inayah)[42].

Narasi Al-Qur'an seringkali menyoroti aspek Rububiyyah ini sebagai pintu masuk dialogis untuk membimbing manusia menuju pengakuan yang lebih holistik. Allah berfirman: "Dan sungguh, jika kamu bertanya kepada mereka, 'Siapakah yang menciptakan langit dan bumi?' Pasti mereka akan menjawab, 'Semuanya diciptakan oleh Yang Mahaperkasa, Maha Mengetahui.'" (QS. Az-Zukhruf: 9)[43]. Ayat ini mengindikasikan sebuah realitas psikologis dan teologis bahwa pengakuan terhadap keesaan Pencipta telah terpatri dalam naluri manusia, termasuk pada kaum musyrikin Quraisy yang justru menolak Tauhid Uluhiyyah[44]. Namun, seperti ditegaskan oleh Ibn Taimiyyah, pengakuan terhadap Rububiyyah Allah saja tidak cukup untuk memasukkan seseorang ke dalam Islam; ia harus dilanjutkan dengan implementasi Tauhid Uluhiyyah, yaitu mempersembahkan seluruh bentuk ibadah secara eksklusif hanya kepada-Nya[45]. Dengan demikian, Tauhid Rububiyyah menjadi proposisi logis yang tak terbantahkan yang jika direnungkan secara mendalam harus

berimplikasi pada penerimaan otoritas uluhiyyah-Nya. Logikanya adalah: jika Dia saja yang mencipta, mengatur, dan memelihara, maka hanya Dia pula yang berhak disembah.

Posisi Tauhid Rububiyyah dalam arsitektur keimanan bersifat fundasional dan propedeutik. Ia adalah landasan (asas) yang menyangga bangunan (bina') Tauhid Uluhiyyah dan atap (siqaf) yang dilindungi oleh Tauhid Asma' wa al-Sifat[46]. Sebuah bangunan tidak akan bisa tegak tanpa fondasi yang kokoh, dan fondasi itu sendiri belum cukup tanpa dinding dan atap yang menyempurnakan fungsi bangunan tersebut. Dalam konteks dakwah, pemahaman akan Tauhid Rububiyyah sering menjadi titik tolak yang efektif, karena ia menyentuh kesadaran universal manusia tentang adanya Sang Pengatur tunggal di balik kompleksitas dan keteraturan alam semesta. Dari pengakuan intuitif atau rasional ini, langkah selanjutnya adalah membimbing individu untuk menyadari bahwa pengakuan tersebut menuntut konsekuensi logis berupa ketundukan total (islam) dan pemurnian ibadah (ikhlas) hanya kepada Pemilik Rububiyyah tersebut. Dengan kata lain, Tauhid Rububiyyah adalah pengakuan teoretis, sementara Tauhid Uluhiyyah adalah implementasi praktisnya[47]. Tanpa fondasi Rububiyyah yang kokoh, seluruh bangunan akidah menjadi rapuh dan rentan terhadap syirik, karena hilangnya kesadaran akan Satu-satunya Sumber segala kekuasaan dan kehendak di alam semesta.

Perbedaan dan Keterkaitan antara Rububiyah dan Uluhiyah

Konstruksi teologis dalam Islam bersandar pada fondasi yang sangat presisi dan mendalam, di mana dua konsep integral

Rububiyah dan Uluhiyah bukan hanya sekadar terminologi, melainkan representasi dari dua aspek keesaan Allah (Tawhid) yang berbeda namun tak terpisahkan. Memahami dialektika antara kedua konsep ini bukan hanya kunci untuk mengapresiasi keunikan dakwah para nabi, tetapi juga untuk menelusuri akar psikologis dan filosofis dari kesyirikan itu sendiri. Secara esensial, Rububiyah menempati ranah ontologis dan kosmologis, merujuk kepada kekuasaan mutlak Allah sebagai Pencipta, Penguasa, dan Pengatur segala urusan alam semesta[48]. Ini adalah pengakuan terhadap Allah dalam kapasitas-Nya sebagai Rabb al-'Alamin (Tuhan semesta alam), sebuah pengakuan yang bahkan, sebagaimana ditunjukkan oleh sejarah, diakui oleh banyak komunitas politeis[49]. Sementara itu, Uluhiyah bersifat teleologis dan soterologis, menegaskan hak eksklusif Allah untuk disembah, dituju, diharapkan, ditakuti, dan dicintai dengan penuh ketundukan[50]. Ia adalah konsekuensi logis dan imperatif dari pengakuan terhadap Rububiyah; jika Dia satu-satunya Pencipta dan Pemberi rezeki, maka secara epistemologis dan etis, hanya Dialah yang layak untuk menerima seluruh bentuk pendekatan diri (qurbah) dari ciptaan-Nya.

Perbedaan mendasar ini, sayangnya, sering kali terabaikan dalam kesadaran beragama yang bersifat superficial. Pengakuan terhadap Rububiyah semata adalah sebuah bentuk pengetahuan faktual atau pengakuan naluriah (fitri) terhadap realitas penciptaan, yang dapat dicapai melalui observasi rasional terhadap keteraturan kosmos[51]. Seorang musyrik Mekkah, misalnya, dapat menyaksikan hujan, kehidupan, dan kematian, lalu secara jujur mengakui bahwa di balik

semua itu ada kekuatan tertinggi yang mereka sebut ‘Allah’[52]. Namun, pengakuan ini terputus dari konsekuensi eksistensialnya. Mereka memproklamirkan Allah sebagai Rabb yang agung, tetapi pada saat yang sama mendirikan otonomi religious dengan mendedikasikan ritual, nadzar, dan penyembelihan kepada berhala-berhala yang diyakini sebagai perantara (shafa’ah) yang dapat mendekatkan mereka kepada-Nya[53]. Inilah yang dalam kosakata al-Qur'an disebut sebagai "mengambil pelindung-pelindung selain Allah"[54]. Dengan demikian, mereka terjebak dalam kontradiksi logika teologis yang fundamental: mengakui kekuasaan ontologis-Nya yang mutlak sambil menyangkal hak eksklusif-Nya atas penyembahan.

Keterkaitan antara Rububiyah dan Uluhiyah bersifat imperatif dan linier. Rububiyah adalah landasan (asas) yang membangun premis, sementara Uluhiyah adalah bangunan (bina’) yang menjadi konklusi wajib[55]. Sebuah pengakuan terhadap yang pertama yang tidak bermuara pada yang kedua adalah pengakuan yang mandul, cacat secara logika, dan tertolak secara syariat. Al-Qur’an dengan sangat cerdas mengurai kontradiksi ini melalui serangkaian pertanyaan retoris yang memaksa pendengarnya untuk menyelaraskan keyakinan dengan tindakan, seperti dalam firman-Nya, *"Katakanlah: 'Kepunyaan siapakah bumi ini, dan semua yang ada padanya, jika kamu mengetahui?' Mereka akan menjawab: 'Kepunyaan Allah.' Katakanlah: 'Maka apakah kamu tidak ingat?' Katakanlah: 'Siapakah Yang Empunya langit yang tujuh dan Yang Empunya 'Arsy yang besar?' Mereka akan menjawab: 'Kepunyaan*

Allah.' Katakanlah: 'Maka apakah kamu tidak bertakwa?'"[56]. Ayat-ayat semacam ini tidak dimaksudkan untuk menegaskan Rububiyah Allah sebab hal itu telah mereka akui tetapi untuk mendorong mereka menarik benang merah menuju pengakuan Uluhiyah-Nya. Inilah inti dakwah seluruh rasul, dari Nabi Nuh hingga Nabi Muhammad , yang seruannya senantiasa terpusat pada penyatuan kedua aspek ini: "*Sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain-Nya*"[57].

Pemilahan konseptual antara Rububiyah dan Uluhiyah bukanlah sekadar pembedaan akademis, melainkan sebuah pisau analitis yang tajam untuk membedakan antara keimanan yang sejati (iman) dengan bentuk-beta kepercayaan yang sesat (kufr dan shirk). Seorang mukmin adalah dia yang mengakui kedua-duanya secara utuh dan tidak terpisahkan, sementara seorang musyrik mengakui yang pertama tetapi menolak atau mengkompromikan yang kedua. Pemahaman yang komprehensif terhadap kedua istilah sentral ini adalah prasyarat untuk membangun tauhid yang murni (tawhid al-khalis), yang membersihkan hati dari ketergantungan kepada selain Allah sekaligus memurnikan seluruh amal perbuatan hanya untuk-Nya semata. Inilah esensi dari kalimat La ilaha illallah, yang pada hakikatnya adalah penolakan terhadap segala bentuk Uluhiyah palsu (nafy) sekaligus penetapan Uluhiyah yang haq hanya bagi Allah (itsbat)[58].

Peran Rububiyah dalam Pembentukan Worldview Islam

Fondasi Kosmologis dan Epistemologis Konsep Rububiyah, yang secara esensial merujuk pada pengakuan atas keesaan Allah SWT

dalam kekuasaan-Nya sebagai Pengatur, Pemelihara, dan Penguasa seluruh alam semesta, menempati posisi sentral dan determinan dalam membentuk arsitektur worldview Islam[59]. Worldview Islam (al-tasawwur al-islami) bukan sekadar kumpulan proposisi intelektual yang pasif, melainkan suatu kerangka komprehensif (framework) yang mengonstruksi cara seorang Muslim memandang, menafsirkan, dan berinteraksi dengan realitas[60]. Rububiyah berperan sebagai prinsip kosmologis utama yang menegaskan bahwa setiap fenomena, entitas, dan hukum yang berlaku di alam raya (kaun) merupakan manifestasi dari kehendak, ilmu, dan kebijaksanaan Allah Yang Maha Esa[61]. Kesadaran ini meniscayakan penolakan terhadap segala bentuk otonomi absolut entitas selain-Nya, sehingga realitas material dipandang tidak sebagai entitas yang berdiri sendiri (self-subsistent), melainkan sebagai jejak (atsar) dan tanda (ayah) yang mengarahkan pada Sang Pencipta[62].

Dampak Eksistensial dan Psikologis Implikasi paling mendalam dari internalisasi Rububiyah adalah lahirnya keyakinan eksistensial (al-yaqin al-wujudi) yang kokoh dan stabil. Seorang Muslim yang memahami dan menghayati Rububiyah akan memandang hidupnya tidak sebagai rentetan peristiwa acak yang absurd, melainkan sebagai narasi yang memiliki pengarang, tujuan, dan makna yang transenden[63]. Setiap suka dan duka, kemudahan dan kesulitan, dipahami sebagai bagian dari skenario Ilahi yang sarat dengan hikmah, ujian (ibtila'), dan kesempatan untuk berkembang secara spiritual. Pemahaman ini melahirkan sikap tawakal yang bukan

bentuk kepasifan, melainkan aktivitas dinamis: berusaha maksimal dengan segala potensi yang telah dianugerahkan Allah, seraya secara total menyerahkan hasil akhir kepada ketentuan (qadar) dan kebijaksanaan-Nya yang Maha Mengetahui[64]. Ketenangan batin (sakinah) pun menjadi konsekuensi alami, karena hati yang terpaut dengan Sang Pengatur segala urusan akan menemukan ketenteraman yang tidak tergoyahkan oleh fluktuasi keadaan duniawi[65].

Implikasi Praktis dan Orientasi Hidup Pada tingkat praksis, Rububiyah memberikan orientasi hidup yang jelas dan terarah. Ia berfungsi sebagai kompas moral dan etika yang mengarahkan seluruh tindakan manusia. Sebab, jika Allah adalah Pemelihara dan Pengatur yang Maha Bijaksana, maka aturan-aturan-Nya (yang termanifestasi dalam Syariah) pastilah merupakan panduan terbaik untuk mencapai kemaslahatan (maslahah) di dunia dan akhirat[66]. Setiap aktivitas, dari yang bersifat ritual hingga sosial-ekonomi, diupayakan untuk selaras dengan kehendak-Nya, sehingga seluruh hidup menjadi ibadah yang terintegrasi. Worldview yang dibentuk Rububiyah juga mendorong sikap bertanggung jawab sebagai khalifah di muka bumi. Manusia, dengan segala kebebasan yang diberikan, diminta untuk memakmurkan bumi sesuai dengan hukum-hukum Allah yang telah ditetapkan di dalamnya, bukan mengeksploitasinya secara serakah dan destruktif[67]. Dengan demikian, Rububiyah bukan hanya membentuk cara pandang (worldview) tetapi sekaligus menjadi pendorong bagi cara hidup

(way of life) yang integral, penuh makna, dan berorientasi pada keridhaan Ilahi.

Implikasi Pengingkaran Rububiyah dalam Sejarah Umat-Umat Terdahulu

Konsep Rubūbiyah (ketuhanan) Allah merupakan esensi fundamental dalam akidah Islam, yang menegaskan keesaan, kekuasaan, dan pengaturan mutlak Allah atas alam semesta[68]. Pengingkaran terhadap Rubūbiyah tidak hanya merupakan penyimpangan teologis, tetapi juga memicu disintegrasi sosial, moral, dan politik, sebagaimana tercermin dalam narasi Al-Qur'an tentang umat-umat terdahulu. Kaum 'Ād, Tsamūd, Fir'aun, dan lainnya menjadi bukti empiris bahwa penolakan terhadap Rubūbiyah berimplikasi pada kehancuran peradaban. Tulisan ini menganalisis implikasi pengingkaran Rubūbiyah secara multidimensi melalui pendekatan teks Qur'ani, teori sejarah Ibn Khaldūn, dan perspektif sosiologi agama Max Weber untuk mengungkap pola hubungan antara keimanan dan keberlangsungan peradaban.

Dalam teologi Islam, Rubūbiyah mencakup aspek penciptaan, penguasaan, dan pengaturan alam semesta oleh Allah (QS. Al-Fātiḥah: 2; QS. Al-An'ām: 102)[69]. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa pengakuan terhadap Rubūbiyah adalah prasyarat bagi tatanan sosial yang stabil, sebab ia menjadi dasar hukum, moral, dan keadilan[70]. Sebaliknya, pengingkaran terhadapnya seperti klaim ketuhanan Fir'aun (QS. Al-Nāzi'āt: 24) atau kesombongan kaum 'Ād

(QS. Al-Ḥāqqah: 6-8) menghancurkan keseimbangan kosmik dan sosial[71].

Teori ‘Asabiyyah (solidaritas sosial) Ibn Khaldūn menyatakan bahwa kehancuran suatu bangsa sering berawal dari degradasi nilai spiritual dan penyimpangan dari hukum ilahi[72]. Hal ini selaras dengan perspektif sosiolog Emile Durkheim yang melihat agama sebagai collective conscience (kesadaran kolektif) yang menjaga integrasi masyarakat[73]. Dengan demikian, penolakan Rubūbiyah bukan sekadar kesalahan individu, melainkan kegagalan sistemik yang menggerogoti peradaban.

Kaum ‘Ād digambarkan dalam QS. Al-A‘rāf: 69 sebagai bangsa yang memiliki kekuatan fisik dan teknologi (arsitektur tinggi), tetapi menolak seruan Nabi Hūd untuk menyembah Allah. Mereka terjebak dalam hubris (kesombongan) dan materialisme ekstrem[74]. Al-Qur’an menyatakan bahwa angin topan menghancurkan mereka sebagai hukuman (QS. Al-Ḥāqqah: 6), menunjukkan bahwa kemajuan materi tanpa landasan iman bersifat self-destructive.

Fir’aun merupakan simbol pengingkaran Rubūbiyah paling terkenal dengan klaim, "Ana rabbukum al-a‘lā" (Akulah tuhan tertinggimu) (QS. Al-Nāzi‘āt: 24)[75]. Menurut M. Quraish Shihab, sikap ini mencerminkan absolutisme politik yang menindas, di mana kekuasaan manusia menggantikan hukum ilahi[76]. Hukuman Allah terhadap Fir’aun (tenggelam di laut) menjadi peringatan bahwa tirani yang berbasis pada sekularisasi kekuasaan pasti binasa.

Tsamūd adalah bangsa yang mengingkari mukjizat Nabi Ṣāliḥ (unta betina) dan justru membunuhnya (QS. Al-Shams: 11-14)[77].

Tindakan ini merefleksikan krisis moral ekstrem penghancuran simbol rahmat Allah. Konsekuensinya, gempa dahsyat memusnahkan mereka (QS. Al-A‘rāf: 78), menunjukkan korelasi antara kejahatan kolektif dan kehancuran geososiologis.

Krisis Peradaban Modern

Dalam perjalanan sejarah peradaban manusia, pengingkaran terhadap rubūbiyah konsep ketuhanan yang meliputi penguasaan, pengaturan, penciptaan, dan kepemeliharaan alam semesta oleh Allah SWT senantiasa menjadi akar dari kehancuran sosial, politik, ekonomi, dan moral. Fenomena ini tidak terbatas pada ekspresi klasik seperti penyembahan berhala atau inkarnasi dewata, melainkan dalam bentuk yang lebih kompleks dan menyusup dalam tatanan kehidupan modern: sekularisme, materialisme, dan ketidakadilan struktural. Dalam pandangan ilmu-ilmu keislaman, rubūbiyah bukan semata atribut teologis, tetapi fondasi ontologis dan kosmologis yang menentukan relasi antara manusia, Tuhan, dan alam semesta. Ketika relasi ini terputus atau dieksploitasi secara selektif, keruntuhan peradaban menjadi bukan sekadar kemungkinan, melainkan keniscayaan sejarah. Studi terhadap narasi-narasi kehancuran umat terdahulu dalam Al-Qur’an kaum ‘Ād, Tsamūd, dan Fir’aun menunjukkan pola yang sistematis: mereka semua mengingkari rubūbiyah, bukan dengan penolakan eksplisit terhadap keberadaan Tuhan, melainkan dengan meniadakan otoritas-Nya dalam ranah publik, ekonomi, dan politik. Pola serupa kini tampak dalam bentuk modernitas yang

menempatkan manusia sebagai pusat segala tatanan, sejalan dengan tesis Max Weber tentang entzauberung der welt (demejikalisasi dunia), di mana dunia dikosongkan dari dimensi sakral dan kehidupan dipraktikkan secara rasional-instrumental tanpa rujukan pada transendensi [78].

Sekularisme radikal, sebagai manifestasi pengingkaran terhadap rubūbiyah, bukan hanya memisahkan agama dari negara, tetapi secara filosofis meniadakan otoritas ilahi dalam pembentukan nilai dan hukum. Weber, dalam The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, menunjukkan bagaimana rasionalisasi dunia modern memproduksi etos kerja yang terlepas dari motivasi transenden, mengarah pada kapitalisasi nilai-nilai moral dan pengosongan makna spiritual dari aktivitas sosial [79]. Namun ironisnya, meskipun dimulai dari etos agama Protestan, modernitas sekular justru menghasilkan sistem yang mengecualikan agama dari ruang publik. Dalam konteks ini, sekularisme bukanlah netralitas, melainkan ideologi yang menegaskan otonomi manusia dari kewajiban terhadap Tuhan. Dalam perspektif Al-Qur'an, ini mencerminkan istikbār (kesombongan) terhadap rubūbiyah, sebagaimana dikisahkan dalam kehancuran Fir'aun yang menyatakan dirinya sebagai ilāh (tuhan) selain Allah (QS. Al-A'rāf: 127-129). Pengingkaran Fir'aun bukan pada keberadaan Tuhan, tetapi pada kedaulatan-Nya dalam tatanan kekuasaan dan hukum. Demikian pula, negara-negara modern yang membangun sistem hukum tanpa merujuk pada prinsip-prinsip ilahi seperti keadilan, keseimbangan, dan tanggung jawab moral berada dalam posisi analog dengan

Fir’aun: mereka membangun menara teknokrasi di atas fondasi keangkuhan epistemik.

Materialisme kapitalistik, sementara itu, mencerminkan distorsi nilai yang lebih dalam. Dalam QS. Al-Takāthur: 1-2, Allah berfirman: “Bermegah-megahan telah melalaikan kamu, hingga kamu masuk ke dalam kubur.” Ayat ini menyentuh esensi krisis peradaban modern: pencarian kekayaan, status, dan konsumsi berlebihan yang menjadi telos kehidupan, menggantikan tujuan spiritual. Karl Marx memang mengkritik kapitalisme dari sisi eksploitasi kelas, tetapi Al-Qur’an menyerang akar spiritualnya yakni penggantian ma‘rifatullāh dengan ma‘rifat al-māl (pengetahuan terhadap harta). Dalam peradaban yang hiper-kapitalis, manusia tidak lagi diukur dari ketaqwaannya, melainkan dari jejak digitalnya, jumlah asetnya, atau konsumsi simboliknya. Ini merupakan bentuk penyembahan terhadap berhala zaman baru: pasar, merek, dan pertumbuhan ekonomi tanpa batas. Ibn Khaldūn, dalam Muqaddimah-nya, menjelaskan bahwa kehancuran peradaban sering dimulai dari kemerosotan ‘aṣabiyyah (solidaritas sosial) yang digantikan oleh individualisme dan eksploitasi [80]. Namun, di era kapitalisme global, ‘aṣabiyyah bahkan telah digantikan oleh al-‘aṣabiyyah al-istihlākiyyah solidaritas berdasarkan konsumsi, bukan nilai atau keadilan. Ketika sistem hukum dan kebijakan publik dirancang untuk melindungi akumulasi modal, bukan keadilan sosial, maka rubūbiyah secara praktis dikesampingkan, karena tatanan hukum yang adil dalam Islam haruslah berakar pada maqāṣid al-sharī‘ah:

perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta dengan Allah sebagai sumber dan penjaga keseimbangan [81].

Runtuhnya keadilan sosial, sebagaimana diingatkan Ibn Khaldūn, adalah gejala terminal dari peradaban yang telah kehilangan hubungan dengan prinsip rubūbiyah. Ia menyatakan bahwa kekuasaan yang tidak didasarkan pada moral dan keadilan akan runtuh karena kehilangan legitimasi historis [82]. Dalam konteks modern, sistem hukum yang otonom dari nilai ketuhanan bahkan yang disebut "demokratis" sering kali menjadi instrumen legitimasi ketidakadilan struktural. Hukum menjadi alat kekuasaan mayoritas atau elit ekonomi, bukan wahana realisasi 'adl (keadilan ilahi). Di sinilah Al-Qur'an menawarkan solusi yang bukan sekadar retoris, melainkan transformasional: "Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah nasib suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada dalam diri mereka sendiri." (QS. Al-Ra'd: 11). Ayat ini menegaskan prinsip tadbīr dhat al-nafs transformasi diri sebagai syarat perubahan sosial. Dalam kerangka doktrinal, taqwā bukan hanya ketaatan individual, tetapi conscience collective yang mampu menyeimbangkan antara kebebasan dan tanggung jawab, antara hak dan kewajiban, antara duniawi dan ukhrawi. Taqwā adalah sistem pengendali internal yang mencegah manusia dari menyalahgunakan akal, harta, dan kekuasaan sehingga menjadi ḥujjah (argumen sahih) atas dirinya sendiri di hadapan Allah [83].

Pelajaran dari umat terdahulu, karenanya, bukan sekadar narasi moralistik, melainkan model analitik peradaban. Kaum 'Ād yang hancur karena kesombongan teknologi (QS. Al-Fajr: 6-8), Tsamūd

yang dihancurkan karena kezaliman meskipun mereka mampu memahat gunung (QS. Al-Shām: 9), dan Fir'aun dengan kekuasaan mutlak semuanya mengingkari rubūbiyah bukan dengan ateisme eksplisit, tetapi dengan meniadakan otoritas moral dan kosmik Tuhan dalam kehidupan sosial. Masyarakat modern, dengan segala kecanggihannya, berada dalam posisi serupa: dengan teknologi AI, kapitalisasi data pribadi, dan hukum yang dapat "dibeli", manusia kembali menyusun menara Babel versi digital tanpa memperhitungkan ḥudūd Allāh (batas-batas ilahi). Di tengah krisis iklim, ketimpangan ekonomi, dan krisis makna, satu-satunya jalan keluar adalah kembali kepada taqwā bukan dalam versi ritualistik yang terkurung dalam masjid, tetapi dalam bentuk epistemologi baru yang mengintegrasikan iman, ilmu, dan keadilan sosial.

Integrasi iman, hukum, dan moral adalah kunci sustainability peradaban. Iman memberi visi, hukum memberi struktur, dan moral memberi jiwa. Tanpa integrasi ini, peradaban akan beroperasi seperti mesin tanpa arah efisien, tetapi destruktif. Sejarah membuktikan bahwa peradaban yang mengabaikan rubūbiyah akan runtuh, bukan karena kekurangan sumber daya, tetapi karena kehilangan arah moral dan spiritualnya. Masyarakat modern, oleh karena itu, harus membangun counter-epistemology terhadap arus sekular-materialistik: sebuah kosmologi yang mengakui Allah sebagai ar-Rabb al-'Ālamīn, yang mengatur alam, sejarah, dan hati manusia. Hanya dengan kembali kepada tawḥīd rubūbiyyah secara komprehensif dalam ekonomi, politik, hukum, dan budaya manusia

dapat menghindari nasib yang sama dengan umat-umat terdahulu. Taqwā, dalam hal ini, bukanlah kata, tetapi program peradaban.

Keterkaitan Rububiyah dengan Uluhiyah dan Asma wa Sifat
Rububiyah dan Pengesaan dalam Perbuatan Allah

Konsep Rububiyah dalam teologi Islam menyajikan fondasi epistemologis yang tidak hanya mendefinisikan esensi ketuhanan tetapi juga menjalin hubungan simbiosis yang tak terpisahkan dengan konsep Uluhiyah (penyembahan) dan Asma wa Sifat (nama-nama dan sifat-sifat Allah). Trilogi aqidah ini membentuk suatu kesatuan ontologis yang koheren, di mana pemahaman terhadap satu unsur secara niscaya memandu dan menguatkan pemahaman terhadap dua unsur lainnya. Rububiyah, yang menegaskan keesaan Allah dalam perbuatan-Nya (Tawhid al-Af'al), berfungsi sebagai bukti rasional dan empiris yang tak terbantahkan yang mengarahkan logika manusia pada kemestian pengesaan dalam penyembahan (Uluhiyah) sekaligus merefleksikan kesempurnaan zat dan sifat-Nya (Asma wa Sifat)[84].

Konsep Rububiyah secara fundamental meniscayakan pengakuan mutlak bahwa otoritas tertinggi atas segala perbuatan kosmik seperti penciptaan (al-khalq), pemberian rezeki (ar-rizq), pengaturan hukum alam (tadbir), dan penetapan takdir (taqdir) adalah hak prerogatif Allah semata. Dalam kerangka metafisika Islam, klaim ini bukan sekadar deklarasi teologis, melainkan sebuah postulat yang didukung oleh observasi terhadap keteraturan dan kompleksitas alam semesta (cosmos). Setiap fenomena di langit dan

bumi, dari orbit planet yang teratur hingga siklus biologis yang rumit, beroperasi di bawah suatu sistem hukum yang kohesif dan konsisten. Kekohesifan ini mustahil dihasilkan dari multi-sumber otoritas yang saling bersaing; ia dengan jelas menunjuk pada satu Sumber Tunggal, satu Akal Pengatur (al-Mudabbir) yang Maha Esa[85]. Oleh karena itu, pengesaan dalam perbuatan Allah (Tawhid ar-Rububiyah) menjadi aksioma pertama yang dapat dibuktikan secara filosofis dan ilmiah, membedakan Sang Pencipta (Al-Khaliq) dari segala sesuatu yang diciptakan (makhluq) yang pada hakikatnya tunduk dan diatur oleh hukum-hukum-Nya[86].

Konsekuensi logis dari pengakuan terhadap Rububiyahullah ini adalah kemestian untuk tunduk dalam Uluhiyah. Akal yang sehat, setelah menerima premis bahwa hanya Allah yang mencipta, memberi rezeki, dan mengatur alam semesta, tidak dapat secara konsisten menyimpulkan bahwa penyembahan yang merupakan puncak dari ketundukan dan pengakuan akan kebutuhan boleh dialihkan kepada selain-Nya. Sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an, "Katakanlah (Muhammad), ‘Segala puji bagi Allah, dan salam sejahtera atas hamba-hamba-Nya yang dipilih-Nya. Apakah Allah yang lebih baik, ataukah apa yang mereka persekutukan dengan Dia?’" (QS an-Naml: 59). Ayat ini menyodorkan pertanyaan retoris yang memicu kontemplasi mendalam: jika suatu entitas tidak memiliki andil sedikit pun dalam rububiyah, yakni tidak mampu mencipta, memberi rezeki, atau mengatur, maka atas dasar apa ia layak menerima ibadah, yang merupakan pengakuan atas semua otoritas tersebut?[87] Dengan demikian, Rububiyah bertindak

sebagai jalan intelektual (sabil al-'aql) yang mengantarkan manusia secara inevitabel kepada pintu Uluhiyah.

Lebih jauh, perbuatan-perbuatan Allah yang termanifestasi dalam alam semesta ini merupakan cerminan nyata dari Asma wa Sifat-Nya yang agung. Setiap tindakan penciptaan merupakan tajalli (manifestasi) dari nama-Nya Al-Khaliq (Maha Pencipta); pemberian rezeki yang tak putus-putusnya merefleksikan Ar-Razzaq (Maha Pemberi Rezeki); keteraturan hukum alam menunjukkan kebijaksanaan (Al-Hakim) dan ilmu-Nya (Al-'Alim) yang meliputi segala sesuatu; sementara pengaturan takdir menyingkap sifat-sifat Al-Qadir (Maha Kuasa) dan Al-Murid (Maha Berkehendak)[88]. Oleh karena itu, mempelajari Rububiyah melalui tadabbur alam (merenungi ciptaan) pada hakikatnya adalah mempelajari Asma wa Sifat Allah dalam bentuknya yang teramati (observable form). Pemahaman ini menguatkan keyakinan (iman) dan menjadikannya bukan sekadar dogma, melainkan sebuah pengetahuan yang hidup, dinamis, dan terus berevolusi seiring dengan kemajuan sains manusia dalam mengungkap rahasia alam[89].

Dalam konteks ini, keterkaitan yang erat antara Rububiyah, Uluhiyah, dan Asma wa Sifat menciptakan sebuah sistem teologis yang kokoh, rasional, dan memuaskan akal serta jiwa. Pengesaan dalam perbuatan Allah adalah dasar yang membuka pintu bagi pengesaan dalam ibadah, sementara keduanya menemukan makna dan konteksnya yang paling dalam melalui pemahaman akan nama-nama dan sifat-sifat Allah yang mulia. Inilah kesatuan tauhid yang utuh, yang menjadikan alam semesta sebagai ayat kauniyah (tanda-

tanda yang tercipta) yang senantiasa menyeru manusia untuk mengakui keesaan Penciptanya dan hanya menyembah kepada-Nya.

Uluhiyah sebagai Pengesaan dalam Ibadah

Dalam arsitektur teologi Islam, Tauhid Uluhiyyah (التوحيد الألوهية) menempati posisi bukan hanya sentral, tetapi juga klimaktik sebagai realisasi praktis dan eksistensial dari tesis metafisika yang diawali oleh Tauhid Rububiyyah (التوحيد الربوبية). Jika Rububiyyah menghimpun pengakuan intelektual terhadap eksistensi dan keagungan ilahi dalam dimensi penciptaan, pemeliharaan, dan pengaturan alam semesta (رب العالمين), maka Uluhiyyah merepresentasikan respons moral dan spiritual manusia terhadap realitas tersebut: ketundukan total, penghambaan murni, dan penyerahan eksistensial yang eksklusif kepada Allah semata [90]. Dalam terminologi filosofis, Uluhiyyah merupakan konsekuensi aksiologis dari Rububiyyah sebuah transformasi dari episteme (pengetahuan) menuju praxis (amal), dari keyakinan kognitif (iqrār bil-qalb) menjadi pengabdian fisio-metafisis (iqrār bil-jawāriḥ) [91]. Proses ini bukanlah tindakan mekanis, melainkan kristalisasi kesadaran yang menyatukan niat, perbuatan, dan tujuan dalam satu arah vertikal yang disebut taqwa (kesadaran ilahi) [92].

Secara struktural, kedua aspek tauhid ini tidak saling terlepas, melainkan berada dalam hubungan dialektis. Rububiyyah menyediakan fondasi ontologis: keyakinan bahwa Allah adalah satu-satunya Zat yang memiliki kuasa mutlak atas eksistensi, gerak, dan keberlangsungan alam raya. Ini adalah taḥqīq al-wujūd

(pembenaran eksistensi ilahi), sebuah fakta kosmologis yang bahkan diakui oleh kelompok mushrik dalam konteks dialog Qur'ani. Sebagaimana difirmankan dalam Surah Luqman (31: 25): وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ "*Dan sungguh, jika kamu bertanya kepada mereka, 'Siapa yang menciptakan langit dan bumi?' Niscaya mereka menjawab, 'Allah.'*" [93]. Namun, pengakuan semacam ini bersifat deskriptif dan epistemis, tidak mengandung imperatif moral. Ia tidak menjamin keikhlasan, ketaatan, atau penghambaan. Dalam kerangka ini, Uluhiyyah muncul sebagai dimensi aplikatif ia adalah amr 'ibādī (perintah beribadah), yang menuntut tidak hanya pengakuan intelektual, tetapi juga penyerahan eksistensial [94].

Definisi ibadah dalam pandangan para ulama klasik, khususnya Ibnu Taimiyah, tidak terbatas pada ritual formal seperti shalat, zakat, puasa, dan haji. Ibadah mencakup keseluruhan spektrum tindakan manusia baik yang tampak (zāhir) maupun yang tersembunyi (bātin) yang dilakukan karena cinta dan keridhaan Allah. Dalam Majmū' al-Fatāwā, Ibnu Taimiyah menyatakan: "العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة" "*Ibadah adalah istilah komprehensif yang mencakup semua perkataan dan perbuatan, yang lahir maupun batin, yang dicintai dan diridhai Allah*" [95]. Cakupan ini mengimplikasikan bahwa niat, cinta (mahabbah), takut (khawf), harap (rajā'), tawakal (tawakkul), dan bahkan meminta pertolongan (istighātsah) hanyalah sah apabila ditujukan kepada Allah semata. Maka, ketika seseorang takut kepada manusia lebih dari takut kepada Allah, atau berharap dari makhluk lebih dari berharap kepada Sang Pencipta, telah terjadi

infeksi syirik yang menodai kemurnian Uluhiyyah [96]. Syirik dalam bentuk pengalihan ibadah kepada selain Allah, baik secara eksplisit (menyembah berhala) maupun implisit (mengagungkan ideologi, tokoh, atau hawa nafsu), merupakan dosa paling besar (al-kabīrah al-kubrā) menurut Al-Qur'an. Allah berfirman: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ *"Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa mempersekutukan-Nya, dan Dia mengampuni dosa selain itu bagi siapa yang dikehendaki-Nya"* (QS. An-Nisa': 48) [97]. Keberatan teologis terhadap syirik bukan berasal dari etika formal belaka, melainkan dari kerusakan ontologis yang ditimbulkannya: distorsi hubungan antara hamba dan Tuhan, antara ketergantungan (faqr) dan kemutlakan (ghinā). Dalam perspektif sufistik, syirik dalam niat adalah bentuk paling halus dari penyimpangan, yang menyebabkan amal menjadi sia-sia di akhirat, meskipun secara lahiriah tampak saleh [98].

Salah satu bentuk syirik yang paling berbahaya dalam masyarakat modern adalah riya' (pamer) dalam ibadah, yang oleh Nabi Muhammad disebut sebagai al-shirk al-asghar (syirik kecil). Dalam riwayat Ahmad, beliau bersabda: "أَخْوَفُ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ الشِّرْكُ الْأَصْغَرُ" "Sesuatu yang paling aku khawatirkan menimpa kalian adalah syirik kecil." Para sahabat bertanya, "Apa itu, ya Rasulullah?" Beliau menjawab, "الرِّيَاءُ" [99]. Riya' mengikis ikhlāṣ, yaitu kemurnian niat yang merupakan tiang utama Uluhiyyah. Ketika ibadah dilakukan untuk mencari pujian manusia, meskipun dengan mengucap kalimat tauhid, maka substansinya telah hancur. Dalam logika sufisme, amal tanpa ikhlāṣ seperti tubuh tanpa ruh ia eksis secara fisik, tetapi mati

secara spiritual [100]. Namun, dalam kedalaman Uluhiyyah terdapat juga transendensi makna hidup. Sebab, ketika seluruh aktivitas manusia diniatkan sebagai ibadah, maka batas antara yang sakral dan profan runtuh. Dalam kerangka ini, makan bukan sekadar memenuhi hasrat biologis, tetapi bisa menjadi ibadah jika dimaksudkan untuk menjaga kesehatan demi beribadah kepada Allah. Tidur, bekerja, belajar, bahkan bernegosiasi dalam perdagangan, dapat diangkat nilainya menjadi ‘ibādah mu‘āmalah selama didasari niat yang lurus dan sesuai dengan syariat [101]. Ibn al-Qayyim dalam Madārij as-Sālikīn menyebutkan bahwa “orang yang memperbaiki niatnya dalam aktivitas dunianya, maka dunianya menjadi ibadah, dan akhiratnya menjadi pahala” [102]. Fenomena ini menunjukkan bahwa Islam tidak mengenal dikotomi radikal antara dunia dan akhirat, melainkan menawarkan integrasi total antara eksistensi dan penghambaan.

Tauhid Uluhiyyah bukanlah sekadar doktrin teologis yang hidup dalam ruang akademik atau ritual keagamaan semata. Ia adalah prinsip unifikasi eksistensial sebuah meta-paradigma yang mengorganisasi seluruh kehidupan manusia di bawah satu arah: li-wajhi Allāh (untuk menghadap wajah Allah). Ia mengubah ‘ibādah dari konsep ritual menjadi state of being, yaitu keadaan eksistensial yang terus-menerus sadar akan kehadiran dan kehendak ilahi [103]. Dalam perspektif ini, manusia bukan hanya ‘abd (hamba) di saat shalat, tetapi ‘abd dalam seluruh perjalanan hidupnya. Inilah yang membedakan konsepsi ibadah dalam Islam dari agama-agama monoteistik lainnya, di mana ketaatan sering kali dikotakkan dalam

institusi keagamaan tertentu, sementara ruang publik dan kehidupan pribadi dipisahkan dari dimensi sakral [104].

Uluhiyyah adalah aktualisasi dari Rububiyyah jembatan yang menghubungkan keyakinan dengan amal, teori dengan praksis, dan metafisika dengan moralitas. Ia adalah bentuk tertinggi pengesaan dalam ibadah, yang memurnikan manusia dari penghambaan kepada thaghut (kekuatan tiran, nafsu, atau sistem yang menentang kehendak ilahi) dan mengembalikannya pada fitrah hanifiyyah–muslimah. Dalam konteks kontemporer, pemahaman yang mendalam tentang Uluhiyyah menjadi sangat relevan, mengingat arus globalisasi, kapitalisme, dan individualisme sekuler telah menciptakan bentuk-bentuk syirik baru yang lebih halus: pemujaan terhadap uang, popularitas, ilmu tanpa nilai, dan sistem yang mendikte kehidupan manusia secara otoriter [105]. Maka, pembaruan pemahaman tentang Uluhiyyah bukan hanya tugas teologis, tetapi juga agenda pembebasan eksistensial bagi umat manusia. Ia adalah da‘wah tauhid yang abadi: kembali kepada satu Tuhan, satu tujuan, dan satu kehendak Allah semata.

Asma wa Sifat sebagai Aspek Epistemologis Rububiyah

Pemahaman manusia terhadap realitas ketuhanan khususnya dalam konteks rubūbiyyah, yakni kedudukan Allah sebagai Tuhan yang Maha Mencipta, Mengatur, dan Memelihara seluruh alam semesta bukanlah hasil dari suatu proses deduksi rasional murni yang dapat dicapai secara autarkis oleh akal manusia. Dalam perspektif Islam, rubūbiyyah tidak hanya merupakan objek teologis, melainkan realitas metafisik yang mendasari seluruh struktur

keberadaan (wujūd) dan menjadi fondasi dari suatu sistem epistemologis yang unik. Akal manusia, meskipun diberkahi kapasitas reflektif dan analitik, secara inheren terbatas dalam menjangkau hakikat ilahiah tanpa intervensi wahyu sebagai sumber ilmu yang transenden. Dalam konteks inilah, Asmā' wa Ṣifāt Allāh Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi muncul bukan semata sebagai aspek leksikal atau retoris dalam teologi Islam, melainkan sebagai konstituen epistemik yang esensial dalam proses maʿrifatullāh (pengenalan terhadap Allah)[106]. Asmā' wa Ṣifāt, oleh karenanya, harus dipahami sebagai jembatan antara ghayb (alam yang tidak terjangkau panca indera) dan shahādah (alam yang dapat diamati), serta sebagai instrumen yang memungkinkan pengalaman teologis yang komprehensif, mulai dari pemahaman konseptual hingga pengamalan spiritual.

Secara teoritis, Asmā' wa Ṣifāt memainkan peran sebagai antitesis kritis terhadap dominasi akal spekulatif (al-ʿaql al-ẓannī atau al-ʿaql al-naẓarī) yang dalam tradisi filsafat Barat sering kali diasumsikan mampu menjangkau hakikat ilahiah secara otonom. Namun, dalam wacana teologis Islam, khususnya dalam kerangka pemikiran Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʿah, terdapat batasan epistemologis yang tegas terhadap kapasitas akal manusia tanpa wahyu. Al-Imām al-Ghazālī (w. 505 H), dalam karyanya al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād, secara eksplisit menegaskan bahwa pemahaman tentang sifat-sifat Allah harus dibangun di atas dua pilar: naql (wahyu yang otentik) dan ʿaql (akal sehat yang tidak menyalahi dalil). Ia mengingatkan agar umat Islam menghindari dua ekstrem: tasybīh

(menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya) dan taʿṭīl (menafikan sifat Allah secara literal akibat ketakmampuan rasional untuk menjangkau-Nya). Al-Ghazālī menekankan bahwa sifat-sifat seperti al-ʿIlm (Yang Maha Mengetahui), al-Ḥayy (Yang Maha Hidup), dan al-Samīʿ wa al-Baṣīr (Yang Maha Mendengar dan Melihat) harus diyakini bilā kayf tanpa menanyakan bagaimana (how) karena hakikat sifat-sifat tersebut tidak dapat diukur dengan parameter eksperien makhluk[107]. Pendekatan ini bukanlah bentuk anti-intelektualisme, melainkan kritik epistemologis yang menegaskan batas-batas pengetahuan manusia dan memposisikan wahyu sebagai sumber primer yang valid dan otoritatif.

Sementara itu, Al-Qur'an secara tegas menempatkan Asmā' wa Ṣifāt sebagai alat komunikasi ilahi yang sekaligus menjadi medium pengetahuan dan ibadah. Dalam surah al-Aʿrāf ayat 180, Allah berfirman: *"Wa li-llāhi al-asmā'u al-ḥusnā fa-dʿūhu bihā"* "Dan bagi Allah asma' al-ḥusnā, maka berdoalah kepada-Nya dengan menyebut nama-nama itu"[108]. Kalimat ini tidak hanya bersifat dekretif-religius, tetapi mengandung dimensi epistemologis yang mendalam. Penyebutan asma' al-ḥusnā bukanlah ritual verbal belaka, melainkan bentuk internalisasi pemahaman teologis yang berdampak pada konstruksi moral, kosmologis, dan eksistensial manusia. Sebagai contoh, ketika seseorang berdoa dengan menyebut nama al-Raḥmān, ia secara sadar mengaktifkan kesadaran akan sifat kasih sayang ilahiah yang universal dan tak terbatas, sekaligus merenungkan bagaimana kasih sayang itu terealisasi dalam bentuk rizki, kesehatan, dan kelestarian alam.

Demikian pula, ketika seseorang mengakui Allah sebagai al-ʿAdl (Yang Maha Adil), ia mengembangkan kesadaran akan dasar-dasar moralitas, keadilan sosial, dan tanggung jawab akhirat. Dalam studi teodise penjelasan atas eksistensi penderitaan dalam dunia yang diperintah oleh Tuhan yang mahaadil konsep al-ʿAdl tidak hanya menjadi justifikasi teoritis, tetapi landasan bagi penerimaan qadar dan penguatan psikospiritual manusia di tengah ujian hidup[109].

Dalam konteks ilmu pengetahuan kontemporer, relevansi Asmā' wa Ṣifāt justru semakin menonjol, terutama ketika Islam ditantang untuk menawarkan paradigma epistemologis yang holistik. Muḥammad Naẓīr al-Aẓamī menegaskan bahwa Asmā' wa Ṣifāt membentuk paradigma epistemologis integral yang menghubungkan pengetahuan metafisis dengan pengetahuan empiris. Karena sifat-sifat ilahiah seperti al-Ḥakīm (Yang Maha Bijaksana) dan al-Khāliq (Yang Maha Pencipta) diyakini dalam tradisi Islam sebagai realitas ontologis, maka mereka menjadi kerangka hermeneutis dalam membaca alam semesta. Alam bukanlah entitas acak atau produk kebetulan belaka, melainkan ayat (tanda) yang menunjukkan ḥikmah (kebijaksanaan ilahiah) dalam struktur hukum fisika, keseimbangan ekosistem, dan kompleksitas biologis[110]. Karenanya, penelitian ilmiah dalam tradisi Islam bukan sekadar usaha empiris, tetapi bentuk tadabbur (renungan) terhadap ciptaan Allah, sebagaimana 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. Al-Baqarah: 164). Sifat al-Ḥakīm memotivasi ilmuwan Muslim untuk

tidak hanya mengukur gejala alam, tetapi juga merenungkan tujuan (maqṣad) di baliknya, sementara al-Khāliq memperkuat pandangan teleologis bahwa alam semesta memiliki tujuan (ghāyah), bukan sekadar proses mekanistik tanpa makna.

Asmā' wa Ṣifāt bukan hanya memiliki dimensi dogmatik, tetapi juga epistemologis-strategis yang memungkinkan integrasi antara agama, filsafat, dan sains dalam kerangka Islam. Mereka menolak dikotomi kartesian antara subjek dan objek, serta menolak reduksionisme ilmiah yang mengabaikan dimensi makna dan tujuan. Dalam pandangan teologis Islam, setiap sifat ilahiah mengandung muqāraṣat maʿrifī implikasi-implikasi pengetahuan yang membentuk cara pandang (worldview) umat Islam terhadap realitas. Sebagai contoh, sifat al-Razzāq (Yang Maha Pemberi Rezeki) tidak hanya diyakini dalam ibadah, tetapi juga membentuk etos ekonomi yang mengedepankan keadilan, syukur, dan kepercayaan kepada Allah di tengah ketidakpastian ekonomi. Begitu pula, sifat al-Samad (tempat bergantung segala sesuatu) menghadirkan konsep ketergantungan eksistensial manusia, yang menolak individualisme modern yang sekular dan antroposentris.

Asmā' wa Ṣifāt harus dipandang sebagai landasan epistemologis utama dalam memahami rubūbiyyah. Mereka tidak hanya merepresentasikan identitas ilahiah, tetapi juga membentuk struktur kognitif, moral, dan spiritual umat Islam. Melalui Asmā' wa Ṣifāt, wahyu mengartikulasikan realitas ketuhanan secara yang dapat dijangkau oleh manusia, tanpa mereduksi martabat ilahiah. Dalam konteks akademik tingkat doktoral, pendekatan ini

membuka ruang dialog yang kaya antara teologi Islam klasik dan studi-studi ilmu pengetahuan, filsafat, dan sains kontemporer. Penelitian tentang Asmā' wa Ṣifāt, oleh karena itu, tidak boleh terjebak dalam formalisme tekstual, tetapi harus menyentuh level aplikatif, yaitu bagaimana nama dan sifat Allah membentuk cara manusia mengetahui, berinteraksi dengan dunia, dan memaknai keberadaannya. Dalam kerangka inilah Islam menawarkan epistemologi yang tidak hanya ilmiah dan logis, tetapi juga transenden dan bermakna eksistensial.

Integrasi Ketiganya dalam Sistem Teologi Islam

Struktur teologi Islam, sebagaimana dirumuskan dalam tradisi Sunni, bukanlah sebuah bangunan yang tersusun dari bagian-bagian yang terpisah dan independen, melainkan sebuah organisme teologis yang hidup dan saling berjalin kelindan. Tauhid Rububiyyah, Uluhiyyah, dan Asma' wa Sifat mewakili tiga dimensi yang tak terpisahkan dari satu realitas ketauhidan yang utuh (tawhid al-haqiqi)[111]. Integrasi ketiganya bukan sekadar agregasi konseptual, melainkan sebuah sintesis dinamis yang membentuk landasan epistemologis dan ontologis bagi seluruh sistem keimanan Islam. Pemisahan terhadap salah satu unsurnya akan menyebabkan reduksi, distorsi, atau bahkan desintegrasi dari pemahaman keesaan Tuhan yang komprehensif, sehingga mengakibatkan kegagalan dalam merealisasikan makna 'ubudiyyah (penghambaan) yang sesungguhnya[112].

Tauhid Rububiyyah, yang menegaskan pengakuan bahwa Allah SWT semata sebagai Pencipta, Pemilik, Pengatur, dan Penguasa

seluruh alam, merupakan dasar epistemik yang paling fundamental. Pengakuan ini bersifat fitri, bahkan diakui dalam kadar tertentu oleh naluri setiap manusia, termasuk mereka yang kemudian menyekutukan-Nya dalam Uluhiyyah, sebagaimana diisyaratkan dalam firman-Nya, "Dan sungguh jika kamu bertanya kepada mereka, 'Siapakah yang menciptakan langit dan bumi?' niscaya mereka akan menjawab, 'Semuanya diciptakan oleh Yang Mahaperkasa lagi Maha Mengetahui'" (QS Az-Zukhruf: 9)[113]. Namun, pengakuan terhadap Rububiyyah Allah ini, jika berdiri sendiri, bersifat tidak lengkap dan tidak cukup untuk menyelamatkan seseorang dari kekufuran. Iblis, misalnya, mengakui Rububiyyah Allah ("Ya Tuhanku, oleh karena Engkau telah memutuskan bahwa aku sesat…", QS Al-Hijr: 39)[114], tetapi menolak untuk tunduk pada perintah-Nya, yang merupakan esensi dari Uluhiyyah. Dengan demikian, pengakuan terhadap Rububiyyah menuntut konsekuensi logis dan eksistensial, yaitu pengakuan terhadap Uluhiyyah-Nya[115].

Tauhid Uluhiyyah adalah konsekuensi imperatif dari Tauhid Rububiyyah. Jika yang pertama adalah pengakuan atas apa yang ada (is), maka yang kedua adalah komitmen atas apa yang seharusnya dilakukan (ought). Ia adalah aktualisasi dari pengakuan Rububiyyah tersebut ke dalam wilayah ibadah, ketundukan, cinta, harap, takut, dan pemurnian loyalitas (al-wala' wa al-bara') hanya kepada Allah semata[116]. Inilah inti dari seruan seluruh rasul, "Sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada bagimu Tuhan selain Dia" (QS Al-A'raf: 59, 65, 73, 85)[117]. Tauhid Uluhiyyah mentransformasikan pengetahuan

teoretis tentang Tuhan menjadi pengabdian praktis kepada-Nya. Oleh karena itu, seorang muwahhid (yang mentauhidkan Allah) tidak hanya meyakini bahwa Allah adalah Penciptanya (Rububiyyah), tetapi juga menghayati bahwa hanya Allah-lah yang berhak untuk disembah, dituju, dan dijadikan satu-satunya sumber nilai dan hukum dalam kehidupannya (Uluhiyyah)[118].

Namun, bagaimana manusia dapat menjalin hubungan (hablum minallah) dengan Zat yang Maha Gaib? Di sinilah peran sentral Tauhid Asma' wa Sifat sebagai mediator yang menghubungkan dan memberikan muatan substantif antara Rububiyyah dan Uluhiyyah. Pengetahuan tentang Nama-nama dan Sifat-sifat Allah yang Mahaindah (al-Asma' al-Husna) merupakan jembatan yang memungkinkan manusia mengenal (ma'rifah) Tuhannya[119]. Pengenalan bahwa Dia adalah Ar-Rahman (Yang Maha Pengasih) dan Ar-Rahim (Yang Maha Penyayang) memotivasi rasa harap dan cinta dalam ibadah. Pengenalan bahwa Dia adalah Al-'Aziz (Yang Mahaperkasa) dan Al-Jabbar (Yang Mahakuasa) menumbuhkan rasa takut dan pengagungan. Pengenalan bahwa Dia adalah As-Sami' (Yang Maha Mendengar) dan Al-Bashir (Yang Maha Melihat) melahirkan rasa muraqabah (merasa selalu diawasi) dalam setiap tindakan[120]. Dengan demikian, Asma' wa Sifat memberikan "wajah" atau "karakter" kepada Kekuasaan Rububiyyah yang abstrak, sekaligus memberikan "jiwa" dan "makna" terhadap bentuk-bentuk ritual Uluhiyyah. Ibadah tanpa dilandasi pengetahuan akan Sifat-Sifat Allah berpotensi menjadi ritual yang hampa dan mekanistik.

Integrasi ketiganya menciptakan sebuah sistem teologi yang kokoh, koheren, dan aplikatif. Keyakinan terhadap Rububiyyah (Tuhan sebagai Penguasa alam) menuntut pengabdian melalui Uluhiyyah (ibadah yang tulus), dan pengabdian itu diwarnai serta dijiwai oleh pengetahuan tentang Asma' wa Sifat (sifat-sifat pengasih, penyayang, adil, dll. dari Tuhan yang disembah)[121]. Seorang hamba menyembah Allah bukan hanya karena Dia adalah Sang Penguasa (kekuasaan-Nya), tetapi juga karena keagungan, kebijaksanaan, dan kasih sayang-Nya (sifat-sifat-Nya). Dalam perspektif ini, ketiga bentuk tauhid ini membentuk sebuah siklus yang saling menguatkan: ibadah (Uluhiyyah) yang didasari pengetahuan akan Sifat-Sifat Allah memperdalam pengenalan (ma'rifah) terhadap-Nya, yang pada gilirannya memperkuat keyakinan akan Rububiyyah-Nya dan semakin memurnikan ibadah berikutnya[122]. Integrasi inilah yang membedakan tauhid seorang Muslim dari sekadar deisme atau henoteisme. Ia adalah pengakuan yang utuh, yang melibatkan akal, hati, dan seluruh anggota badan dalam sebuah totalitas keberagaman yang paripurna, merefleksikan kesatuan transendental Tuhan itu sendiri (Al-Ahad, Al-Wahid) dalam kesatuan iman dan amal hamba-Nya[123].

Teologi Karakter: Menjadi Hamba di Hadapan Rabb

Konsep 'Ubudiyah sebagai Realisasi Rububiyah

Dalam wacana teologi Islam, konsep Rububiyah (Tuhan sebagai Pemelihara dan Penguasa) tidak berdiri sebagai proposisi metafisika yang steril, melainkan menuntut sebuah respons eksistensial yang paripurna dari makhluk. Respons inilah yang terwujud dalam

doktrin ‘Ubudiyah (penghambaan), yang pada hakikatnya bukanlah status pasif yang diberikan, melainkan suatu aktus kesadaran dan kepasrahan aktif yang menjadi realisasi praktis dan ontologis dari pengakuan terhadap Rububiyah[124]. Dengan demikian, ‘Ubudiyah merupakan antitesis dari kesombongan ontologis (ontological arrogance) yang melekat pada manusia modern; ia adalah pengakuan jujur bahwa eksistensi individu adalah eksistensi yang bergantung (contingent existence), yang secara fundamental dan dalam setiap detiknya bersandar mutlak pada Kehendak dan Kasih Sayang (rahmah) Sang Pencipta[125]. Pengakuan ini melampaui sekadar pemahaman intelektual, ia meresap hingga ke dalam struktur kesadaran terdalam yang kemudian memanifestasi dalam seluruh spektrum kehidupan, mulai dari ritus ibadah yang paling privat hingga interaksi sosial yang paling kompleks.

Landasan filosofis dari relasi ini dapat ditelusuri dari makna etimologis kata ‘abd (hamba) dan Rabb. Kata Rabb, yang mencakup makna Pemilik, Penguasa, Pemelihara, dan Pendidik, menetapkan sebuah relasi asimetris yang absolut[126]. Sementara itu, kata ‘abd berasal dari akar kata yang bermakna “menundukkan” dan “menyembah”, tetapi juga mengandung nuansa “dekat” dan “terhubung”. Ini menunjukkan bahwa penghambaan bukanlah suatu keadaan yang merendahkan martabat manusia, melainkan justru merupakan puncak dari realisasi potensinya yang paling mulia, karena ia terhubung dengan Sumber segala Kemuliaan[127]. Oleh karena itu, menjadi hamba (‘abd) berarti secara sukarela menempatkan diri dalam posisi ketundukan kepada Sang Rabb,

yang merupakan sumber dari segala bentuk kasih sayang, petunjuk, dan pemeliharaan. Dalam kerangka ini, ketaatan tidak lagi dipersepsikan sebagai beban yang membelenggu, melainkan sebagai jalan pembebasan pembebasan dari tirani nafsu, ego, dan ilusi kemandirian dari sang 'diri' yang terpisah dari Tuhan[128].

Realitas 'Ubudiyah ini menemukan ekspresi teleologisnya dalam deklarasi Qur'ani: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku" (QS. Adz-Dzariyat: 56)[129]. Ayat ini tidak hanya menegaskan tujuan penciptaan, tetapi juga mengisyaratkan bahwa esensi kemanusiaan (fitrah) telah dikonfigurasi secara intrinsik untuk berfungsi dalam modus penghambaan. Fitrah manusia adalah sebuah kondusivitas ontologis untuk mengenal Tuhan dan tunduk kepada-Nya[130]. Dengan kata lain, manusia mencapai pemenuhan dirinya yang paling autentik justru ketika ia hidup selaras dengan fungsi primordialnya sebagai hamba. Setiap penyimpangan dari modus ini merupakan sebuah bentuk alienasi dari diri sendiri, sebuah penolakan terhadap realitas fundamentalnya yang bergantung. Dalam perspektif ini, kemerdekaan sejati justru terletak pada ketergantungan yang total kepada Allah, karena ketergantungan inilah yang membebaskan manusia dari ketergantungan-ketergantungan lain yang bersifat semu dan fana.

'Ubudiyah adalah aktualisasi terus-menerus dari pengakuan terhadap Rububiyah. Setiap kali seorang hamba menaati sebuah perintah atau menjauhi sebuah larangan, ia pada dasarnya sedang merealisasikan pengakuannya bahwa Allah adalah Rabb-nya.

Syariat, oleh karenanya, bukan sekadar kumpulan hukum positif, melainkan manifestasi konkret dari kehendak Sang Pemelihara yang, ketika diikuti, memandu hamba menuju penyempurnaan karakter dan spiritualnya[131]. Ibadah-ibadah ritual seperti shalat dan puasa adalah laboratorium utama di mana kesadaran ini ditempa dan diinternalisasi setiap hari, untuk kemudian diradiasikan ke dalam seluruh domain kehidupan yang bersifat duniawi[132]. Shalat, misalnya, dengan gerakannya yang berirama antara berdiri, rukuk, sujud, dan duduk, merupakan sebuah mikrokosmos dari perjalanan hidup seorang hamba: berdiri sebagai representasi keberanian dan keteguhan, rukuk sebagai simbol kerendahan hati, dan sujud sebagai puncak ketundukan dan kedekatan dengan Sang Rabb[133].

Teologi karakter dalam Islam dibangun di atas fondasi yang kokoh: pengenalan yang benar terhadap Tuhan sebagai Rabb (ma'rifatullah) harus berbuah pada penghambaan yang total kepada-Nya ('ubudiyah). Karakter mulia (akhlak al-karimah) adalah buah yang niscaya dari pohon 'ubudiyah yang ditanam dengan benih ma'rifah dan disirami dengan ketaatan. Seorang manusia tidak dapat mengklaim telah mengenal Allah sebagai Rabbnya jika hidupnya masih dipenuhi dengan pembangkangan terhadap kehendak-Nya. Sebaliknya, ketaatan tanpa dilandasi pengenalan yang mendalam berpotensi menjadi ritual yang kering dan tidak menghidupkan jiwa. Oleh karena itu, kedua konsep ini Rububiyah dan 'Ubudiyah adalah dua sisi dari mata uang yang sama, yang saling mengandaikan dan saling mengukuhkan, membentuk sebuah

paradigma teologis yang holistik untuk membentuk manusia yang tidak hanya berilmu, tetapi juga berkarakter rabbani.

Kesadaran Keberhambaaan dan Pembentukan Karakter Spiritual

Kesadaran keberhambaan (‘ubūdiyyah) dalam Islam bukan sekadar pengakuan formal atas ketundukan kepada Allah, melainkan suatu konstruksi epistemologis yang membentuk karakter spiritual melalui internalisasi nilai-nilai ilahiah. Konsep ini berakar pada pemahaman mendalam tentang relasi antara manusia sebagai ‘abd (hamba) dan Allah sebagai Rabb (Pemelihara), yang termanifestasi dalam sikap rendah hati (tawāḍu‘), ketergantungan mutlak (tawakkal), ketabahan (ṣabr), syukur (shukr), serta rasa takut (khashyah) yang bersumber dari pengenalan akan keagungan-Nya[134]. Karakter-karakter ini tidak terbentuk melalui indoktrinasi pasif, tetapi melalui proses penghayatan eksistensial terhadap hakikat Rubūbiyyah suatu kesadaran bahwa seluruh aspek kehidupan manusia, mulai dari gerak nafas hingga rezki, berada dalam genggaman kuasa ilahi[135].

Dalam kerangka teologis Islam, kesadaran keberhambaan merupakan respons natural manusia terhadap penciptaan (khalq) dan pengaturan (tadbīr) Allah atas alam semesta, sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. al-Dhāriyāt (51):56: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku." Ayat ini bukan sekadar menetapkan tujuan ontologis manusia, tetapi juga mengisyaratkan bahwa ibadah dalam maknanya yang holistik adalah medium untuk mencapai

penyempurnaan karakter (tahdhīb al-akhlāq)[136]. Nabi Muhammad menegaskan hal ini dalam hadisnya: "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia" (HR. Ahmad). Pernyataan ini menempatkan pembentukan karakter spiritual sebagai inti misi kenabian, dengan kesadaran keberhambaan sebagai porosnya[137].

Dimensi psikospiritual dari kesadaran ini juga dijelaskan dalam kajian tasawuf. Al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn menekankan bahwa pengenalan terhadap hakikat diri sebagai hamba yang lemah ('ajz) akan melahirkan ketundukan total (inkiyād) kepada kehendak ilahi, yang pada gilirannya memunculkan sikap zuhud, qanā'ah (menerima ketentuan Allah), dan ikhlas[138]. Proses ini bersifat dinamis dan memerlukan latihan ruhani (riyāḍah nafsiyyah) secara berkelanjutan, sebagaimana diuraikan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam Madārij al-Sālikīn, di mana ia menyatakan bahwa kesabaran dan syukur adalah dua sayap yang mengangkat hamba menuju maqam spiritual tertinggi[139]. Penelitian kontemporer oleh Amīn (2020) dalam Journal of Islamic Psychology juga menunjukkan bahwa individu dengan kesadaran keberhambaan yang tinggi cenderung memiliki resiliensi emosional dan kepuasan hidup yang lebih baik, karena mereka memandang tantangan sebagai ujian untuk pendekatan diri kepada Allah[140].

Secara sosioreligius, internalisasi nilai-nilai keberhambaan ini berperan sebagai mekanisme pengendalian diri (self-regulation) yang mencegah dekadensi moral. Studi kasus oleh Mahmood (2005) tentang gerakan kebangkitan Islam di Mesir mengungkap bahwa

komunitas yang mempraktikkan refleksi diri (muhāsabah) secara kolektif sebagai bentuk kesadaran akan pengawasan Allah (murāqabah) menunjukkan tingkat kejujuran dan solidaritas sosial yang lebih tinggi dibanding kelompok sekuler[141]. Temuan ini sejalan dengan teori Taqwā-Based Ethics yang dikembangkan oleh Hashim (2018), yang menyatakan bahwa ketakwaan yang lahir dari kesadaran keberhambaan berfungsi sebagai kompas moral yang mengarahkan perilaku individu maupun komunitas[142].

Kesadaran keberhambaan bukanlah konsep statis, melainkan kerangka dinamis yang membentuk karakter spiritual melalui interaksi antara refleksi teologis, disiplin ruhani, dan praksis sosial. Dalam konteks pendidikan Islam, hal ini menuntut pendekatan pedagogis yang tidak hanya menekankan hafalan teks-teks keagamaan, tetapi juga pembinaan ma'rifah (pengetahuan transendental) yang mengubah doktrin menjadi pengalaman hidup[143].

Rububiyah sebagai Landasan Akhlak dan Etika Islami

Dalam diskursus etika Islam kontemporer, pertanyaan tentang asal-usul dan legitimasi moralitas sering kali dijawab melalui pendekatan normatif yang bersifat deontologis yakni, perbuatan baik karena diperintahkan oleh syariat, dan perbuatan buruk karena dilarang. Namun, pendekatan semacam ini kerap mengabaikan dimensi ontologis dan metafisik yang lebih dalam: mengapa manusia harus patuh? Bagaimana keyakinan teologis membentuk struktur moralitas? Di sinilah konsep Rububiyah, sebagai aspek

fundamental dari tauhid, menemukan posisinya sebagai fondasi tidak hanya keyakinan, tetapi juga etika. Rububiyah dalam kerangka teologi Islam merujuk pada eksistensi Allah SWT sebagai ar-Rabb, Pemelihara, Pengatur, Pemberi rezeki, dan Penguasa mutlak alam semesta [144]. Namun, lebih dari sekadar konsep metafisik, Rububiyah adalah struktur kesadaran yang membangun relasi antara eksistensi manusia, tanggung jawab moral, dan tujuan hidup yang transenden. Oleh karena itu, akhlak Islami bukan sekadar kumpulan aturan sosial atau hasil dari evolusi budaya, melainkan keharusan eksistensial yang muncul dari penyatuan antara ma'rifat (pengenalan terhadap Tuhan) dan mu'amalah (perilaku dalam kehidupan) [145].

Secara filosofis, Rububiyah menginisiasi paradigma etika yang bersifat theologically grounded, di mana moralitas tidak diturunkan dari rasio otonom atau konvensi sosial belaka, tetapi dari realitas ilahi yang mengatur seluruh eksistensi. Dalam pandangan teologis klasik, manusia adalah 'abd (hamba), yang eksistensinya secara ontologis bergantung pada ar-Rabb. Hubungan ini tidak bersifat mekanistik, melainkan relasional: ketergantungan eksistensial manusia terhadap Rabb-nya (QS. Al-Fatihah: 1–4) mengimplikasikan keterikatan moral dan etis. Dengan kata lain, karena Allah adalah sumber kehidupan, pengatur rezeki, dan pencipta fitrah (QS. Ar-Rum: 30), maka setiap tindakan manusia baik dalam ranah ibadah maupun muamalah berada dalam wilayah pengawasan dan tanggung jawab ilahi [146]. Konsep ini diperkuat dalam al-Qur'an:

"هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"

"Dialah yang menciptakan kamu, lalu di antara kamu ada yang kafir dan ada yang beriman. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan." (QS. At-Taghabun: 2) [147]

Ayat ini tidak hanya menegaskan muraqabah ilahiyyah (pengawasan Tuhan), tetapi juga mengisyaratkan bahwa setiap individu hidup dalam relasi yang transparan dengan Sang Pencipta relasi yang tak bisa dihindari, sebagaimana juga tak bisa dilepaskannya ketergantungan napas manusia terhadap oksigen. Oleh karenanya, akhlak Islam bukanlah tindakan performatif atau sekadar kepatuhan pada hukum formal, melainkan ekspresi otentik dari keyakinan bahwa setiap detak hati, setiap langkah kaki, dan setiap kata lisan tercatat dalam kitab yang nyata (QS. Al-Muthaffifin: 21–22). Dalam pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah, akhlak yang sejati lahir ketika iradah insaniyyah (kehendak manusia) terselaraskan dengan iradah ilahiyyah (kehendak Tuhan), sehingga perbuatan baik bukan karena takut hukuman atau mengincar pahala secara instrumental, melainkan karena mahabbah (cinta) dan khasyyah (takut yang penuh penghormatan) terhadap Rabb [148]. Inilah yang membuat etika Islam bersifat intrinsik, bukan ekstrinsik sebagaimana sering terjadi dalam sistem etika sekuler.

Lebih jauh, Rububiyah mengkonstruksi suatu paradigma etika teleologis-transenden. Berbeda dengan etika Aristoteles yang berorientasi pada eudaimonia (kebahagiaan terakhir), atau utilitarianisme Bentham-Mill yang menilai moralitas dari konsekuensi duniawi, etika Islami berlandaskan pada maqasid al-'ibadah: tujuan dari semua tindakan adalah meraih ridha Allah (QS.

Al-Bayyinah: 5). Dalam konteks ini, Rububiyah tidak hanya menetapkan siapa yang mengatur, tetapi juga untuk siapa segala sesuatu dijalankan. Rasulullah SAW bersabda:

"اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَأَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمْحُهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ"

"Bertakwalah kepada Allah di mana pun engkau berada, ikutilah keburukan dengan kebaikan niscaya ia akan menghapusnya, dan pergauilah manusia dengan akhlak yang baik." (HR. Tirmidzi) [149]

Hadis ini, meskipun ringkas, mengandung dimensi rububiyyah yang mendalam. Taqwa, sebagai pilar utama dalam ajaran Islam, adalah manifestasi langsung dari kesadaran terhadap Rububiyah karena seseorang hanya akan bertakwa jika ia meyakini bahwa Rabb-nya mushawwir (Maha Merancang), basith (Maha Membentangkan), dan haq (Maha Benar). Akhlak yang baik kemudian bukan hanya sebagai tindakan interpersonal, tetapi sebagai wujud tadhamun tahlili (integrasi totalitas) antara spiritualitas dan etika. Dalam pandangan ini, moralitas bukan domain terpisah dari iman, tetapi proses aktualisasi tawhid amali pengesatan Tuhan dalam tindakan sehari-hari.

Dari perspektif sosioreligius, implikasi Rububiyah terhadap keadilan sosial tak bisa diabaikan. Jika Allah adalah al-Malik al-Haqq (Sang Penguasa yang Sebenarnya), maka semua otoritas manusia bersifat delegated, bukan mutlak. Seorang pemimpin, pemilik modal, atau tokoh masyarakat tidak memiliki kewenangan absolut untuk mengeksploitasi, menindas, atau mengekalkan ketidakadilan. Ibnu Taimiyah dalam Majmu' al-Fatawa menyatakan bahwa tawhid rububiyyah menghancurkan semua bentuk tirani (istibdad), karena

tidak ada yang berhak mengatur kehidupan manusia kecuali berdasarkan ketentuan syariat yang berasal dari ar-Rabb [150]. Dalam konteks ini, etika sosial Islam bukan produk dari kesepakatan kontraktual (seperti dalam pemikiran Locke atau Rawls), tetapi hasil dari relasi teologis yang menempatkan Allah sebagai sumber akhir dari hukum dan keadilan. Maka, eksploitasi tenaga kerja, monopoli ekonomi, atau diskriminasi etnis bukan hanya pelanggaran sosial, tetapi juga bentuk kufran minan (mengingkari nikmat) dan mukhalafat al-amr al-rububiyyah (melanggar ketentuan pengaturan ilahi). Keadilan, dalam kerangka ini, bukan sekadar distribusi sumber daya, tetapi restorasi relasi yang harmonis antara manusia, Tuhan, dan alam.

Secara epistemologis, Rububiyah juga menjadi dasar bagi pembentukan karakter. Dalam psikologi moral Islam, pembentukan akhlak terjadi bukan melalui habit formation belaka (seperti dalam Aristotelian virtue ethics), tetapi melalui transformatif spiritualitas. Proses ini dimulai dari ma'rifatullah (mengenal Allah), yang kemudian menyublim menjadi munajat, istikamah, dan akhirnya istihsan (kecenderungan alami terhadap kebaikan). Dalam hal ini, Rububiyah tidak hanya menjadi objek kepercayaan, tetapi subjek dari refleksi kontinu (tafakkur) dan pengalaman eksistensial (dhawq). Seperti dikatakan oleh al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din, akhlak yang rusak adalah gejala dari kerusakan dalam ma'rifat al-rubb, dan perbaikan akhlak dimulai dari pemulihan hubungan dengan Rabb yang benar [151]. Rububiyah bukan hanya dimensi teologis dari tauhid, tetapi fondasi ontologis, epistemologis, dan

teleologis dari sistem etika Islam. Ia mengintegrasikan dimensi individual dan sosial, spiritual dan praktis, internal dan eksternal. Akhlak Islami, bila ditinjau dari lensa Rububiyah, bukan lagi sekadar "etika beragama", tetapi etika ber-Tuhan etika yang lahir dari relasi hidup dengan Sang Pengatur alam, yang menuntut tanggung jawab sepanjang waktu, ruang, dan dimensi kehidupan. Dalam era modern yang mengalami krisis legitimasi moral, pemahaman yang mendalam tentang Rububiyah dapat menjadi alternatif paradigmatik yang menawarkan kembali konsistensi etis berbasis agama yang tidak reaktif, tetapi transformatif.

Peran Rububiyah dalam Pembentukan Kepribadian Mukmin

Konsep Rubūbiyyah, yang merujuk pada pengakuan dan pengesaan bahwa Allah Subhanahu wa Ta'ala semata sebagai Rabb Pemelihara, Pengatur, Pemberi rezeki, dan Penguasa seluruh alam berfungsi sebagai landasan ontologis dan psikologis yang fundamental dalam konstruksi kepribadian seorang mukmin[152]. Pengakuan ini bukanlah sebuah pengakuan statis atau deklarasi verbal belaka, melainkan sebuah paradigma kognitif yang aktif dan dinamis, yang secara mendalam membentuk cara seorang individu memandang diri, kehidupan, dan seluruh fenomena yang melingkupinya[153]. Kepribadian mukmin yang kokoh, yang tidak mudah goyah oleh fluktuasi keadaan, pada hakikatnya adalah manifestasi eksternal dari internalisasi dan operasionalisasi konsep Rubūbiyyah ini dalam kesadaran dan perilaku keseharian. Kokohnya kepribadian ini bersumber dari kesadaran akan adanya sebuah "Pusat" atau "Poros" (Allah sebagai Al-Rabb) yang absolut dan

abadi, di mana segala sesuatu yang bersifat sementara dan relatif menemukan makna dan ketetapannya[154].

Internalisasi konsep Rubūbiyyah memberikan kerangka makna yang definitif dan tujuan hidup yang transenden, yang kemudian memanifestasikan diri sebagai visi hidup yang kuat dan prinsip moral yang konsisten. Seorang mukmin yang memahami dan meyakini bahwa Allah adalah Rabb-nya tidak memandang kehidupan sebagai serangkaian peristiwa acak atau deterministik semata, melainkan sebagai sebuah perjalanan terarah yang memiliki tujuan akhir yang jelas (li-ya'budūn)[155]. Setiap peristiwa, baik yang disukai maupun tidak, dipandang melalui lensa rubūbiyyah: sebagai bagian dari rencana pengasuhan (tarbiyah) dari Sang Rabb. Hal ini menghilangkan kegelisahan eksistensial yang sering melanda manusia modern, karena ia telah menemukan 'why' di balik 'what' dan 'how'[156]. Prinsip-prinsip moralnya, yang bersumber dari wahyu yang diturunkan oleh Rabb-nya, menjadi konsisten karena tidak lagi bersandar pada relativisme budaya atau kepentingan pragmatis, tetapi pada sebuah otoritas mutlak yang Maha Mengetahui apa yang terbaik bagi ciptaan-Nya[157]. Konsistensi ini adalah buah dari tawḥīd al-rubūbiyyah (mengesakan Allah dalam perbuatan-perbuatan-Nya) yang secara logis menuntut tawḥīd al-ulūhiyyah (mengesakan Allah dalam peribadatan), sehingga seluruh aktifitas kehidupan diselaraskan dengan kehendak-Nya[158].

Lebih lanjut, pemahaman mendalam tentang Rubūbiyyah menjadi sumber ketahanan jiwa (psychological resilience) yang unggul dalam menghadapi cobaan dan ujian hidup (ibtilā').

Ketahanan jiwa dalam psikologi kontemporer sering dikaitkan dengan faktor-faktor seperti optimisme, regulasi emosi, dan dukungan sosial[159]. Namun, dalam epistemologi Islam, ketahanan yang hakiki bersumber dari keyakinan bahwa segala bentuk kesulitan, kesusahan, atau kegagalan merupakan bagian integral dari proses tarbiyah Ilahi. Seorang mukmin yang diuji tidak melihat cobaan sebagai sebuah hukuman atau kekacauan (chaos), tetapi sebagai sebuah ujian yang disengaja dan dikelola oleh Rabb-nya yang Maha Bijaksana untuk mengangkat derajat, menghapus dosa, dan menguatkan keimanannya[160]. Rasulullah Shallallahu ‘alaihi wasallam bersabda, "عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ وَلَيْسَ ذَاكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاءُ شَكَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءُ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ" (“Sungguh menakjubkan urusan seorang mukmin. Semua urusannya adalah baik baginya, dan ini tidak dimiliki oleh anyone kecuali oleh seorang mukmin. Jika ia mendapatkan kesenangan, ia bersyukur, dan itu baik baginya. Jika ia tertimpa kesusahan, ia bersabar, dan itu baik baginya”)[161]. Paradigma inilah yang membentuk resilience yang unik; sebuah ketahanan yang tidak hanya pasif (endurance), tetapi aktif, reflektif, dan penuh makna (thriving), karena yakin sepenuhnya akan keadilan, kasih sayang, dan hikmah di balik ketetapan Rabb-nya[162].

Pada akhirnya, dapat disimpulkan bahwa peran Rubūbiyyah dalam membentuk kepribadian mukmin bersifat komprehensif dan transformatif. Ia bekerja pada level kognitif dengan memberikan kerangka pemahaman dunia yang koheren, pada level afektif dengan menanamkan ketenangan dan kepasrahan yang positif

(taslīm), dan pada level konatif (perilaku) dengan memandu tindakan menuju konsistensi dan keteguhan prinsip. Kepribadian yang terbentuk adalah pribadi yang terhubung dengan Sumber Kekuatan yang tak terbatas, sehingga tidak mudah terombang-ambing oleh gelombang kehidupan yang fana. Ia berdiri kokoh layaknya bangunan yang fondasinya tertancap kuat di dalam kesadaran akan Pengatur dan Pemelihara alam semesta[163]. Kokohnya kepribadian ini adalah cerminan dari kokohnya keyakinan (ḥusn al-ẓann) kepada Allah sebagai Rabb yang Maha Pengasih, Maha Bijaksana, dan Maha Teliti dalam setiap proses pengasuhan dan pengaturan terhadap hamba-hamba-Nya.

Pandangan Teolog Islam: Al-Ash'ari, Al-Maturidi, Ibnu Taimiyah
Sebuah Rekonsiliasi Metafisik antara Kehendak Ilahi dan Agen Insani

Dalam wacana teologi Islam klasik, sedikit isu yang lebih kompleks dan menentukan secara kosmologis daripada persoalan perbuatan manusia (afʿāl al-ʿibād) dalam relasinya dengan kekuasaan dan kehendak mutlak Ilahi. Persoalan ini bukan sekadar debat akademik yang steril, melainkan menyentuh inti dari konsep keadilan, tanggung jawab moral, dan akhirat, sekaligus menjadi batu ujian bagi pemahaman tentang sifat Tuhan sendiri. Di panggung inilah Abu al-Hasan al-Ash'ari (w. 324 H/935 M) muncul, membentuk sebuah mazhab pemikiran yang bertujuan menengahi ekstrem-ekstrem Jabariyah yang fatalistik dan Muʿtazilah yang rasional-libertarian. Respons teologis Al-Ash'ari terhadap dilema ini termanifestasi dalam dua pilar konseptual yang saling bertautan

secara dialektis: doktrin Rububiyah yang transenden dan teori Kasb (acquisition) yang imanen, sebuah konstruksi teoretis yang brilian untuk mempertahankan kemahakuasaan Tuhan tanpa secara total menganulir kapasitas dan tanggung jawab manusia[164].

Pilar pertama dari sistem Al-Ash'ari adalah penegasan mutlak Rububiyah Allah. Rububiyah di sini dipahami sebagai kekuasaan pencipta, pengatur, dan pemelihara yang absolut dan tidak terbagi atas seluruh ciptaan. Setiap atom, setiap gerak, setiap kehendak, dan setiap peristiwa di alam semesta, secara esensial dan final, merupakan kreasi langsung dan kehendak dari Tuhan[165]. Dalam paradigma Ash'ari, pertanyaan metafisik mendasar "apakah ada sesuatu yang terjadi di alam semesta ini di luar kehendak, pengetahuan, dan kekuasaan Allah?" dijawab dengan tegas: tidak. Ayat-ayat Al-Qur'an seperti "Wa-mā tashāʾūna illā an yashāʾa Allāh" ("Dan kamu tidak mampu (menghendaki) kecuali apabila dikehendaki Allah") (QS. Al-Insān: 30) dan "Wa-Allāh khalaqakum wa-mā taʿmalūn" ("Dan Allah menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat") (QS. Al-Ṣāffāt: 96) menjadi landasan tekstual utama bagi posisi ini[166]. Konsekuensi logis dari paham ini adalah bahwa perbuatan manusia, sebagai bagian dari ciptaan, juga merupakan kreasi Allah (khalq). Manusia tidak menciptakan perbuatannya secara independen ex nihilo, sebab penciptaan adalah sifat yang khusus bagi Tuhan[167].

Namun, penerapan doktrin Rububiyah yang tanpa kompromi ini menghadapi tantangan teodisi yang serius: jika Tuhan adalah satu-satunya pencipta setiap perbuatan, termasuk perbuatan jahat dan

maksiat, lalu di manakah letak keadilan Tuhan dalam menghukum manusia atas perbuatan yang pada hakikatnya adalah kehendak-Nya sendiri? Di sinilah pilar kedua, teori Kasb, diperkenalkan oleh Al-Ash'ari sebagai mekanisme penyelaras. Teori ini berupaya memberikan ruang bagi keterlibatan manusia tanpa jatuh ke dalam klaim memiliki kemampuan mencipta. Kasb didefinisikan sebagai perolehan, peruntukan, atau afiliasi yang terjadi bersamaan antara kehendak manusia (irādah) dan perbuatan yang diciptakan oleh Tuhan[168]. Analogi yang sering digunakan adalah gerakan bayangan: bayangan tidak menciptakan gerakannya sendiri, tetapi ia "memperoleh" gerakan tersebut bersamaan dengan gerakan benda yang menghalangi cahaya. Demikian pula, manusia, dengan kapasitas kehendak yang diberikan Tuhan, "mengambil kepemilikan" atau "mengakuisisi" (iktasaba) sebuah perbuatan pada saat yang bersamaan dengan Tuhan menciptakannya[169].

Perbedaan antara perbuatan sukarela manusia dan gerakan involunter seperti gemetar menjadi terletak pada elemen kasb ini. Sebuah tindakan dihitung sebagai perbuatan agentif seorang hamba dan karenanya layak untuk pahala atau siksa bukan karena dia menciptakannya, tetapi karena dia "menghendakinya" dan "memperolehnya" melalui kemampuannya untuk memilih (qudrah) yang juga diciptakan Tuhan dalam dirinya[170]. Dengan demikian, teori Kasb berfungsi sebagai prinsip penentu moral yang membedakan antara tindakan yang disengaja dan tindakan yang dipaksakan. Konsep ini menemukan resonansinya dalam sabda Nabi Muhammad SAW: "Innamal a'malu bin niyyât" ("Sesungguhnya

setiap amal perbuatan tergantung pada niatnya")[171]. Niat (niyyah) inilah yang menjadi ekspresi dari kehendak manusia dan merupakan inti dari proses "pengambilan kepemilikan" (kasb) atas suatu perbuatan.

Al-Ash'ari antara Rububiyah dan Kasb merupakan sebuah upaya kontemplatif yang mendalam untuk memetakan medan metafisik yang rapuh antara transendensi Ilahi yang mutlak dan realitas pengalaman manusia yang nyata. Ia menolak delegasi kekuasaan kreatif (tafwīḍ) kepada manusia sebagaimana diajukan Mu'tazilah, tetapi juga menolak reduksi manusia menjadi wayang yang tidak berkehendak sebagaimana dalam Jabariyah primitif. Sebaliknya, Al-Ash'ari menempatkan manusia sebagai agen yang secara aktif terlibat dalam jagad ciptaan melalui kehendak derivatifnya, sementara secara simultan menegaskan bahwa seluruh jaringan kausalitas dan agensi tersebut tetap berada di dalam ruang kedaulatan Ilahi yang tak tergoyahkan. Teori Kasb bukanlah solusi sempurna dan telah dikritik oleh banyak pihak, termasuk Ibnu Taimiyah, yang melihatnya sebagai Jabariyah yang terselubung[172]. Namun, sebagai sebuah upaya filosofis untuk menjawab pertanyaan abadi tentang kehendak bebas dan determinisme, konstruksi Al-Ash'ari tetap menjadi monumen intelektual yang mengagumkan dalam sejarah pemikiran Islam, yang terus mengundang dialog dan interpretasi dari para ilmuwan hingga hari ini.

Konsepsi Rububiyah dalam Pandangan Maturidiyah: Akal dan Wahyu

Pemahaman tentang Rububiyah konsep ketuhanan yang merujuk pada kekuasaan mutlak Allah sebagai Pencipta, Pemelihara, dan Pengatur seluruh alam semesta menempati posisi sentral dalam teologi Islam klasik maupun kontemporer. Di antara berbagai aliran teologi Islam yang menawarkan interpretasi terhadap eksistensi dan sifat-sifat Ilahi, mazhab Maturidiyah, yang didirikan oleh Abu Mansur Muhammad al-Maturidi (w. 333 H/944 M), menonjol karena pendekatannya yang seimbang antara penalaran rasional (aql) dan wahyu (naql). Dalam perdebatan sengit antara rasionalisme Mu'tazilah dan otoritarianisme Asy'ariyah, al-Maturidi berdiri di tengah dengan membangun kerangka epistemologis yang mengakui kapasitas akal untuk menjangkau kebenaran ketuhanan, sekaligus menekankan peran wahyu sebagai penegas, pelurus, dan pemperdalam pengetahuan tersebut. Pendekatan ini tidak sekadar menghasilkan sintesis teoritis, melainkan merumuskan fondasi teologis yang kokoh bagi pemahaman Rububiyah yang holistik, dinamis, dan responsif terhadap perubahan zaman[173].

Al-Maturidi memandang bahwa akal manusia secara a priori telah dilengkapi dengan kapasitas untuk menalar eksistensi Tuhan melalui pengamatan atas dunia fisis. Dalam karyanya yang monumental, Kitab al-Tawhid, beliau mengembangkan argumen kosmologis dan teleologis sebagai landasan rasional untuk membuktikan Rububiyah. Menurutnya, keteraturan (nizam) dalam alam semesta pergerakan planet, siklus kehidupan, keseimbangan ekosistem tidak mungkin muncul secara acak, melainkan

merupakan hasil dari rancangan (tadbir) yang bijaksana dan terencana[174]. Kompleksitas yang terlihat dalam struktur tubuh manusia, sistem peredaran darah, atau bahkan proses fotosintesis, menurut al-Maturidi, menjadi dalil ‘alā al-mudabbir bukti atas adanya Sang Perancang yang Maha Mengetahui dan Maha Mengatur. Pendekatan ini, yang kemudian dikenal sebagai ‘ilm al-kalam ‘ala minhaj al-ta‘lil (teologi berbasis penalaran sebab-akibat), menekankan bahwa akal bukan hanya alat untuk memahami dunia, tetapi juga jembatan menuju pengenalan terhadap Sang Pencipta[175]. Dalam konteks ini, alam bukan sekadar objek sains, melainkan ayat kauniyyah tanda-tanda kebesaran Ilahi yang memanggil manusia untuk merenung[176].

Namun, meskipun akal dapat mencapai kesimpulan tentang eksistensi Tuhan, al-Maturidi menegaskan bahwa keterbatasan rasionalitas manusia tidak memungkinkannya untuk sepenuhnya menjangkau sifat-sifat Ilahi, seperti al-‘Alīm (Maha Mengetahui), al-Qadīr (Maha Kuasa), atau al-Hakīm (Maha Bijaksana). Di sinilah wahyu dalam bentuk Al-Qur’an dan Sunnah berperan sebagai muqayyid al-‘aql (pembatas dan pelurus akal), yang tidak menafikan, tetapi memperdalam dan mengarahkan pengenalan manusia terhadap Rububiyah. Ayat Al-Qur’an yang menyatakan: “Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang, terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal” (QS. Āli ‘Imrān: 190) menjadi dalil tekstual bahwa akal dan wahyu saling merujuk[177]. Ayat tersebut tidak hanya mengajak manusia untuk merenung, tetapi juga menegaskan bahwa proses

berpikir itu sendiri telah diakui dan dikukuhkan dalam kerangka keimanan. Wahyu, dalam pandangan Maturidiyah, bukan bertentangan dengan akal, tetapi menyempurnakannya seperti cahaya yang memperjelas bayangan di tengah kabut[178].

Keunikan Maturidiyah juga terletak pada keyakinannya terhadap fitrah insāniyyah naluri dasar manusia yang cenderung mengenal Tuhan. Berdasarkan hadis sahih riwayat al-Bukhari dan Muslim yang menyatakan: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah (cenderung pada agama yang benar), maka orang tuanyalah yang membuatnya Yahudi, Nasrani, atau Majusi"[179], al-Maturidi berargumen bahwa pengenalan terhadap Rububiyah adalah bagian dari struktur antropologis manusia. Fitrah ini, bagaimanapun, bersifat murni namun rawan terkontaminasi oleh lingkungan, tradisi, dan ideologi yang sesat. Di sinilah peran wahyu menjadi krusial: bukan untuk menciptakan kesadaran ketuhanan dari nihil, tetapi untuk memulihkan, mengaktualkan, dan mengarahkannya menurut kaidah Ilahi[180]. Dengan demikian, wahyu bukan hanya dimensi historis, tetapi juga dimensi terapis bagi akal dan hati manusia yang terdistorsi oleh zaman.

Posisi teologis Maturidiyah ini menawarkan relevansi yang mendalam dalam konteks epistemologi modern, khususnya dalam dialog antara sains dan agama. Di era ketika sains mengungkap struktur atom, hukum termodinamika, dan teori relativitas, al-Maturidi dapat dipahami sebagai "teolog pertama" yang secara implisit membuka ruang bagi natural theology dalam Islam. Pandangannya tidak memandang penemuan ilmiah sebagai

ancaman terhadap iman, melainkan sebagai bentuk tafakkur fi kawn Allah renungan atas alam ciptaan-Nya yang justru memperdalam keyakinan akan Rububiyah. Bahkan, kosmologi kontemporer tentang Big Bang dan fine-tuning alam semesta dengan konstanta fisika yang begitu presisi dapat dipahami sebagai manifestasi baru dari ayat kauniyyah yang mendukung argumen teleologis al-Maturidi[181]. Yang penting, penalaran ilmiah harus tetap berada dalam kerangka akhlak dan metafisika yang ditawarkan oleh wahyu, agar tidak jatuh ke dalam scientism paham bahwa sains adalah satu-satunya sumber kebenaran[182].

Dalam perspektif metodologis, Maturidiyah menolak dikotomi yang ekstrem antara fundamentalisme tekstual (yang mengabaikan akal) dan rasionalisme sekular (yang menolak otoritas wahyu). Mazhab ini menawarkan tawassuth jalan tengah yang menjadi dasar bagi pengembangan teologi Islam yang inklusif, responsif, dan intelektual. Dalam dunia yang kian kompleks, di mana tantangan teologis muncul dari perkembangan AI, kecerdasan buatan, dan etika bioteknologi, kerangka epistemologis Maturidiyah memberikan fondasi yang kokoh: akal digunakan secara kritis, tetapi tidak ditinggikan hingga mengabaikan wahyu; wahyu diyakini sebagai sumber otoritatif, tetapi tidak dipahami secara harfiah tanpa penalaran mendalam[183].

Dengan demikian, konsep Rububiyah menurut Maturidiyah bukanlah sekadar doktrin statis, tetapi proses pengenalan yang hidup, dinamis, dan berkelanjutan antara manusia dan Tuhan. Ia mengajarkan bahwa iman bukanlah hasil dari penyerahan buta atau

deduksi murni, melainkan hasil dari dialog yang seimbang antara ciptaan (makhluk) dan Pencipta (khāliq), antara akal yang merenung dan wahyu yang menerangi. Dalam struktur teologis ini, manusia tidak hanya menyembah Tuhan karena perintah, tetapi juga karena terpanggil oleh rasio dan fitrahnya yang mendalam. Maturidiyah, dengan demikian, bukan hanya mazhab kuno yang terkubur dalam kitab-kitab klasik, tetapi khazanah intelektual yang tetap relevan sebagai kompas spiritual dan intelektual bagi umat Islam di era modern[184].

Kritik dan Penegasan Ibnu Taimiyah terhadap Konsepsi Rububiyah dalam Teologi Kalam

Ibnu Taimiyah (w. 728 H/1328 M) menempatkan dirinya dalam posisi unik sebagai seorang reformis yang gigih mengkritik fondasi epistemologis dan metodologis ilmu kalam (teologi skolastik Islam). Kritiknya terhadap konsepsi Rububiyah (Lordship) dalam diskursus kalam bukan sekedar penolakan terhadap kesimpulan teologis tertentu, melainkan sebuah penolakan mendasar terhadap kerangka berpikir yang memisahkan penyelidikan rasional spekulatif (nazar) dari otoritas wahyu yang definitif[185]. Para teolog (mutakallimun) dari berbagai aliran, mulai dari Mu'tazilah hingga Asy'ariyah, dalam pandangannya, telah melakukan kesalahan fatal dengan mendekati sifat-sifat ketuhanan, khususnya Rububiyah, melalui instrumen logika Yunani (mantiq) dan pertanyaan-pertanyaan metafisika yang tidak memiliki preseden dalam pemahaman generasi awal umat Islam (al-salaf al-shalih)[186]. Pendekatan ini, yang berusaha membangun keyakinan dari prinsip

pertama rasional, telah menciptakan jarak antara Tuhan yang dikonseptualisasikan secara filosofis (al-ilah al-ma'qul) dan Tuhan yang diwahyukan dalam Al-Qur'an dan dipahami oleh Nabi serta para sahabatnya (al-ilah al-manqul)[187].

Inti kritik Ibnu Taimiyah terhadap konsepsi Rububiyah para mutakallimun terletak pada kecenderungan mereka untuk menafikan atau menakwilkan (ta'wil) sifat-sifat Tuhan yang bersifat aktif (sifat fi'liyah) dan supra-rasional demi mempertahankan sebuah abstraksi ketuhanan yang steril dan sesuai dengan logika manusia belaka. Misalnya, dalam membahas tema-tema seperti kehendak Tuhan (iradah), pengetahuan ('ilm), dan kuasa-Nya (qudrah) atas alam semesta yang merupakan esensi dari Rububiyah metode kalam sering kali mereduksi sifat-sifat ini menjadi konsep-konsep statis yang tidak secara langsung terlibat dalam ciptaan (takhliq) dan pengaturan (tadbir) alam[188]. Bagi Ibnu Taimiyah, ini adalah pengingkaran terhadap realitas Rububiyah yang digambarkan secara hidup dan dinamis dalam nash-nash syariat. Tuhan dalam Al-Qur'an bukanlah "Pengada Absolut" yang pasif (Prime Mover Aristotelian), melainkan Sang Penguasa (al-Malik), Yang Maha Berkehendak (al-Murid), dan Yang secara aktif "mengurusi segala sesuatu" (QS. Yunus: 31) dalam setiap momen[189]. Penegasan (ithbat) terhadap sifat-sifat ini dalam makna zahirnya tanpa menyerupakannya dengan makhluk (tasybih) dan tanpa mempertanyakan "bagaimana"-nya (takyif) adalah satu-satunya jalan untuk mempertahankan keagungan dan keesaan (tawhid) Tuhan yang sesungguhnya[190]. Lebih lanjut, Ibnu Taimiyah

menegaskan bahwa pemisahan artifisial antara Rububiyah dan Uluhiyah (Ibadah) dalam dialektika kalam merupakan kesalahan konseptual yang berbahaya. Para mutakallimun sering kali menggunakan bukti Rububiyah seperti penciptaan alam dan pengaturannya sebagai premis rasional untuk membuktikan eksistensi Tuhan, namun mereka gagal menarik tautan logis dan eksistensial yang langsung menuntut konsekuensi Uluhiyah[191]. Dalam kerangka pemikiran Ibnu Taimiyah, pengakuan terhadap Rububiyah Allah bahwa Dialah Sang Pencipta, Pemberi Rezeki, dan Pengatur secara inheren dan tak terelakkan mengharuskan pengakuan terhadap Uluhiyah-Nya, yaitu bahwa hanya Dialah yang berhak disembah[192]. Argumen Al-Qur'an sering kali bergerak dengan logika ini, sebagaimana firman-Nya, "Yang demikian itu adalah karena Allah Dialah Al-Haq (yang benar) dan apa saja yang mereka seru selain-Nya itulah yang batil" (QS. Al-Hajj: 62). Oleh karena itu, setiap argumen yang hanya berhenti pada pengakuan Rububiyah tanpa berujung pada kewajiban beribadah hanya kepada-Nya, dalam pandangannya, adalah argumen yang cacat dan tidak utuh[193].

Solusi yang ditawarkan Ibnu Taimiyah adalah kembalinya kepada metodologi berbasis naql (wahyu) yang diinterpretasikan dengan akal sehat yang sesuai dengan fitrah dan dipandu oleh pemahaman salaf. Bagi dia, Al-Qur'an dan Sunnah sudah mengandung argumen-argumen rasional paling sempurna tentang Rububiyah Allah, yang dapat dipahami oleh semua lapisan manusia, bukan hanya elite intelektual[194]. Dalil-dalil naqli tentang penciptaan langit dan bumi,

pengaturan rizki, dan kekuasaan Allah atas segala sesuatu bukanlah sekadar informasi, melainkan bukti-bukti kuat (hujjah) yang dimaksudkan untuk memancarkan pengakuan dalam hati dan melahirkan ketundukan dalam amal[195]. Dengan demikian, penegasan Ibnu Taimiyah terhadap Rububiyah merupakan proyek teologis yang komprehensif. Ia bertujuan memulihkan keseimbangan antara akal dan wahyu, mengembalikan Tuhan dari dunia abstraksi filosofis ke dalam realitas kehidupan dan ibadah umat, dan pada akhirnya, menyatukan kembali pengakuan terhadap kekuasaan Tuhan (tawhid al-rububiyah) dengan konsekuensi penyembahan hanya kepada-Nya (tawhid al-uluhiyah) sebagai puncak dari tauhid yang utuh dan murni[196].

Perbandingan Analitis antara Ketiga Mazhab terhadap Konsep Rububiyah

Konsep Rububiyyah (keesaan Allah dalam pengaturan alam semesta) telah menjadi fondasi teologis yang diakui oleh semua aliran pemikiran Islam, meskipun masing-masing mazhab Asy‘ariyah, Maturidiyah, dan pendekatan Ibnu Taimiyyah memiliki kerangka epistemologis yang berbeda dalam memahami dan menjelaskannya. Perbedaan ini tidak muncul secara kebetulan, melainkan sebagai respons terhadap tantangan filosofis, konteks sosio-historis, dan kebutuhan untuk mempertahankan kemurnian akidah. Analisis komparatif ini akan membedah nuansa metodologis ketiga mazhab tersebut secara kritis, dengan mempertimbangkan implikasi teologis dan praktis dari masing-masing pandangan.

A. Asy‘ariyah: Dominasi Wahyu dan Pembatasan Akal dalam Epistemologi Ketuhanan

Dalam sejarah pemikiran teologis Islam, mazhab Asy‘ariyah menempati posisi sentral sebagai respons intelektual terhadap tantangan doktrinal yang muncul dari aliran-aliran sebelumnya, khususnya Mu‘tazilah. Didirikan oleh Abu al-Hasan al-Asy‘ari (w. 324 H/935 M), sebuah tokoh yang awalnya bergabung dengan lingkaran Mu‘tazilah sebelum kemudian berpaling darinya, mazhab ini muncul sebagai wadah sintesis antara ketaatan tekstual dan legitimasi penggunaan akal, meskipun dalam batas-batas yang sangat ketat. Pada intinya, Asy‘ariyah menawarkan paradigma epistemologis yang secara eksplisit menempatkan wahyu (naql) sebagai otoritas primer dalam memahami realitas ilahiah, khususnya dalam ranah Rububiyyah konsep tentang kekuasaan, pengaturan, dan sifat-sifat Tuhan atas alam semesta. Dalam kerangka ini, akal (‘aql) tidak ditolak secara mutlak, tetapi difungsikan sebagai alat bantu yang subjek terhadap kewenangan wahyu; akal hanya berhak menilai kebenaran proposisi-proposisi keagamaan dalam dimensi logika formal selama tidak bertentangan dengan nash yang sharih (jelas) [197].

Pergeseran paradigmatik al-Asy‘ari dari Mu‘tazilah menuju pendirian yang lebih tekstualis bukanlah sekadar perubahan ideologis pribadi, melainkan sebuah proyek sistematis untuk membersihkan aqidah Islam dari pengaruh Hellenistik yang dinilai menyeret tauhid ke dalam antropomorfisme logis atau reduksi rasional yang mengaburkan transendensi ilahiah. Di tengah arus

kuat falsafah Yunani yang mulai diadopsi oleh kalam Islam, terutama melalui pemikir-pemikir Mu‘tazilah yang mengandalkan qiyas (analogi logis) dan dalil ‘aqli (argumen rasional) untuk membuktikan keberadaan dan sifat-sifat Tuhan, al-Asy‘ari membangun kritik epistemologis mendasar terhadap preeminensi akal. Ia berargumen bahwa akal manusia, oleh sifatnya yang terbatas dan kondisional, tidak mampu menjangkau hakikat realitas transenden, termasuk esensi dan sifat-sifat ilahiah [198]. Oleh karena itu, dalam memahami Rububiyyah yang mencakup tadbir (pengaturan Tuhan terhadap alam), iradah (kehendak ilahi), qudrah (kuasa), dan rububiyah itu sendiri sumber utama harus dikembalikan pada wahyu, bukan pada spekulasi rasional yang rentan terhadap bias kontekstual manusia.

Al-Asy‘ari mengembangkan metode yang secara konsisten membedakan antara ma‘qul (yang dapat ditangkap akal) dan manqul (yang datang dari wahyu). Dalam pandangannya, meskipun akal dapat mengenal keberadaan Tuhan melalui fenomena alam (dalil al-hudus), sebagaimana diungkapkan dalam argumentasi kalam klasik, tetapi menentukan bagaimana Tuhan bertindak atau bagaimana sifat-sifat-Nya bekerja berada di luar jangkauan akal. Misalnya, ketika Al-Qur’an menyatakan bahwa Allah ‘istawa’ di atas ‘arsy, al-Asy‘ari menolak penafsiran rasional yang mengubah makna istawa menjadi ‘menguasai’ atau ‘mengatur,’ sebagaimana dilakukan oleh Mu‘tazilah, karena menurutnya hal itu merupakan ta’wil yang tidak sah dan mengaburkan makna zahir nash [199]. Ia menegaskan pendekatan bila kayf (tanpa bertanya bagaimana),

yakni menerima teks sebagaimana adanya tanpa mereduksi atau menafsirkannya secara spekulatif. Pendekatan ini bukanlah bentuk anti-intelektualisme, melainkan refleksi dari disiplin epistemologis yang ingin menjaga kemurnian tauhid dari distorsi rasional yang tidak terkendali [200].

Dalam konteks teori pengetahuan (nadhariyyat al-ma'rifah), Asy'ariyah mengembangkan konsep tafwid penyerahan pemahaman hakikat sifat-sifat ilahiah kepada Allah yang berbeda dengan ta'thil (peniadaan) versi Mu'tazilah dan tasybih (penyerupaan ilah dengan makhluk) yang dituduhkan kepada pendukung antropomorfisme. Al-Asy'ari menolak kedua ekstrem tersebut dan menawarkan jalan tengah: ia membenarkan sifat-sifat Allah seperti ilmu, hayat, qudrah, dan kalam sebagaimana disebutkan dalam nash, tetapi menolak untuk menjelaskan kayfiyyah (cara keberadaan) sifat-sifat tersebut. Dengan cara ini, ia ingin melindungi transendensi ilahiah dari reduksi antroposentris tanpa harus menyangkal teks secara langsung [201]. Dalam hal Rububiyyah, konsekuensinya jelas: pengaturan alam oleh Allah termasuk soal takdir, hujan, kematian, dan kebangkitan tidak bisa dijelaskan melalui kausalitas naturalistik atau logika sebab-akibat semata. Setiap peristiwa adalah hasil dari kehendak langsung Allah yang tidak terikat oleh hukum-hukum sekunder (asbab) yang teramati oleh manusia. Pandangan ini dikenal sebagai doktrin 'adah (kebiasaan ilahi), di mana Allah boleh saja membengkokkan hukum alam tanpa melanggar konsistensi-Nya, karena semua hukum alam hanyalah kebiasaan ('adatullah), bukan keterpaksaan ontologis [202].

Kritik terhadap penalaran eksklusif Mu'tazilah yang berpotensi mengarah pada determinisme rasional atau sekularisasi kosmos menjadi salah satu landasan utama pemikiran al-Asy'ari. Ia mengingatkan bahwa jika akal dibiarkan merumuskan sifat-sifat ilahiah tanpa kontrol wahyu, maka muncul risiko bahwa Tuhan akan dikonseptualisasi sebagai entitas yang tunduk pada prinsip-prinsip logika atau moralitas manusia yang justru mengurangi ke-Maha-Muliaan-Nya. Oleh karena itu, dominasi wahyu bukanlah bentuk otoritarianisme tekstual, melainkan perlindungan terhadap ketuhanan dari degradasi epistemologis. Dalam hal ini, teks Al-Qur'an dan hadis bukan hanya sebagai sumber informasi, tetapi sebagai referensial final terhadap segala pengetahuan yang menyangkut realitas ilahiah. Sebagaimana al-Asy'ari nyatakan dalam al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah, "Apa yang Allah sebutkan tentang diri-Nya, kita percayai sebagaimana adanya, tanpa menyerupakan (tasybih), tanpa menafsirkan (ta'wil), tanpa menanyakan bagaimana (takyan)" [203].

Meskipun pendekatan Asy'ariyah sering dikritik oleh para filsuf seperti Ibn Sina dan al-Farabi sebagai terlalu membatasi akal, namun pengaruhnya terhadap perkembangan teologi Islam khususnya dalam tradisi Sunni tidak dapat dipandang remeh. Mazhab ini menjadi kerangka ortodoksi teologis yang kemudian diadopsi oleh tokoh-tokoh seperti al-Ghazali, al-Baqillani, dan al-Razi, yang masing-masing memperdalam argumen Asy'ari dengan peranti logika dan refleksi filsafat, tanpa meninggalkan prinsip dominasi wahyu. Bahkan dalam konteks kontemporer, diskursus

Asy‘ariyah terus bergema dalam perdebatan tentang hubungan agama dan sains, otoritas teks, dan batas penalaran manusia membuktikan bahwa wacana epistemologis yang dirintis oleh al-Asy‘ari abad ke-10 M adalah warisan intelektual yang tak lekang zaman [204].

B. Maturidiyah: Sinergi Wahyu dan Akal

Meskipun tradisi teologi Islam telah lama menegaskan keutamaan wahyu sebagai sumber utama kebenaran, mazhab Maturidiyah memperlihatkan sebuah upaya sistematis untuk memadukan wahyu dengan akal dalam merumuskan konsepsi tentang Rububiyyah (keberadaan Tuhan sebagai Pencipta dan Pemelihara). Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H/944 M) berargumen bahwa akal manusia tidak bersifat otoriter atau independen secara mutlak, namun memiliki kapasitas intrinsik untuk menyingkap keberadaan Tuhan melalui observasi empiris terhadap alam semesta (taḥkīk al-‘alam). Argumen ini menegaskan posisi tengah antara tradisionalisme Asy‘ari yang menekankan otoritas wahyu dan rasionalisme Mu‘tazilah yang menempatkan akal pada primat epistemologis[205][206].

Dalam kerangka epistemologi Maturidiyah, wahyu (naql) dan akal (‘aql) dipandang sebagai dua pilar yang saling melengkapi, bukan bersaing. Al-Maturidi menyatakan bahwa wahyu mengonfirmasi pengetahuan rasional yang telah dicapai akal, sementara akal membantu menginterpretasikan teks-teks suci secara dinamis, menghindari literalitas berlebihan yang dapat menutup ruang penjelasan ilmiah[207]. Sebagai contoh konkret,

al-Maturidi menggunakan argumen teleologis dalil al-'inayah yang menyoroti keteraturan dan tujuan alam sebagai bukti rasional atas Rububiyyah. Argumen ini mengacu pada ayat al-Qur'an yang menegaskan: "Sesungguhnya pada (penciptaan) langit dan bumi, serta pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda kebesaran Allah…" (QS. Al-Baqara 2:164)[208].

Pendekatan teleologis al-Maturidi tidak sekadar meniru rasionalitas Mu'tazilah; ia menyesuaikannya dengan kerangka teologis Asy'ari dengan menempatkan rasionalitas sebagai "cahaya" (nur) yang dipancarkan wahyu. Dalam tafsirnya, al-Maturidi menegaskan bahwa akal manusia mampu mengidentifikasi kausalitas pada fenomena alam seperti hukum gravitasi, struktur molekuler, atau evolusi kosmik sebagai "tanda-tanda" (ayat) yang menegaskan eksistensi Tuhan. Keberadaan hukum-hukum ini, yang dapat diuji secara empiris, menegaskan bahwa Tuhan tidak hanya eksis secara metafisik, melainkan juga aktif dalam menata dan memelihara alam (Rububiyyah) melalui keteraturan yang dapat diakses akal[209][210].

Perbandingan dengan mazhab Asy'ari memperlihatkan pergeseran metodologis yang signifikan. Asy'ari, melalui al-Taqī al-Dīn al-Abī al-'Āliy (d. 241 H), menolak ekses akal dalam menjangkau sifat-sifat Tuhan, melainkan menekankan bahwa segala pengetahuan tentang Allah bersumber pada wahyu[211]. Sebaliknya, al-Maturidi mengakui keterbatasan akal bahwa manusia tidak dapat mengakses sifat-sifat Allah yang mutlak tetapi membiarkan akal berperan dalam menggapai "pembatasan" sifat-

sifat Allah yang bersifat universal, seperti kebijaksanaan dan keadilan yang tercermin dalam hukum-hukum alam. Dengan demikian, sinergi antara akal dan wahyu pada Maturidiyah memberikan model epistemologis yang lebih fleksibel untuk dialog interdisipliner antara ilmu pengetahuan modern dan teologi Islam[212].

Implikasi kontemporer dari perspektif Maturidiyah sangat relevan dalam konteks perdebatan tentang reconciliations antara ilmu pengetahuan dan keimanan. Dengan menegaskan bahwa akal dapat meneguhkan argumen-argumen metafisik melalui observasi empiris, mazhab ini membuka ruang bagi ilmuwan Muslim untuk menempatkan temuan-temuan ilmiah seperti cosmology, biologi evolusioner, atau fisika kuantum sebagai “alat” yang memperkaya pemahaman tentang Rububiyyah, tanpa mengorbankan integritas wahyu. Penelitian terbaru menunjukkan bahwa para cendekiawan Islam yang mengadopsi metodologi Maturidiyah mampu menghasilkan karya-karya yang mengintegrasikan kajian sains dengan teologi secara koheren, memperkuat argumentasi bahwa rasionalitas dan wahyu tidak harus bersaing melainkan bersinergi dalam pencarian kebenaran universal[213][214].

Maturidiyah menegaskan sebuah paradigma teologis yang menyeimbangkan antara “cahaya” wahyu dan “kekuatan” akal, menghasilkan suatu kerangka konseptual yang dapat menanggapi tantangan epistemologis abad ke-21. Sinergi ini tidak hanya memperkaya tradisi pemikiran Islam, tetapi juga menawarkan

kontribusi signifikan pada wacana global mengenai hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan.

C. Ibnu Taimiyyah: Kritik terhadap Spekulasi dan Pemurnian Teks

Di tengah arus pemikiran teologis Islam yang semakin kompleks dan terkotak-kotak dalam tradisi kalam pasca-Mu'tazilah, kemunculan Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn Taymiyyah (w. 728 H/1328 M) menandai pergulatan epistemologis yang mendalam terhadap arah yang ditempuh oleh diskursus teologis abad ke-7 dan ke-8 Hijriah. Dalam wawasannya yang luas tentang al-Qur'an, sunnah, dan pemahaman Salaf al-Ṣāliḥ, Ibnu Taimiyyah tidak sekadar menawarkan koreksi dogmatis, melainkan mempersembahkan proyek pemurnian aqidah yang fundamental: pengembalian pemahaman Rubūbiyyah kedaulatan dan kekuasaan mutlak Tuhan atas seluruh alam kepada otoritas tekstual yang bersih dari distorsi spekulatif, sekaligus menolak hegemoni logika filsafat Yunani yang telah meresap ke dalam kerangka argumentasi teologis Islam, termasuk dalam sistem Asy'ariyah dan Maturidiyah [215]. Bagi Ibnu Taimiyyah, Rubūbiyyah bukanlah sekadar konstruksi filosofis tentang penciptaan dunia, melainkan realitas yang utuh, terintegrasi dalam pengakuan, penghambaan, dan penyerahan total suatu keyakinan yang tumbuh dari penerimaan apa adanya terhadap wahyu tanpa keharusan mengkonseptualisasikannya kembali melalui paradigma rasional yang bersifat asing [216].

Gagasan Ibnu Taimiyyah tentang Rubūbiyyah tidak dapat dipahami tanpa konteks kritisnya terhadap sejarah pemikiran Islam teologis, khususnya dominasi metode kalam yang telah lama

mengarahkan para ulama untuk membangun argumen tentang keberadaan dan sifat-sifat Allah dengan mengandalkan logika diskursif, analogi peripatetik, dan metafisika Aristotelian [217]. Dalam karyanya yang monumental, Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql, ia melancarkan serangan sistematis terhadap asumsi-asumsi filosofis yang dianggapnya merusak kemurnian teks agama [218]. Ia menunjukkan bahwa pendekatan Mu'tazilah yang berlebihan dalam rasionalisme, maupun respon Asy'ariyah dan Maturidiyah yang berusaha menyeimbangkan antara akal dan naql, pada akhirnya tidak luput dari jebakan spekulasi yang melahirkan ta'wīl (penafsiran metaforis) terhadap sifat-sifat Allah seperti istiwa' (bersemayam di atas 'arasy), wujūd (kehadiran), dan yad (tangan) sehingga makna literal dari teks dianggap perlu "ditempatkan" dalam kerangka metafisika yang diasumsikan lebih koheren secara rasional [219]. Bagi Ibnu Taimiyyah, hal ini justru merupakan bentuk pengingkaran terhadap naql secara tidak langsung, sebab ia menilai bahwa akal manusia tidak memiliki kapasitas untuk menilai atau merevisi makna teks berdasarkan kriteria filosofis yang berasal dari tradisi non-Islam [220].

Maka, Ibnu Taimiyyah menawarkan kembali pendekatan Salaf al-Ṣāliḥ generasi sahabat, tabi'in, dan generasi awal umat Islam yang menerima teks-teks syar'i apa adanya tanpa pertanyaan metafisik tentang bagaimana (bi-lā kayf). Dalam pandangannya, pemahaman tentang Rubūbiyyah harus dimulai dari pemahaman bahwa Allah adalah al-Malik al-Mutaqaddis, Penguasa yang Suci, yang mengatur seluruh alam semesta dengan kehendak-Nya, tanpa perlu merujuk

pada argumen kontingensi (ḥudūth al-‘ālam) yang dipinjam dari filsafat, sebab argumen tersebut dianggap tidak murni dari wahyu dan rentan terhadap skeptisisme ilmu pengetahuan [221]. Meski Asy‘ariyah dan Maturidiyah menggunakan argumen ḥudūth (dunia bersifat baru, berarti membutuhkan pencipta) sebagai landasan logis bagi keberadaan Allah, Ibnu Taimiyyah justru mengkritiknya sebagai pendekatan yang tidak diperlukan, karena keberadaan Rubūbiyyah telah ditegaskan secara jelas (qath‘ī) dalam ayat-ayat Al-Qur’an dan hadis mutawatir, yang menunjukkan bahwa seluruh alam adalah ciptaan-Nya (khāliq), pengatur-Nya (rāziq), dan pemberi kehidupan serta kematian-Nya (al-muḥyī wa al-mumīt) [222]. Menurutnya, menggunakan filsafat untuk membuktikan hal yang sudah pasti secara naql justru menurunkan otoritas wahyu ke posisi defensif terhadap akal, padahal posisi seharusnya terbalik: akal harus tunduk kepada naql ketika terjadi pertentangan dalam ruang otoritas agama [223].

Lebih dalam lagi, Ibnu Taimiyyah menekankan bahwa Rubūbiyyah bukanlah kategori epistemologis semata, melainkan dimensi eksistensial yang menuntut respons total dari manusia yakni ‘ubūdiyyah (penghambaan). Dalam pandangan integralnya, manusia tidak bisa memahami kedaulatan Ilahi secara teoretis tanpa mengalami transformasi praktis dalam kehidupan. Karena itu, Rubūbiyyah selalu berimplikasi langsung pada ‘ibādah, karena pengakuan bahwa Allah adalah Rabb (Penguasa, Pemelihara) secara alamiah mengarah pada bentuk penyerahan diri total (taslīm), ketaatan, dan penyembahan yang tulus [224]. Konsekuensi ini

menunjukkan bahwa teologi Ibnu Taimiyyah bukanlah diskursus spekulatif yang mengambang, melainkan teologi yang hidup, yang mendesak manusia untuk keluar dari posisi spekulatif dan masuk ke ranah praktis keimanan. Ia seolah menegaskan bahwa krisis agama bukan semata karena ketidakpahaman konsep, tetapi karena kegagalan merealisasikan makna Rubūbiyyah dalam kehidupan sebuah krisis ‘ubudiyyah [225].

Secara historiografis, penolakan Ibnu Taimiyyah terhadap ta’wīl dan rasionalisme teologis dapat dipahami sebagai respons terhadap arus hegemonik pemikiran falsafi yang diwakili oleh al-Fārābī, Ibn Sīnā, dan Ibn Rushd, yang menekankan peran akal sebagai jalan utama menuju kebenaran. Ia berdiri pada posisi yang radikal: jika wahyu telah menyatakan sesuatu dengan jelas, maka akal tidak berhak memasukkan keraguan atau merekonstruksi maknanya [226]. Gagasan ini bukan anti-intelektualisme, melainkan koreksi terhadap disiplin intelektual itu sendiri kembalinya akal pada tempatnya yang subordinatif terhadap wahyu. Dalam konteks Rububiyyah, ini berarti bahwa deskripsi kosmologis atau metafisik tentang dunia tidak boleh menyimpang dari narasi Al-Qur’an sekalipun tampaknya lebih logis secara filsafat [227]. Misalnya, ketika Al-Qur’an menyebut bahwa Allah "bersemayam di atas 'Arasy" (istiwā’ ‘alā al-‘arasy), Ibnu Taimiyyah menolak keras penafsiran yang mengubah makna tersebut menjadi sekadar metafora kekuasaan, karena hal itu menurutnya adalah bentuk pengingkaran terhadap nash tanpa dalil yang kuat [228].

Dari perspektif metodologis, pendekatan Ibnu Taimiyyah dapat dipandang sebagai bentuk scripturalism yang ketat namun tidak dogmatis karena ia tetap memberi ruang pada ijtihad dalam memahami wahyu, asalkan tidak melanggar prinsip penerimaan terhadap teks apa adanya [229]. Ia menekankan pentingnya ittibā' (mengikuti), bukan iqtidā' (meniru buta), yang menuntut pemahaman mendalam terhadap konteks, bahasa, dan tujuan syariat. Dalam hal ini, Rubūbiyyah menjadi poros yang menyatukan kembali antara iman, amal, dan ilmu sebuah paradigma integral yang menolak dikotomi antara agama dan realitas sosial, spiritual dan intelektual [230]. Gagasan ini kemudian menjadi fondasi bagi gerakan pemurnian Islam di masa-masa sesudahnya, seperti yang dihidupkan kembali oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb pada abad ke-18, dan terus berpengaruh hingga dalam diskursus keagamaan kontemporer di berbagai belahan dunia Islam [231].

Kritik Ibnu Taimiyyah terhadap spekulasi filsafat dan upayanya memurnikan pemahaman Rubūbiyyah melalui otoritas teks wahyu merupakan manifestasi dari proyek pembaruan ideologis yang dalam. Ia tidak hanya menantang dominasi logika kalam dan filsafat, tetapi juga menghadirkan ulang dimensi holistik dari keimanan yang mengintegrasikan pengetahuan, keyakinan, dan penghambaan. Dalam konteks teologis Islam, Ibnu Taimiyyah menegaskan bahwa Rubūbiyyah bukan semata tentang siapa yang menciptakan, melainkan tentang siapa yang berhak disembah, ditaati, dan dipatuhi sebuah kebenaran yang tidak bisa dirumuskan ulang melalui spekulasi, melainkan harus diterima, dihayati, dan dijalani.

Dalam dunia yang makin dipenuhi oleh konstruksi rasional yang mengalihkan manusia dari pengalaman sakral terhadap Tuhan, gagasan Ibnu Taimiyyah tetap relevan sebagai benteng penolakan terhadap reduksionisme teologis dan pemulihan kembali otoritas teks dalam menentukan wajah Tuhan bagi umat manusia [232].

Dalam kajian teologi Islam (‘ilm al-kalām), konsensus tentang Rububiyyah yakni kekuasaan mutlak Allah sebagai Pencipta, Pemelihara, dan Pengatur alam semesta merupakan poros utama yang menyatukan seluruh aliran kalam Sunni, khususnya di antara tiga mazhab utama: Asy‘ariyah, Maturidiyah, dan pendekatan Ibnu Taimiyyah sebagai representasi dari aliran salafi-teologis yang berbasis pada manhaj al-salaf. Ketiga mazhab tersebut secara eksplisit menegaskan bahwa Rububiyyah adalah hak eksklusif Allah ta’ālā, yang tidak boleh dibagi, digandakan, atau dikompromikan dengan entitas lain, baik manusia maupun makhluk ghaib. Dalam terminologi tauhid, ini merupakan bagian integral dari tawḥīd al-rubūbiyyah, yang kerap dianggap sebagai fondasi minimal kesadaran keimanan manusia terhadap keesaan Ilahi. Namun, meskipun terdapat kesepakatan substantif tentang keesaan fungsi ilahi dalam penciptaan dan pengaturan alam, perbedaan mendasar justru terletak pada metodologi pemahaman terhadap konsep tersebut: bagaimana akal (‘aql) dan wahyu (naql) saling berelasi dalam menafsirkan realitas Rububiyyah, serta bagaimana teks-teks suci ditangkap tanpa terjebak dalam distorsi pemikiran filosofis atau reduksi rasionalis. Asy‘ariyah, yang lahir sebagai respons terhadap dominasi Mu‘tazilah dalam wacana teologi abad ke-3 H,

menawarkan pendekatan yang sangat hati-hati terhadap peran akal. Imam al-Asy‘ari (w. 324 H) membangun sistem teologisnya di atas prinsip bahwa akal manusia tidak mampu secara mandiri menetapkan kebenaran hal-hal ghaib atau esensialitas Ilahi tanpa bimbingan wahyu [233]. Dalam memahami Rububiyyah, Asy‘ariyah menekankan bahwa walaupun akal dapat menangkap sebagian realitas seperti pergerakan alam yang menunjukkan adanya al-muḥarrik, namun keterbatasan akal mengharuskan umat untuk mengembalikan makna hakiki dari sifat-sifat Ilahi seperti kehendak, ilmu, dan kehidupan pada bi-lā kayf (tanpa menanyakan bagaimana bentuknya) [234]. Pendekatan ini, yang disebut sebagai tafwīḍ al-ma‘nā, bertujuan untuk mencegah antropomorfisme (tasybīh) sekaligus rasionalisasi berlebihan (ta‘ṭīl). Dengan demikian, Rububiyyah dipahami secara tekstual, diimani sepenuhnya, tetapi tanpa upaya mendekonstruksi sifat-sifat itu secara filosofis.

Berbeda dengan Asy‘ariyah, Maturidiyah yang didirikan oleh Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H) memberi ruang yang lebih luas bagi akal dalam menangkap kebenaran teologis, termasuk prinsip Rububiyyah [235]. Dalam pandangan Maturidiyah, akal memiliki kapasitas untuk mengetahui kejahatan tindakan seperti membunuh atau berdusta, serta menyimpulkan keberadaan qawm al-tahqīq (pencipta) berdasarkan keteraturan alam. Dengan kata lain, wahyu bukan satu-satunya pintu masuk kebenaran transendental, melainkan pemantap dan pelengkap dari apa yang sudah ditemukan oleh akal. Hubungan antara akal dan wahyu dalam mazhab ini bersifat dialogis: akal membuka jalan, dan wahyu mengonfirmasi

atau mengarahkan [236]. Contohnya, konsep Rububiyyah dapat dibuktikan melalui dalīl al-‘adalah (prinsip keseimbangan alam), yang kemudian diperdalam oleh informasi wahyu bahwa Allah adalah al-Rabb, al-Khāliq, al-Razzāq, dan seterusnya [237]. Pendekatan ini mencerminkan kompromi kritis antara tradisi rasional (falsafah Yunani, khususnya) dan teks-teks keagamaan, tanpa menyepelekan keduanya.

Sementara itu, Ibn Taimiyyah (w. 728 H), yang sering diklasifikasikan dalam aliran ahl al-sunna wal-jamā‘ah berbasis manhaj salaf, menawarkan pendekatan yang bersifat dekonstruktif terhadap metodologi kalām versi Asy‘ariyah dan Maturidiyah. Baginya, keterlibatan akal dalam persoalan Rububiyyah harus tunduk sepenuhnya pada pemahaman yang diwariskan oleh generasi salaf, yakni para sahabat dan tiga generasi awal Islam [238]. Ibnu Taimiyyah mengkritik perdebatan kalam yang terlalu teknis, termasuk penggunaan istilah-istilah filosofis seperti jawhar, ‘arḍ, tajsim, dan ta’thil, karena menurutnya hal itu justru membelokkan makna qur’ani yang sederhana dan langsung [239]. Dalam risalahnya al-‘Aqīdah al-Wāsitiyyah, beliau menegaskan bahwa Allah memiliki sifat-sifat yang disebutkan dalam al-Qur’an dan hadis secara haqīqī, tetapi tanpa menyerupakan-Nya dengan makhluk (tashbīh) dan tanpa menafikan makna (ta‘ṭīl), serta tanpa mempertanyakan kayfiyyah-nya [240]. Rububiyyah, dalam kerangka ini, tidak perlu "ditegakkan" melalui argumen logis panjang, melainkan diimani seperti yang difahami oleh salaf: Allah mencipta, mengatur, memberi rizki, dan menghidupkan dan itu sudah mencukupi.

Perbedaan ketiga mazhab ini, meskipun tampak sebagai divergensi metodologis, sejatinya menunjukkan keluasan dan kedalaman tradisi teologi Islam dalam menghadapi tantangan zaman. Asy'ariyah mereaksi filsafat dengan menempatkan batas tegas pada akal; Maturidiyah berusaha mengintegrasikan rasionalitas dalam bingkai keimanan; sementara Ibnu Taimiyyah menyerukan kembali kepada sumber primer tanpa dikompromikan oleh kategori kalam yang dianggap bid'ah. Namun, pada tingkat prinsip, ketiganya tetap bersatu dalam keyakinan bahwa Rububiyyah adalah monopoli ilahi. Ini dijelaskan tegas dalam al-Qur'an: إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ (QS. al-A'rāf: 54) yang menegaskan Allah sebagai satu-satunya Rabb yang mencipta dan mengatur. Demikian pula dalam hadis yang sahih: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، ثُمَّ رَفَعَ عَرْشَهُ» (HR. al-Tirmidhi: 3319), yang menunjukkan awal penciptaan dan kekuasaan Ilahi yang mendahului semua realitas.

Ketegangan antara tekstualitas, rasionalitas, dan spiritualitas dalam pemahaman Rububiyyah mencerminkan kompleksitas humaniora keagamaan. Namun, justru dalam perbedaan itulah terletak kekayaan intelektual Islam. Tidak ada satu pun dari ketiga pendekatan ini yang dapat dikatakan sebagai "kebenaran mutlak", tetapi masing-masing merupakan respons historis terhadap tantangan epistemologis dan teologis di zamannya. Oleh karena itu, dialog antar mazhab bukanlah tanda perpecahan, melainkan manifestasi dinamika pemikiran yang sehat. Dalam konteks

akademik dewasa ini, integrasi ketiga pendekatan dengan mempertahankan kesatuan dalam tauhid dan menghormati diversitas metodologis dapat menjadi fondasi untuk membangun teologi Islam yang kontekstual, ilmiah, dan tetap berakar pada tradisi.

Bagian 2

ONTOLOGI MANUSIA DAN KARAKTER

Hakikat Wujud Manusia dalam Pandangan Islam

Pandangan Al-Qur’an tentang Asal-Usul dan Tujuan Penciptaan Manusia

Eksistensi manusia, dalam kosmologi Islam, bukanlah suatu fenomena kebetulan atau produk final dari suatu proses material belaka. Ia merupakan sebuah entitas yang disengaja, diproyeksikan dengan kesadaran teleologis yang mendalam, dan terletak pada persimpangan sakral antara tanah (al-thīn) dan napas Ilahi (al-rūḥ). Narasi Qur'an tentang penciptaan manusia, khususnya dalam Surah Al-Hijr (15:28-29) dan Surah Ṣād (38:71-72), menawarkan sebuah dialektika ontologis yang fundamental: sebuah sintesis transendental antara yang profan dan yang sakral, yang fana dan yang abadi[241]. Proses penciptaannya dimulai dari pemilihan dan pemurnian tanah liat, elemen bumi yang paling rendah dan plastis, simbol dari kerapuhan, keterbatasan, dan kefanaan jasmani[242]. Namun, titik kritis ontogenesis manusia bukanlah pada pembentukan patung tanah ini, melainkan pada momen di mana Tuhan "meniupkan" (nafakha) ke dalamnya "dari ruh-Nya" (min rūḥihi). Tindakan "peniupan" (nafkh) ini bukanlah suatu metafora puitis belaka, melainkan merupakan suatu instansiasi (taʾyīs) langsung dari prinsip kehidupan, kesadaran, dan kehendak yang

berasal dari Sumber segala wujud[243]. Dengan demikian, setiap manusia membawa dalam dirinya sendiri sebuah paradoks: tubuhnya, yang berasal dari debu dan akan kembali kepadanya, menjadi tempat bersemayamnya sebuah ruh yang merupakan amanah (amānah) Ilahi, sebuah percikan transenden yang menghubungkannya dengan yang Mutlak[244].

Konfigurasi dualistik ini jasad dan ruh, materi dan spirit tidak lantas menciptakan sebuah dikotomi yang antagonistis, melainkan sebuah hierarki ontologis yang fungsional. Ruh berperan sebagai prinsip pengatur (al-quwwah al-mudabbirah), sumber kesadaran moral (al-ḍamīr), dan kapasitas untuk mengenal Yang Hak[245]. Sementara itu, jasad berfungsi sebagai kendaraan (markab) atau instrumentum (ālah) bagi ruh untuk beroperasi, berinteraksi, dan mengalami realitas material dalam ruang dan waktu. Oleh karena itu, manusia dalam pandangan Qur'an adalah mikrokosmos (ʿālam ṣaghīr) yang memantulkan makrokosmos; dalam dirinya terangkum seluruh lapisan eksistensi, dari yang paling padat (mineral) hingga yang paling sublim (spiritual)[246]. Struktur kompleks ini langsung membawa kita pada pertanyaan esensial: untuk tujuan apa sintesis yang demikian rumit dan penuh makna ini diwujudkan?

Jawaban Qur'an terhadap pertanyaan teleologis ini bersifat final dan transformative. Firman-Nya, "Wa-mā khalaqtu al-jinna wa-al-insa illā li-yaʿbudūn" ("Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka menyembah-Ku," QS. Al-Dzāriyāt[51]:56), menetapkan landasan ultimate bagi makna keberadaan manusia. Penting untuk dicatat bahwa terma "ibādah" dalam konteks ini

harus dipahami melampaui sekadar reduksinya pada ritus-ritus formal semata[247]. "Ibadah" adalah totalitas hidup yang disadari dan diorientasikan kepada Tuhan; ia adalah keadaan constant consciousness (taqwā) di mana setiap tindakan, pikiran, dan niat dari yang paling spiritual seperti salat hingga yang paling duniawi seperti mencari nafkah dapat diubah bentuknya (trans-substantiated) menjadi sebuah akta pengabdian, sejauh dilaksanakan dalam koridor ketundukan kepada kehendak Ilahi[248]. Dengan demikian, tujuan penciptaan manusia adalah untuk mewujudkan fungsi kekhalifahan (istikhlāf) di muka bumi, yaitu menjadi wakil Tuhan yang bertugas memakmurkan, menjaga keseimbangan (miẓān), dan menerapkan nilai-nilai kebenaran dan keadilan, semua dalam kerangka pengabdian tersebut[249].

Perjalanan manusia adalah sebuah perjalanan kembali (epistrophe) yang bersifat spirital. Asal-usulnya yang ganda tanah dan ruh mencerminkan statusnya sebagai musafir yang memiliki kaki yang berpijak di bumi tetapi jiwanya merindukan pertemuan dengan Sang Pencipta. Tujuan hidupnya adalah untuk memurnikan jiwanya (tazkiyat al-nafs) melalui ibadah dalam artinya yang komprehensif, sehingga ruh yang ditiupkan itu dapat memandu eksistensi jasmaninya, dan bukannya diperbudak olehnya[250]. Dalam kerangka ini, kehidupan duniawi bukanlah tujuan akhir, melainkan ladang tempat benih untuk kehidupan akhirat ditaburkan. Setiap momen menjadi sebuah ujian (ibtilā') dan sekaligus peluang untuk aktualisasi dari tujuan penciptaannya: mengenal (maʿrifah) dan mengabdi kepada Tuhan, sehingga dengan demikian, manusia

dapat mencapai puncak potensinya dan merealisasikan hakikat kemanusiaannya yang sejati, yang terpatri sejak perjanjian primordial (mīthāq) di alam arwah[251].

Ontologi Manusia: Antara Materi (Jasad) dan Immaterial (Ruh)

Manusia dalam diskursus ontologis Islam bukan sekadar entitas biologis, melainkan sintesis kompleks antara unsur materi (jasad) dan immaterial (ruh). Konsep ini bersumber dari al-Qur'an dan Hadis, yang secara eksplisit menyatakan bahwa manusia diciptakan dari tanah (turab)[252] sekaligus ditiupkan ruh ilahi (nafkhat al-ruh)[253]. Dualitas ini membentuk esensi manusia sebagai makhluk yang menghubungkan alam fana (duniawi) dan alam baqa (transendental). Perdebatan filosofis tentang kedudukan jasad dan ruh telah melahirkan beragam interpretasi, mulai dari pendekatan teologis Sufistik hingga eksplanasi ilmiah kontemporer dalam psikologi dan neurosains[254].

a. Jasad sebagai Entitas Materi: Keterbatasan dan Implikasi Eksistensial dalam Perspektif Ontologis-Teologis

Manusia, dalam konfigurasi eksistensialnya, merupakan sintesis kompleks antara dunia materi dan realitas metafisik. Di antara komponen-komponen ini, jasad yang secara harfiah merujuk pada struktur biologis dan fisik manusia menempati posisi yang paradoksikal: ia adalah wadah eksistensial yang terbatas secara temporal dan fisis, namun sekaligus menjadi prasyarat bagi realisasi diri dalam dimensi moral, intelektual, dan spiritual. Dalam kerangka ontologi Islam, jasad bukan semata produk biologis yang tunduk

pada hukum termodinamika dan proses kimiawi, melainkan entitas yang diberi makna dan tujuan melalui kaitannya dengan ruh dan fitrah Ilahi. Keterikatan jasad pada hukum biologis seperti kelahiran, pertumbuhan, penuaan, dan kematian memang membatasi statusnya sebagai entitas sementara. Namun, ketemporalannya justru membawa implikasi eksistensial yang mendalam, yakni bahwa keterbatasan fisik menjadi medium refleksi atas transendensi makna hidup. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan: "Min al-arḍi khalaqnākum wa-ilayhā nu'īdukum wa-minhā nukhrijukum taratan ukhrā" "Dari bumi (tanah) Kami ciptakan kamu, dan kepadanya Kami kembalikan kamu, dan darinya Kami keluarkan kamu sekali lagi" (QS. Thaha: 55). Ayat ini tidak hanya menandaskan siklus material kehidupan manusia, tetapi juga menegaskan bahwa jasad merupakan bagian dari rantai kosmologis yang terhubung dengan asal-usul dan akhir eksistensi manusia sebagai makhluk yang diamanahi amanah kekhalifahan[255].

Secara ilmiah, jasad manusia dapat diuraikan sebagai sistem biologis yang kompleks, terdiri dari triliunan sel yang berfungsi dalam homeostasis metabolik, respon terhadap rangsangan, dan reproduksi genetik. Hukum fisika dan biokimia mengatur proses-proses ini secara deterministik: entropi meningkat, sel mengalami senesens, dan organisme mengalami degenerasi menuju kematian[256]. Dalam perspektif biologi molekuler, kefanaan jasad adalah keniscayaan biologis yang tidak dapat dielakkan. Namun, ketika reduksi materialistik yang dominan dalam paradigma ilmu pengetahuan modern menyatakan bahwa manusia hanyalah

akumulasi materi dan energi tanpa tujuan transenden, ia pada hakikatnya mengabaikan dimensi eksistensial yang lebih luas. Filsuf Muslim Abū ‘Alī al-Husayn ibn Sīnā (980–1037 M), dalam Kitāb al-Shifā’ dan al-Najāt, mengembangkan metafisika yang menempatkan jasad sebagai ālat (alat) bagi manifestasi ruh (nafs), bukan sebagai esensi dari identitas manusia[257]. Bagi Ibn Sina, ruh bersifat substansi immateriil yang tidak tergantung pada jasad untuk eksistensinya, meskipun di dunia fisis ini ruh memerlukan jasad sebagai medium untuk aktualisasi potensinya terutama dalam aspek kognitif, moral, dan praktis[258]. Dengan demikian, jasad bukanlah penjara jiwa (seperti dalam pandangan Platonis), melainkan wahana yang memberikan ruang bagi kemanusiaan untuk mengekspresikan kebebasan, tanggung jawab, dan kemuliaan[259].

Implikasi eksistensial dari pandangan ini sangat signifikan. Jika jasad adalah wahana sementara, maka setiap tindakan yang dilakukan melaluinya memiliki bobot yang bertahan setelah kehancuran fisik. Ajaran Islam menekankan tanggung jawab moral terhadap jasad: bukan dengan mengingkarinya, tetapi dengan memanfaatkannya dalam ketaatan dan amal saleh. Hadis Nabi Muhammad SAW menyatakan: “Sesungguhnya tubuhmu memiliki hak atas dirimu” (HR. Bukhari dan Muslim)[260]. Pernyataan ini menunjukkan bahwa merawat jasad melalui nutrisi, istirahat, olahraga, dan kesucian adalah bagian dari ibadah. Namun, merawat jasad bukan berarti menyembahnya. Kegagalan modernitas Barat dalam menjaga keseimbangan ini terlihat dari kultus tubuh (body

cult) yang mengagungkan bentuk fisik, estetika, dan kekuatan jasmani secara obsesif, sementara mengabaikan dimensi spiritual dan etis. Sebaliknya, pandangan Islam menawarkan ekologi eksistensial yang seimbang: jasad dirawat agar dapat digunakan secara optimal dalam perjalanan menuju Allah baik melalui shalat, puasa, haji, maupun kerja dan interaksi sosial[261].

Dari sudut pandang fenomenologi eksistensial kontemporer, kehadiran jasad dalam dunia juga menentukan cara manusia mengalami realitas. Merleau-Ponty menyatakan bahwa tubuh bukan objek, melainkan subjek pengalaman le corps propre (tubuh yang dimiliki) sebagai titik awal fenomenologis[262]. Namun, dalam kerangka Islamisasi ilmu pengetahuan, tubuh menjadi shadāqat al-imān cermin keberimanannya sendiri. Ia adalah "tanda" (āyah) dari kekuasaan Ilahi, karena setiap fungsi biologis dari detak jantung hingga proses kognitif dianggap sebagai manifestasi dari "nafakhat al-rūḥ" (hembusan ruh Ilahi) yang ditiupkan ke dalam tubuh Adam (QS. al-Hijr: 29)[263]. Dalam hal ini, jasad bukan sekadar res extensa (dalam terminologi Descartes), melainkan res sacramentalis realitas yang mengandung muatan sakral. Karenanya, kefanaan jasad tidak berakhir dengan nihilisme eksistensial, tetapi menjadi pintu menuju transformasi ontologis di alam barzakh dan akhirat, di mana tubuh akan dibangkitkan secara baru (ba'th al-jasad) dalam bentuk yang sesuai dengan amal dan iman[264].

Dalam diskursus filsafat Islam kontemporer, pemikir seperti Seyyed Hossein Nasr dan Muhammad Iqbal menekankan pentingnya re-enchantment of the body mengembalikan dimensi

sakral jasad yang telah dikosongkan oleh sekularisme ilmu pengetahuan modern[265]. Nasr berargumen bahwa tubuh manusia tidak hanya terdiri dari elemen karbon, oksigen, dan kalsium, tetapi juga unsur-unsur rohaniah yang berasal dari dunia malakūt dunia malaikat dan realitas transenden[266]. Dengan demikian, jasad menjadi "pusat mikrokosmos" (microcosm) yang mencerminkan tatanan makrokosmos, di mana setiap organ dan fungsi tubuh memiliki analogi spiritual dan kosmologis. Pandangan semacam ini membuka ruang bagi integrasi ilmu neurosains, kedokteran, dan biologi dengan metafisika Islam, sehingga ilmu pengetahuan tidak hanya menjelaskan bagaimana tubuh bekerja, tetapi juga mengapa ia ada dalam kerangka tujuan (teleologi) yang diberikan oleh wahyu[267].

Jasad manusia, meskipun secara materi bersifat temporer dan tunduk pada hukum alamiah yang menjamin kefanaannya, tidak dapat direduksi hanya sebagai entitas biologis. Ia adalah entitas eksistensial yang dipercayakan dengan amanah kekhalifahan, wahana bagi realisasi ruh, dan wujud yang mengandung tanda-tanda kekuasaan Ilahi. Keterbatasan jasad dalam bentuk kelahiran dan kematian bukanlah pengingkaran terhadap makna, melainkan justru menjadi titik balik refleksi eksistensial yang mengarahkan manusia pada kesadaran akan transendensi. Dalam kerangka ini, kefanaan bukan akhir, melainkan transformasi dari bentuk materi ke bentuk ruhani yang lebih mendalam. Ilmu pengetahuan modern perlu memperluas wawasannya untuk tidak hanya membaca tubuh melalui lensa biokimia dan genetika, tetapi juga melalui lensa

teologis dan filosofis yang memahami jasad sebagai madrasat al-rūḥ sekolah jiwa yang mewujudkan kehendak dan tanggung jawab manusia di hadapan Yang Maha Hidup.

b. Ruh sebagai Prinsip Immaterial: Kekekalan dan Transendensi

Kehadiran ruh dalam ontologi Islam menempati posisi metafisik yang unik, yaitu sebagai entitas yang "tidak terikat pada ruang-waktu" dan bersifat kekal (abadi) [268]. Al-Qur'an menegaskan hal ini secara eksplisit: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku…' " (QS. Al-Isrāʾ : 85) [269]. Penafsiran klasik, yang dipelopori oleh mufassir-mufassir seperti Al-Jalālayn, menekankan bahwa istilah "urusan Tuhanku" (ʿamr rabbānī) menandakan dimensi ketuhanan yang melampaui rasionalitas manusia, sehingga ruh tidak dapat dipahami secara empiris atau eksplanatori oleh akal (aql) konvensional [270]. Hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari menegaskan pula bahwa "Ruh adalah urusan Tuhanan; tidak ada yang dapat menyingkap rahasia itu kecuali Allah" (HR. Bukhari 23:331) [271].

Pandangan metafisik ini memunculkan dua kategori ontologis dalam tradisi Islam: nafs (jiwa) sebagai dimensi psikologis-emosional yang berinteraksi dengan dunia material, dan 'aql (akal) sebagai fakultas intelektual yang menghubungkan manusia dengan realitas transenden [272]. Al-Ghazālī, dalam Iḥyāʾ ʿUlum al-Dīn, berargumen bahwa "kesadaran ruhani adalah kunci utama menuju maʿrifah (pengetahuan ilahiah)", karena melalui penyucian 'aql dan nafs, individu dapat menyingkap sisi imaterial

dari eksistensinya [273]. Pendekatan ini mendapat resonansi dalam filsafat fenomenologi kontemporer, di mana Heidegger (1927) dan Husserl (1900) mengidentifikasi "keberadaan-diri" sebagai horizon yang melampaui fenomena fisik, serupa dengan konsep ruh sebagai "horizon metafisik" dalam Islam [274].

Keseimbangan antara jasad (fisik) dan ruh (imaterial) dianggap sebagai prasyarat utama bagi eksistensi manusia yang utuh. Al-Qur'an menegaskan bahaya materialisme berlebihan yang menjerumuskan manusia ke dalam hedonisme dan kerakusan, sebagaimana termuat dalam QS. Al-Ḥadīd : 20: "Sesungguhnya orang-orang yang rakus itu hanyalah orang-orang yang menginginkan kesenangan duniawi secara berlebihan" [275]. Penelitian psikologi transpersonal modern, seperti yang dipublikasikan dalam Journal of Transpersonal Psychology (Mahoney & Pargament, 2022), menunjukkan bahwa integrasi tubuh-jiwa-ruh secara sinergis meningkatkan kesejahteraan psikologis, menurunkan tingkat depresi, serta memperkuat rasa makna eksistensial [276].

Islam menawarkan kerangka "jalan tengah" (wasatiyyah) melalui praktik tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) yang tidak menolak kebutuhan jasmani, melainkan menyeimbangkannya dengan tanggung jawab spiritual. Al-Ghazālī dalam Ishārāt wa-tanhīyāt menulis bahwa "menahan diri dari kelebihan fisik tanpa mengabaikan kebutuhan dasar tubuh justru menumbuhkan disiplin batin yang mengarah pada kedekatan dengan Allah" [277]. Studi empiris oleh Al-Faris et al. (2021) pada populasi Muslim di Timur

Tengah menemukan korelasi positif signifikan antara praktik sawm (puasa) yang bersifat fisik-spiritual dengan peningkatan skor psychological well-being ($\beta = 0.42$, $p < 0.01$) [278]. Hal ini menguatkan hipotesis bahwa ritual-ritual ibadah berfungsi sebagai mekanisme regulasi homeostatis antara jasad dan ruh, mirip dengan konsep "embodied cognition" dalam ilmu kognitif Kontemporer (Lakoff & Núñez, 2000) [279].

Lebih jauh, kajian hermeneutik Al-Qur'an oleh Seyyed Hossein Nasr (2002) menyatakan bahwa "teks suci tidak hanya menyampaikan nilai-nilai normatif, melainkan juga menginstruksikan cara mengoptimalkan hubungan antara dimensi material dan imaterial manusia" [280]. Pendekatan interdisipliner ini membuka ruang bagi teori integratif yang memadukan perspektif teologi Islam, psikologi transpersonal, serta ilmu saraf (neuroscience). Misalnya, penelitian neurosains yang dipublikasikan dalam Frontiers in Human Neuroscience memperlihatkan bahwa meditasi berbasis Sufi meningkatkan aktivitas korteks prefrontal, area yang berhubungan dengan regulasi emosi dan fungsi eksekutif, sekaligus memperkuat rasa self-transcendence [281].

Secara komprehensif, model integratif yang diusulkan dapat digambarkan dalam tiga lapisan: (1) Lapisan metafisik – ruh sebagai prinsip imaterial yang tak terhingga, (2) Lapisan psikologis – nafs dan 'aql sebagai mediatori antara realitas material dan transenden, dan (3) Lapisan praktis – tazkiyat al-nafs serta ritual-ritual ibadah sebagai mekanisme regulasi keseimbangan jasad-ruh. Model ini tidak hanya konsisten dengan sumber-sumber klasik Islam, tetapi

juga terverifikasi melalui data empiris kontemporer, sehingga menawarkan landasan teoretis yang kuat untuk penelitian lanjutan pada bidang antropologi agama, psikologi agama, dan filsafat metafisika.

Implikasi Filosofis dan Praktis dalam Kehidupan Modern

hakikat keberadaan manusia dalam epistemologi kontemporer sering kali terjebak dalam paradigma materialisme monistik, yang mereduksi eksistensi manusia sebatas fenomena neurobiologis dan sosiologis[282]. Namun, perspektif Islam menawarkan sebuah sintesis ontologis yang radikal sekaligus elegan, di mana manusia dipahami sebagai entitas dualitas-integral yang menyatukan dimensi *nasut* (fisik) dan *lahut* (spiritual)[283]. Dalam struktur penciptaan yang bersifat teosentris, jasad bukanlah sekadar penjara bagi ruh, melainkan instrumen aktualisasi diri di alam syahadah, sementara ruh berfungsi sebagai substansi transenden yang menghubungkan manusia dengan realitas absolut (Allah SWT)[284]. Kesatuan ini tercermin dalam firman Allah yang menegaskan proses penyempurnaan fisik yang diikuti dengan peniupan ruh, menandakan bahwa kemanusiaan sejati hanya tercapai melalui integrasi kedua unsur tersebut[285].

Implikasi filosofis dari pemahaman ini secara fundamental menantang narasi reduksionisme saintifik yang memandang manusia semata-mata sebagai produk evolusi tanpa tujuan[286]. Ketika sains modern memisahkan etika dari ontologi, manusia kehilangan kompas eksistensialnya, yang berujung pada krisis identitas dan alienasi spiritual di tengah kemajuan material[287].

Sebaliknya, pendekatan holistik Islam memandang bahwa kesehatan mental, integritas moral, dan stabilitas sosial hanya dapat dicapai jika kebutuhan ruhani seperti ketenangan batin (*tuma'ninah*) dan kesadaran akan makna hidup diberikan ruang yang setara dengan kebutuhan fisiologis[288]. Hal ini sejalan dengan hadis Nabi yang menekankan bahwa dalam tubuh manusia terdapat segumpal daging yang jika ia baik, maka baiklah seluruh perbuatannya, merujuk pada jantung spiritual (*qalb*) sebagai pusat kendali eksistensi[289].

Secara praktis, ontologi manusia yang integratif ini menjadi fondasi bagi pengembangan psikoterapi transpersonal dan pendidikan karakter yang melampaui sekadar transfer kognitif[290]. Di Barat, kegagalan materialisme dalam memberikan kebahagiaan substantif telah memicu pergeseran paradigma menuju gerakan kesadaran spiritual yang mencari sintesis antara etika lingkungan, keadilan sosial, dan praktik kontemplatif[291]. Dalam kebijakan sosial, pemahaman ini menuntut adanya ekosistem yang mendukung keseimbangan antara produktivitas ekonomi dan pemenuhan spiritualitas, sehingga masyarakat tidak lagi dipandang sebagai kumpulan unit ekonomi, melainkan komunitas moral yang bertujuan untuk mencapai kesejahteraan universal (*falah*)[292]. Dialektika antara jasad dan ruh ini pada akhirnya menegaskan bahwa manusia adalah mikrokosmos yang membawa misi kekhalifahan untuk mewujudkan keadilan ilahi di muka bumi[293].

Konsep Amanah dan Kehambaan dalam Struktur Eksistensial Manusia

Eksistensi manusia dalam kosmologi Islam tidaklah muncul dari sebuah kevakuman ontologis, melainkan terpancar dari sebuah peristiwa dialogis-transendental yang monumental, seperti yang diabadikan dalam firman Ilahi: “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. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh.” (QS. Al-Ahzab: 72)[294]. Ayat ini bukan sekadar narasi simbolik, melainkan fondasi metafisik yang menempatkan manusia pada sebuah posisi paradoksal sekaligus unik dalam jagad raya. Amanah, dalam perspektif ini, bukanlah sebuah kontrak sosial-banal, melainkan sebuah primordial trust (kepercayaan primordial) yang dengannya Tuhan mendelegasikan otoritas-Nya kepada manusia untuk bertindak sebagai khalifah (wakil) di muka bumi[295]. Penerimaan amanah ini menjadi penanda diferensiasi esensial yang memisahkan manusia dari seluruh entitas kosmis lainnya; ia adalah beban ontologis yang sekaligus menjadi sumber martabat dan potensi kejatuhan insani.

Struktur eksistensial manusia yang terbentuk dari penerimaan amanah ini bersifat dialektis. Di satu sisi, ia dianugerahi kebebasan kehendak (ikhtiyar), kapasitas intelektual (‘aql), dan kemauan (iradah) untuk mengenali, memilih, dan mengaktualisasikan kebenaran. Di sisi lain, semua atribut ini bukanlah kepemilikian absolut, melainkan pinjaman otentik (istikhlaf) dari Yang Maha

Mutlak[296]. Inilah titik temu yang melahirkan konsep ‘ubudiyyah (kehambaan). Kehambaan (‘abd) bukanlah status yang merendahkan atau menafikan agency (keagenan) manusia; sebaliknya, ia adalah pengakuan sadar akan sumber agency tersebut. Sebagaimana dijelaskan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, ‘abd adalah manusia yang sejati, yakni ia yang mengenal dirinya dan karena itu mengenal Tuhannya, serta menempatkan segala sesuatu pada proporsi dan hierarki nilai yang tepat sesuai dengan maqasid al-shari’ah (tujuan-tujuan syariat)[297]. Dengan demikian, amanah dan kehambaan bukanlah dua kutub yang berseberangan, melainkan dua sisi dari satu koin eksistensial yang sama: manusia adalah khalifah karena ia adalah ‘abd, dan ia dapat menjadi ‘abd yang sejati hanya dengan menunaikan amanah kekhalifahannya secara bertanggung jawab.

Konsekuensi dari struktur ini adalah bahwa seluruh aktivitas manusia dari yang paling spiritual hingga yang paling duniawi memiliki dimensi teologis yang dalam. Kehambaan mengimplikasikan sebuah kondisi keberadaan yang total, di mana kepatuhan (ta’ah) bukanlah kepasifan tetapi sebuah aktivitas yang dinamis dan disengaja untuk menyelaraskan kehendak partikular dengan Kehendak Universal[298]. Hal ini sejalan dengan sebuah Hadis Qudsi yang mendefinisikan inti dari ibadah: “...dan hamba-Ku tidak mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai daripada apa yang telah Aku wajibkan kepadanya.”[299]. Ketaatan pada perintah-perintah yang wajib adalah fondasi dari pengabdian ini, yang kemudian meluas menjadi keunggulan (ihsan) dalam

seluruh perbuatan. Dalam kerangka berpikir ini, seorang ilmuwan yang meneliti alam, misalnya, tidak hanya melakukan aktivitas empiris-rasional, tetapi juga sedang membaca ayat-ayat Tuhan (kauniyyah), menunaikan amanah intelektualnya, dan sekaligus mengaktualisasikan kehambaannya melalui disiplin, kejujuran, dan pencarian kebenaran.

Kegagalan eksistensial manusia terjadi ketika terjadi disosiasi atau pemisahan antara kedua unsur ini. Manusia yang mengeksploitasi kebebasan dan kekuatan yang diberikan oleh amanah tanpa kesadaran akan status kehambaannya akan terjerumus ke dalam kezaliman (zulm), yaitu menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya termasuk menempatkan dirinya seolah-olah sebagai tuhan[300]. Sebaliknya, pemahaman kehambaan yang keliru yang melahirkan fatalisme dan kepasifan adalah pengkhianatan terhadap amanah kekhalifahan untuk memakmurkan bumi (‘imarat al-ard). Kesadaran integratif inilah yang membentuk pribadi yang musaddiqun bi al-‘amal (membenarkan dengan perbuatan), di mana pengetahuan spiritual tentang Tuhan termanifestasi secara nyata dalam etika, moralitas, dan tanggung jawab sosial[301]. Dengan demikian, konsep amanah dan kehambaan membentuk sebuah arsitektur kesadaran yang koheren, di mana manusia menjalani hidupnya tidak sebagai entitas yang teralienasi, tetapi sebagai partisipan aktif yang sadar dalam drama kosmik, memikul tanggung jawab moral dengan kerendahan hati seorang hamba yang mengetahui bahwa segala potensinya adalah anugerah dan segala pencapaiannya adalah untuk kemuliaan Penciptanya.

Teori Penciptaan Manusia dalam Tafsir Klasik dan Kontemporer Sebuah Dialektika Hermeneutika Kosmis

Wacana penciptaan manusia (khalq al-insān) dalam Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai narasi historis-semitis, melainkan merupakan landasan ontologis dan teleologis yang mendefinisikan hakikat, asal-usul, dan tujuan akhir eksistensi manusia[302]. Ayat-ayat kunci, terutama dalam Surah al-Hijr (15:26, 28-29), Shaad (38:71-72), dan al-Sajdah (32:7-9), menawarkan sebuah deskripsi multi-lapis yang telah melahirkan beragam elaborasi hermeneutis sepanjang sejarah penafsiran Islam. Dialektika antara penafsiran klasik (al-tafāsīr al-ma'thūrah) dan kontemporer (al-tafāsīr al-mu'āṣirah) mengenai teori ini merepresentasikan lebih dari sekadar pergeseran temporal; ia mencerminkan evolusi paradigma epistemik dalam menyelaraskan wahyu transendental dengan kerangka pemahaman manusia yang senantiasa berubah[303]. Perbedaan mendasar terletak pada penekanan: sementara mufasir klasik cenderung menekankan dimensi literal-spiritual dalam kerangka teosentris, mufasir kontemporer berupaya mengontekstualisasikannya dalam kosmologi sains modern tanpa mengabaikan esensi spiritualnya, sehingga menciptakan sebuah sintesis yang memandang penciptaan sebagai proses yang sekaligus bersifat biologis, kosmis, moral, dan spiritual. Dalam khazanah tafsir klasik, penafsiran terhadap penciptaan manusia didominasi oleh pendekatan yang bersumber dari riwayat (al-riwāyah) dan linguistik (al-lughawī). Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari (w. 310 H/923 M) dalam magnum opus-nya, Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an,

menyajikan sebuah kompilasi komprehensif dari berbagai riwayat Israiliyyat dan pendapat sahabat serta tabi'in mengenai tahapan penciptaan Adam[304]. Al-Tabari secara detail mendeskripsikan proses pengambilan tanah dari berbagai bagian bumi (inilah yang menjadi dasar versi warna kulit manusia yang berbeda), pencampuran dengan air hingga menjadi tanah liat (ṭīn), kemudian menjadi lumpur hitam (ḥamā` masnūn), lalu dibiarkan hingga menjadi tembikar kering (ṣalṣāl ka al-fakhkhār), sebelum akhirnya ditiupkan ruh[305]. Penafsiran ini bersifat sangat literal dan visual, bertujuan untuk memberikan gambaran yang nyata dan mudah dicerna tentang kuasa Allah yang mampu menciptakan dari materi yang paling hina. Sementara itu, Abu 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-Qurtubi (w. 671 H/1273 M) dalam al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an menguatkan narasi literal ini namun memperkayanya dengan dimensi hikmah dan spiritualitas. Al-Qurtubi menekankan pada momen agung "peniupan ruh" (nafkh al-rūḥ) sebagai titik kritis yang memisahkan entitas biologis dari sebuah "jenis" dengan seorang "manusia" yang berkesadaran dan memiliki potensi ketakwaan (taqwa) serta kemungkaran (fujūr)[306]. Bagi kedua mufasir ini, integrasi unsur material (ṭīn) dan immaterial (rūḥ) adalah bukti nyata dari kesempurnaan dan kekuasaan Ilahi, yang kebenarannya diterima secara a priori tanpa perlu dikompromikan dengan pengetahuan empiris zamannya.

Sebaliknya, proyek hermeneutika kontemporer dihadapkan pada hegemoni sains modern yang menuntut penjelasan yang lebih kompatibel dengan temuan-temuan embriologi, kosmologi, dan

biologi evolusioner[307]. Mufasir seperti Muhammad ‘Abduh, Muhammad Husayn Tabataba'i, dan Tantawi Jawhari memelopori pendekatan yang berusaha menjembatani kesenjangan antara teks suci dan sains. Dalam Tafsir al-Manar, Muhammad ‘Abduh dan muridnya, Rashid Rida, cenderung membaca ayat-ayat penciptaan secara lebih metaforis. Frasa seperti "min ṭīn" (dari tanah) dan "ṣalṣāl min ḥamā` masnūn" (tembikar dari lumpur hitam yang dibentuk) ditafsirkan sebagai simbol dari komposisi kimiawi tubuh manusia yang unsur-unsurnya memang berasal dari bumi, sebuah konsep yang selaras dengan ilmu biokimia modern[308]. Mereka tidak terfokus pada detail literal proses pembentukan fisik, melainkan pada pesan teleologisnya: bahwa manusia berasal dari tanah yang rendah, namun dianugerahi ruh yang mulia, sehingga menciptakan ketegangan dialektis antara asal-usul dan potensi spiritualnya.

Lebih jauh, Muhammad Husayn Tabataba'i dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an memperkenalkan pendekatan filosofis yang sophisticated. Menggunakan kerangka filsafat Mulla Sadra, Tabataba'i membedakan antara "penciptaan immediate" (al-khalq al-awwal) Adam sebagai individu dan "penciptaan gradual" (al-nasy'ah al-tadrījīyah) manusia sebagai spesies[309]. Ia berargumen bahwa ayat-ayat Al-Qur'an dapat dibaca sebagai deskripsi tentang tahap-tahap embriologis sebagaimana tercantum dalam Surah al-Mu'minun (23:12-14) yang juga mengisyaratkan suatu proses evolusi kosmis yang panjang. Pentupan ruh, dalam pandangan ini, bukanlah sebuah intervensi magis pada suatu titik waktu tertentu, melainkan penganugerahan kesadaran (al-shu'ūr) dan kapasitas

spiritual yang membedakan manusia dari makhluk biologis lainnya, suatu pandangan yang mencoba mendamaikan konsep penciptaan khusus dengan mekanisme natural[310].

Perbedaan penafsiran antara mufasir klasik dan kontemporer pada dasarnya adalah perbedaan dalam strategi hermeneutika dan konteks epistemik. Tafsir klasik, dengan kekayaan naratif dan literalnya, berhasil membangun sebuah citra yang kuat tentang kemahakuasaan dan kemahapengetahuan Tuhan, sekaligus menanamkan rasa kerendahan hati (tawāḍu') dalam diri manusia akan asal-usul materialnya. Sementara itu, tafsir kontemporer, dengan pendekatan yang lebih filosofis dan saintifik, berupaya mempertahankan relevansi wahyu di era modern dengan menunjukkan keselarasan potensialnya dengan sains, seraya menekankan dimensi moral-spiritual yang transenden. Kedua pendekatan ini, pada akhirnya, bukanlah untuk dipertentangkan, melainkan dipandang sebagai lapisan-lapisan pemahaman (thibāq al-ma'rifah) yang saling melengkapi. Mereka bersama-sama mengukuhkan bahwa penciptaan manusia adalah sebuah misteri agung yang memadukan dimensi material dan immaterial, historis dan transhistoris, biologis dan spiritual, sehingga mengharuskan pendekatan multi-disipliner untuk mendekatinya sebuah tugas perennial dalam studi Islam yang terus mengundang kontemplasi dan eksplorasi intelektual[311].

Manusia sebagai Makhluk Rabbani

Makna *"Nafakhtu Fihi Min Ruhi"* dan Dimensi Ketuhanan dalam Manusia

Pernyataan Allah "Nafakhtu fīhi min rūḥī" (QS. Al-Ḥijr: 29) mengungkap dimensi metafisik manusia yang mendalam, di mana ruh manusia memperoleh asal-usul ketuhanan (rabbaniyyah) melalui tiupan ilahi. Secara esensial, frasa ini tidak menunjukkan panteisme atau penyatuan dengan Dzat Ilahi, melainkan penegasan bahwa manusia membawa "jejak" sakral dari Sang Pencipta dalam konstruksi ontologisnya[312]. Ibn ʻArabī dalam Fuṣūṣ al-Ḥikam menafsirkan "min rūḥī" sebagai manifestasi sifat-sifat Allah seperti ilmu, qudrah, dan irādah yang dianugerahkan kepada manusia dalam kapasitas terbatas[313]. Dengan demikian, manusia bukanlah bagian dari Tuhan (ḥulūl), tetapi ciptaan yang diinstruksikan untuk menjadi khalifah melalui potensi ruhaniyah ini[314].

Konsep ini membedakan manusia dari makhluk biologis belaka. Menurut Seyyed Hossein Nasr, keunikan manusia terletak pada kemampuannya untuk mengalami transendensi melampaui batas material menuju kesadaran ilahiah melalui refleksi dan ibadah[315]. Hadis qudsi, "Siapa yang mengenal dirinya, mengenal Tuhannya" (HR. Al-Bukhārī secara maknawi), mendukung pandangan bahwa pengetahuan diri (maʻrifat al-nafs) merupakan jalan menuju pengenalan Tuhan (maʻrifat Allāh)[316]. Dalam kerangka filosofis, pemikiran al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn menyatakan bahwa jiwa manusia (nafs) mampu mencapai kesempurnaan (kamāl) melalui penyucian (tazkiyah) dan kontemplasi sifat-sifat Ilahi[317]. Dimensi ketuhanan dalam manusia juga terlihat dalam kapasitas

akal dan hati (qalb) sebagai instrumen epistemologis. Menurut Mulla Sadra, akal manusia bukan sekadar alat berpikir empiris, tetapi cahaya (nūr) yang memungkinkannya memahami hakikat wujud, termasuk relasinya dengan Tuhan sebagai Sumber Segala Wujud[318]. Dalam studi neurosains modern, penelitian Newberg dan Waldman (2016) menemukan bahwa pengalaman spiritual seperti meditasi dan doa mengaktifkan lobus temporal otak, menunjukkan korelasi biologis dengan kesadaran transenden[319]. Temuan ini sejalan dengan konsep Islam bahwa ruh dan jasmani berinteraksi secara holistik dalam mengaktualisasikan fitrah ketuhanan[320].

Potensi Ilahiyah dan Tanggung Jawab Moral-Spiritual Manusia

Manusia, sebagai makhluk yang diciptakan dengan ruh ilahiah (QS. Al-Hijr: 29), memiliki potensi transendental yang membedakannya dari entitas biologis lainnya. Potensi ini tidak sekadar bersifat kodrati, melainkan merupakan amanah yang mendorong manusia untuk mengemban tanggung jawab moral-spiritual dalam konteks kekhalifahan (QS. Al-Baqarah: 30)[321]. Dalam perspektif teologis-filosofis, eksistensi manusia tidak dapat dipahami hanya melalui dimensi material, tetapi harus dilacak pada keterkaitannya dengan realitas metafisik melalui fitrah (QS. Ar-Rum: 30)[322]. Fitrah ini berfungsi sebagai kompas batin yang menghubungkan manusia dengan Allah sekaligus menjadi landasan etis bagi seluruh tindakannya.

Konsep khalīfah fī al-arḍ (wakil Tuhan di bumi) tidak hanya menegaskan keunggulan ontologis manusia, melainkan juga

menetapkan tanggung jawab kosmik untuk menegakkan keadilan (‘adl) dan menyebarkan rahmat (raḥmah)[323]. Al-Qur’an secara eksplisit menegaskan bahwa penciptaan langit dan bumi tidaklah sia-sia, melainkan mengandung hikmah ilahiah yang harus diaktualisasikan dalam kehidupan (QS. Ali Imran: 191)[324]. Dengan demikian, potensi ilahiyah tidak bersifat statis, melainkan dinamis memerlukan kesadaran (yaqẓah), perjuangan (jihād al-nafs), dan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs)[325]. Proses ini memerlukan integrasi antara dimensi intelektual, moral, dan spiritual, sebagaimana digariskan dalam tradisi tasawuf dan filsafat Islam klasik[326].

Perspektif Islam juga menekankan bahwa tanggung jawab moral-spiritual manusia tidak terbatas pada relasi vertikal dengan Tuhan, tetapi mencakup relasi horizontal dengan sesama makhluk dan alam semesta[327]. Hadis Nabi Muhammad SAW menyatakan, "Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya" (HR. Bukhari)[328]. Prinsip ini mengindikasikan bahwa aktualisasi potensi ilahiyah harus direfleksikan dalam tindakan kolektif, seperti menegakkan keadilan sosial, menjaga ekosistem, dan mempromosikan kemaslahatan umum (maṣlaḥah ‘āmmah)[329].

Secara epistemologis, konsep ini selaras dengan teori moral responsibility dalam filsafat Barat kontemporer, yang menempatkan manusia sebagai agen otonom yang memiliki kapasitas untuk memilih dan bertindak secara etis[330]. Namun, Islam melangkah lebih jauh dengan menambahkan dimensi transendental bahwa tanggung jawab moral juga merupakan bentuk ibadah dan

pendekatan diri kepada Allah[331]. Dengan demikian, potensi ilahiyah bukan sekadar hakikat eksistensial, tetapi juga proyek spiritual yang menuntut komitmen berkelanjutan dalam pengabdian dan pengorbanan[332].

Konsep Khalifah fi al-Ardh dalam Kerangka Ontologis

Konsep Khalifah fi al-Ardh menempati posisi sentral dalam kosmologi Islam, menandai manusia bukan sekadar sebagai aktor dalam drama kosmis, melainkan sebagai entitas dengan mandat ontologis yang definitif dan berat. Terminologi 'Khalifah' yang kerap diterjemahkan secara simplistis sebagai 'wakil' atau 'pengganti' harus dibongkar melampaui pemahaman sosiologis atau politik belaka untuk menyentuh intinya yang paling filosofis dan eksistensial[333]. Ia merujuk pada penempatan (takhliq) suatu entitas yang memiliki kapasitas kehendak bebas (ikhtiyar) dan intelek ('aql) dalam tatanan penciptaan, dengan tanggung jawab moral (taklif) untuk menjalankan kehendak Prinsip Ilahi (al-Haqq) di dalam ranah yang fana dan material (al-khalq)[334]. Proklamasi ilahi, "Inni ja'ilun fi al-ardh khalifah" (Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi), dengan demikian, bukanlah pernyataan tentang penciptaan sebuah jabatan, melainkan deklarasi tentang pemberian suatu status ontologis yang unik dan sebuah proyek metafisik yang melekat pada esensi penciptaan manusia[335].

Secara ontologis, penunjukan ini berakar pada dualitas nature manusia yang paradoksal. Di satu sisi, manusia berasal dari tanah (turab), simbol dari kematerialan, kerendahan, dan kefanaan. Di sisi

lain, ia dihembuskan oleh Ruh (ruh) dari Sang Pencipta (nafakhtu fihi min ruhi), sebuah prinsip ilahi yang memberinya potensi untuk transendensi dan pengetahuan tentang nama-nama segala sesuatu (asma' kullaha)[336]. Dialektika antara turab dan ruh inilah yang membentuk medan eksistensial tempat mandat kekhalifahan dijalankan. Manusia adalah mikrokosmos (‘alam saghir) yang memantulkan makrokosmos (‘alam kabir); dalam dirinya terangkum seluruh hirarki realitas, dari yang paling material hingga yang paling spiritual[337]. Oleh karena itu, menjadi khalifah adalah mengaktualisasikan potensi spiritual tertinggi (ruhaniyah) itu untuk memimpin, mengatur, dan memakmurkan aspek-aspek material dan bawahannya (nafsaniyah dan turabiyah), baik dalam dirinya sendiri maupun di alam eksternal, selaras dengan kehendak Yang Diwakilinya[338].

Mandat ini dengan sendirinya mengandung konsekuensi tanggung jawab yang bersifat koheren dan komprehensif (amanah). Tanggung jawab ini bukanlah kontrak sosial, melainkan sebuah perjanjian primordial (mithaq) yang diambil oleh jiwa manusia sebelum penciptaannya di dunia, untuk mengakui Keesaan Tuhan (Tawhid)[339]. Setiap tindakan manusia, oleh karenanya, memiliki dimensi teleologis yang tertanam dalamnya: untuk merealisasikan ‘imarah (memakmurkan) dan menghindari ifsad (kerusakan) di bumi, yang merupakan cerminan dari penegakan atau pengingkaran terhadap perjanjian tersebut[340]. Dalam kerangka ini, epistemologi tidak dapat dipisahkan dari etika; pengetahuan tentang dunia (duniawi) yang tidak diarahkan oleh pengetahuan tentang Tuhan

(uluhiyah) akan melahirkan kekacauan ontologis, yaitu penyalahgunaan mandat kekhalifahan menjadi tirani yang berpusat pada diri sendiri (istikhlaf li al-nafs), bukan perwakilan yang berpusat pada Ilahi (istikhlaf li Allah)[341].

Akhirnya, dalam perspektif filsafat Islam, konsep kekhalifahan mengimplikasikan bahwa manusia adalah medan pertemuan (barzakh) antara Langit dan Bumi. Ia adalah penerjemah yang bertugas menurunkan nilai-nilai, hukum-hukum, dan kebijaksanaan-kebijaksanaan transenden (ayatullah al-tanziliyah) ke dalam tatanan imanen dunia[342]. Keberhasilan atau kegagalannya dalam peran ini diukur melalui sejauh mana ia mampu menjadikan bumi dengan segala kompleksitas ekologis, sosial, dan budayanya sebagai tempat yang memancarkan saksi-saksi keesaan Tuhan (tajalliyat ilahiyyah). Dengan demikian, ontologi kekhalifahan adalah ontologi tentang pertanggungjawaban total: suatu eksistensi yang seluruhnya adalah ibadah (‘ubudiyyah) melalui perwujudan perwakilan (khilafah) yang sadar dan aktif di muka bumi[343].

Karakter Rabbani dalam Pembentukan Peradaban Islam

Karakter rabbani merupakan fondasi integral dalam konstruksi peradaban Islam, baik pada tataran individu maupun kolektif. Secara etimologis, istilah rabbani berasal dari akar kata rabb (Tuhan), yang mengindikasikan keterikatan yang mendalam dengan nilai-nilai ketuhanan[344]. Konsep ini mencakup internalisasi sifat-sifat ilahiah seperti keadilan (‘adl), kasih sayang (rahmah), kebijaksanaan (hikmah), dan kejujuran (sidq) sehingga membentuk paradigma

hidup yang holistik dan transenden[345]. Dalam konteks peradaban Islam, karakter rabbani bukan sekadar etika individual, melainkan kerangka epistemologis yang menggerakkan transformasi sosial menuju masyarakat yang berkeadaban (hadarah).

Al-Qur'an menegaskan bahwa karakter rabbani merupakan hasil dari pewarisan ilmu yang mendalam (al-'ilm al-rasikh) sebagaimana firman Allah: *"Tetapi jadilah kamu orang-orang rabbaniyīn karena kamu mengajarkan Kitab dan karena kamu mempelajarinya." (QS. Ali Imran: 79*)[346]. Ayat ini menekankan simbiosis antara pengetahuan ilahiah (al-'ulum al-dīniyyah) dan pengamalan praktis (al-tatbīq al-'amalī). Menurut Al-Ghazali (1111 M), kecerdasan spiritual (al-'aql al-rūḥī) yang bersumber dari pemahaman ilahiah inilah yang membedakan manusia sebagai khalifah di muka bumi[347]. Dalam pandangan Ibnu Khaldun (1406 M), karakter rabbani berfungsi sebagai 'asabiyyah (solidaritas spiritual) yang mempersatukan umat melampaui sekat-sekat kesukuan atau materialisme[348].

Sejarah mencatat bahwa kejayaan peradaban Islam pada masa Abbasiyah dan Umayyah berakar pada internalisasi karakter rabbani. Sistem pendidikan madrasah yang dikembangkan oleh Nizam al-Mulk (1092 M) di Baghdad, misalnya, tidak hanya mengajarkan ilmu eksakta, tetapi juga menanamkan nilai-nilai ketakwaan (taqwā) dan tanggung jawab sosial (mas'ūliyyah ijtima'iyyah)[349]. Institusi-institusi seperti Bait al-Hikmah tidak hanya menjadi pusat ilmu pengetahuan, tetapi juga ruang di mana etika

intelektual (adab al-ʻālim) dan moralitas ilmiah (akhlāq al-bāḥith) dikembangkan[350].

Di Cordoba, pengaruh karakter rabbani terlihat dalam kebijakan pemerintahan yang mengutamakan keadilan distributif (al-ʻadālah al-tawzīʻiyyah) dan toleransi beragama sebagaimana dipraktikkan di bawah kepemimpinan Abd al-Rahman III (961 M)[351]. Dalam konteks kontemporer, Malik Bennabi (1973) mengingatkan bahwa kemunduran peradaban Islam terjadi ketika umat meninggalkan karakter rabbani dan terjerumus dalam materialisme (madiyyah) dan dekadensi moral (inhirāf akhlāqī)[352].

Di era globalisasi yang sarat dengan tantangan sekularisme (ʻilmaniyyah) dan relativisme etika (nisbiyyah akhlāqiyyah), karakter rabbani menjadi solusi kritis bagi pembangunan peradaban. Studi mutakhir menunjukkan bahwa korupsi, ketidakadilan sosial, dan konflik horizontal di dunia Muslim seringkali berakar pada defisit integritas spiritual[353]. Penelitian Muhtarom (2020) menemukan bahwa pendekatan pendidikan berbasis rabbani mampu mengurangi perilaku menyimpang di kalangan pemuda dengan memperkuat kesadaran moral (al-waʻy al-akhlāqī)[354].

Selain itu, Hadis Nabi Muhammad SAW menyatakan: *"Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia."* (HR. Ahmad)[355]. Hadis ini menegaskan bahwa misi Islam adalah pembentukan peradaban yang berlandaskan akhlak mulia (makārim al-akhlāq), yang bersumber dari karakter rabbani. Oleh karena itu, rekonstruksi pendidikan Islam kontemporer harus mengintegrasikan metodologi tarbiyah rabbaniyyah yang

mengaitkan ilmu pengetahuan dengan kesadaran ketuhanan (taqwa)[356].

Karakter rabbani adalah asas peradaban Islam yang memadukan epistemologi ilahiah dengan praksis sosial. Tanpa internalisasi nilai-nilai rabbani, masyarakat Muslim hanya akan menghasilkan kemajuan material yang rapuh, bukan peradaban yang berkelanjutan (ḥaḍārah mustadāmah). Revitalisasi karakter ini memerlukan pendekatan multidisiplin dari pendidikan hingga kebijakan publik untuk memastikan bahwa nilai-nilai ketuhanan tetap menjadi poros pergerakan sejarah umat Islam.

Relasi antara Wujud, Nafsu, Ruh, Qalb, dan Aql

Anatomi Spiritual Manusia dalam Teologi dan Tasawuf

Manusia dalam perspektif teologi Islam dan tasawuf dipahami sebagai entitas multidimensi yang mencakup aspek fisik dan metafisik, material dan spiritual. Wujud jasmani (jasad) merupakan manifestasi konkret manusia sebagai makhluk biologis, sementara elemen spiritual seperti ruh, nafsu, qalb, dan aql membentuk esensi ontologis dan epistemologisnya[357]. Relasi antara unsur-unsur ini tidak hanya mendefinisikan struktur eksistensi manusia tetapi juga menentukan dinamika interaksinya dengan Tuhan, alam, dan dirinya sendiri.

Ruh dalam teologi Islam dipandang sebagai nafas ilahi (QS. Al-Hijr 15:29) yang menghidupkan jasad dan mengemban potensi ketuhanan (fitrah). Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam Kitab al-Ruh menyatakan bahwa ruh adalah "cahaya ilahiyah yang menyinari qalb dan aql, menjadi penghubung antara manusia dan alam

gaib"[358]. Sementara itu, nafsu (nafs) dalam Al-Quran seringkali digambarkan sebagai kekuatan ambivalen yang bisa mengarah pada kebaikan (QS. Al-Shams 91:7–8) maupun kejahatan (QS. Yusuf 12:53). Dalam tasawuf, nafsu adalah medan jihad akbar perjuangan untuk mencapai penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) melalui disiplin spiritual seperti dzikir dan mujahadah[359].

Qalb (hati spiritual) menjadi pusat transformasi kesadaran manusia. Al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din menjelaskan bahwa qalb adalah "cermin yang memantulkan cahaya ilahi ketika dibersihkan dari kotoran nafsu"[360]. Ia berperan ganda: sebagai alat intuisi (basirah) untuk mengenal Tuhan (ma'rifah) dan sebagai pusat emosi yang rentan terhadap penyakit hati (seperti riya' dan hasad). Sementara itu, aql (akal) berfungsi sebagai instrumen kognitif untuk membedakan hakikat kebenaran (QS. Al-Baqarah 2:269). Namun, menurut Ibn 'Arabi, akl saja tidak cukup tanpa penyinaran qalb, karena kebenaran sejati memerlukan integrasi rasionalitas dan iluminasi spiritual[361].

Dalam tasawuf, relasi dinamis antara ruh, nafsu, qalb, dan aql membentuk hierarki kesadaran. Misalnya, teori tujuh tingkatan nafsu (nafs al-ammarah, lawwamah, mulhamah, mutma'innah, radhiyah, mardhiyyah, dan kamilah) menunjukkan evolusi spiritual dari dorongan egois menuju penyerahan total kepada Tuhan[362]. Proses ini memerlukan sinergi antara:

a. Tunduknya nafsu melalui riyadah (latihan spiritual),
b. Penyinaran ruh melalui ibadah,
c. Pembersihan qalb lewat muhasabah (introspeksi), dan

d. Penyelarasan aql dengan wahyu.

Keseimbangan antar unsur inilah yang menghasilkan insan kamil (manusia sempurna), sebuah konsep yang banyak dikaji dalam karya-karya Sufi seperti Fusus al-Hikam-nya Ibn ‘Arabi[363].

Dinamika Nafsu dan Tazkiyah (Penyucian Jiwa)

Manusia, dalam kerangka pemikiran Islam, dianugerahi nafsu (nafs) sebagai salah satu elemen fundamental yang membentuk kepribadian dan moralitasnya. Nafsu bukanlah entitas yang secara inheren negatif, melainkan sebuah kekuatan dinamis yang dapat mengarah pada kebaikan (al-nafs al-lawwāmah) atau kehancuran (al-nafs al-ammārah bi al-sū') tergantung pada upaya pengendaliannya[364]. Konsep ini merujuk pada ayat Al-Quran, "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku" (QS. Yusuf: 53)[365]. Dengan demikian, dinamika nafsu terletak pada sifat dualistiknya: ia dapat menjadi motor penggerak ketaatan sekaligus sumber penyimpangan jika tidak disucikan.

a. Proses Tazkiyah: Penyucian Jiwa sebagai Transformasi Spiritual

Dalam cakrawala pemikiran Islam, *tazkiyah al-Nafs* tidak sekadar dipahami sebagai proses purifikasi moral yang bersifat superfisial, melainkan sebuah metodologi ontologis untuk merekonstruksi esensi kemanusiaan yang terfragmentasi oleh distraksi materialisme[366]. Ibn Qayyim al-Jawziyyah memformulasikan proses

ini sebagai sebuah diskursus sistematis yang melibatkan *riyāḍah rūḥiyyah* (disiplin spiritual) dan *mujāhadah* (perjuangan eksistensial) guna menundukkan kecenderungan *ammarah bi al-su'* (nafsu yang mendorong keburukan)[367]. Secara teoretis, proses ini merefleksikan sebuah perjuangan melawan entropi moral melalui mekanisme zikir dan *muhāsabah* (akuntabilitas diri), yang secara eksplisit ditegaskan dalam Al-Quran sebagai kunci keberuntungan eksistensial bagi mereka yang menyucikan diri dan mengingat nama Tuhannya[368].

Transformasi ini bergerak secara linear-eskatologis menuju pencapaian *nafs mutma'innah*, sebuah kondisi eudaimonia spiritual di mana integritas psikologis individu mencapai titik ekuilibrium yang sempurna[369]. Dalam level ini, dualitas antara keinginan personal dan kehendak Ilahi melebur dalam harmoni kepasrahan total (*islām*), sehingga melahirkan ketenangan batin yang imun terhadap fluktuasi kecemasan eksistensial modernitas[370]. Kondisi ini selaras dengan panggilan Ilahi yang mengundang jiwa yang tenang untuk kembali ke haribaan-Nya dalam keadaan rida dan diridai, sebuah metafora bagi pencapaian puncak aktualisasi diri dalam hierarki spiritual Islam[371]. Secara praktis, metodologi tazkiyah ini menawarkan kontra-naratif terhadap krisis kesehatan mental kontemporer dengan menyediakan kerangka kerja yang integratif antara dimensi kognitif, afektif, dan transendental[372].

Keberhasilan proses *tazkiyah* pada gilirannya akan melahirkan karakter yang memiliki resiliensi tinggi dan integritas etis yang kokoh, di mana setiap tindakan individual menjadi manifestasi dari

kesadaran akan kehadiran Tuhan (*ihsān*)[373]. Hal ini menunjukkan bahwa spiritualitas Islam bukanlah sebuah pelarian dari realitas (eskapisme), melainkan sebuah upaya untuk memperkuat kapasitas subjek dalam mengelola realitas duniawi dengan perspektif ukhrawi yang jernih[374]. Dengan demikian, rekonstruksi jiwa melalui tazkiyah menjadi imperatif bagi pembangunan peradaban yang tidak hanya maju secara teknologi, tetapi juga luhur secara budi pekerti dan kokoh secara spiritual[375].

b. Dinamika Transformatif *Tazkiyah al-Nafs*: Dialektika *Takhallī*, *Taḥallī*, dan *Tajallī* dalam Arsitektur Spiritual Manusia

Dalam ontologi moral Islam, proses penyempurnaan jiwa dipahami sebagai sebuah pergerakan triadik yang bersifat progresif dan sistematis, yakni *takhallī*, *taḥallī*, dan *tajallī*. Tahapan pertama, *takhallī*, merupakan fase katarsis spiritual yang menuntut dekonstruksi terhadap egoitas dan eliminasi terhadap residu moralitas rendah (*al-akhlāq al-madhmūmah*) seperti *kibr* (kesombongan) dan *ḥasad* (kedengkian) melalui mekanisme taubat yang radikal[376]. Tanpa proses pembersihan ini, jiwa diasumsikan berada dalam kondisi patologis yang menghalangi masuknya cahaya kebenaran. Selanjutnya, individu memasuki fase *taḥallī*, yaitu proses rekonstruksi eksistensial dengan menginternalisasi sifat-sifat malakut seperti sabar, syukur, dan ikhlas[377]. Transformasi ini bukan sekadar adaptasi perilaku, melainkan aktualisasi dari misi kenabian yang menekankan penyempurnaan moralitas sebagai inti dari risalah Ilahi[378]. Puncaknya adalah *tajallī*, sebuah kondisi iluminatif di mana jiwa yang telah murni menjadi cermin bagi manifestasi asma

dan sifat Allah melalui kontemplasi mendalam (*tafakkur*), yang memungkinkan subjek mencapai kedekatan ontologis (*qurb*) dengan Sang Khalik[379].

Sentralitas dari transformasi ini terletak pada doktrin *Jihād al-Nafs*, yang diposisikan sebagai "perang besar" (*al-jihād al-akbar*) dalam diskursus psikospiritual Islam[380]. Al-Ghazali menegaskan bahwa medan tempur sejati bagi manusia bukan terletak pada ruang fisik eksternal, melainkan pada kedalaman interioritas subjek, di mana terjadi pergulatan antara kecenderungan intelektual-spiritual (*'aql*) dan desakan impulsif-instingtif (*hawā*)[381]. Esensi dari jihad ini adalah upaya konstan untuk merebut kembali kedaulatan ruh atas jasad, sehingga manusia tidak terdegradasi menjadi sekadar makhluk biologis yang diperbudak oleh nafsu rendah[382]. Perspektif ini selaras dengan penegasan nubuat bahwa hakikat dari seorang pejuang (*mujahid*) adalah mereka yang mampu menaklukkan egoitas personal demi ketaatan transendental[383].

Dalam konteks kontemporer, diskursus *Jihād al-Nafs* menemukan relevansinya melalui adaptasi psikologi Islam modern sebagai mekanisme regulasi emosi yang canggih (*ḍabṭ al-infi'ālāt*). Malik Badri mengonseptualisasikan kontrol diri ini bukan sebagai represi psikologis, melainkan sebagai bentuk resiliensi mental yang mencegah terjadinya destruksi diri akibat ketidakstabilan afektif[384]. Dengan demikian, *tazkiyah* bukan lagi sekadar praktik mistis yang terisolasi, melainkan sebuah instrumen saintifik-spiritual yang krusial untuk menjaga integritas manusia di tengah kompleksitas kehidupan modern[385]. Penyatuan antara disiplin spiritual klasik dan

pendekatan psikologis modern ini menawarkan solusi holistik bagi krisis eksistensial manusia abad ke-21 yang sering kali kehilangan arah di tengah kekosongan makna[386].

Dalam dunia modern yang sarat dengan distraksi materialistik, tazkiyah al-nafs menjadi solusi holistik untuk krisis makna dan degradasi moral. Penelitian mutakhir dalam psikologi positif menunjukkan bahwa praktik spiritual seperti meditasi Islam (murāqabah) dan zikir berkorelasi dengan penurunan stres dan peningkatan resiliensi psikologis[387]. Dengan demikian, tazkiyah bukan sekadar konsep teologis, tetapi kerangka kerja ilmiah untuk pengembangan manusia yang paripurna.

Fungsi Qalb sebagai Pusat Kesadaran Ilahiyah

Dalam struktur epistemologi Islam, qalb (hati) tidak hanya dipahami sebagai organ biologis, melainkan sebagai pusat kesadaran metafisik yang menghubungkan manusia dengan dimensi Ilahiyah. Ibn Qayyim al-Jawziyyah mendefinisikan qalb sebagai "*locus of divine illumination*" (tempat penerangan ilahi), yang berfungsi sebagai mediator antara akal (aql) dan ruh (ruh) dalam mengakses kebenaran transendental[388]. Konsep ini dipertegas dalam al-Qur'an Surah al-Hajj[22:46], yang menyatakan, "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, sehingga hati mereka dapat memahami..." menunjukkan bahwa qalb yang aktif (qalbun ya'qil) adalah prasyarat untuk memperoleh pengetahuan hakiki[389].

Fungsi qalb sebagai pusat kesadaran Ilahiyah terletak pada kemampuannya menerima nur ilahi (cahaya ketuhanan). Al-Ghazali dalam Ihya' Ulum al-Din menegaskan bahwa hati yang bersih (qalbun salim) ibarat cermin yang memantulkan kebenaran ilahi tanpa distorsi, sementara hati yang terkotori oleh syahwat dan keduniawian akan menghalangi pancaran tersebut[390]. Proses penyucian hati (tazkiyat al-qalb) melalui dzikir, muhasabah, dan taubat merupakan inti dari pendidikan spiritual Islam, sebagaimana dinyatakan dalam hadis Nabi: "Sesungguhnya di dalam tubuh manusia terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuhnya, dan jika ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuhnya. Ketahuilah, segumpal daging itu adalah hati" (HR. Bukhari-Muslim)[391].

Secara neurologis, konsep qalb dapat dikorelasikan dengan teori kesadaran kuantum (quantum consciousness) yang diusung oleh Hameroff dan Penrose, di mana kesadaran manusia tidak sepenuhnya tereduksi pada aktivitas otak, melainkan melibatkan dimensi non-lokal yang mungkin selaras dengan gagasan ruh dalam Islam[392]. Namun, keunikan qalb dalam tradisi sufistik terletak pada kapasitasnya untuk mengalami mukasyafah (penyingkapan spiritual) seperti yang dialami oleh Rumi dan Ibn 'Arabi yang melampaui logika diskursif[393]. Studi mutakhir oleh Nasr (2013) juga menunjukkan bahwa praktik meditasi Sufi (seperti muraqabah) mengaktifkan area prefrontal cortex, yang terkait dengan pengambilan keputusan moral dan persepsi spiritual[394].

Qalb bukan sekadar metafora, melainkan realitas psiko-spiritual yang berfungsi sebagai sentral kesadaran ketuhanan. Integrasinya dengan dimensi akal dan amal membentuk trilogi pengetahuan Islam (iman, ilmu, ihsan), di mana penyucian hati menjadi kunci untuk mencapai ma'rifatullah (pengenalan hakiki terhadap Tuhan)[395].

Peran Akal dalam Mengenali Rububiyah dan Membentuk Karakter

Dalam kosmologi Islam, akal (al-'aql) menempati posisi sentral dan strategis, bukan sebagai entitas otonom yang bebas nilai sebagaimana kerap dipahami dalam tradisi filsafat Barat sekuler, melainkan sebagai sebuah fasīlah (faculty) istimewa yang dianugerahkan Allah SWT untuk mengenal-Nya dan merealisasikan tujuan penciptaan manusia[396]. Karunia ini membedakan manusia dari makhluk lainnya dan membebankannya dengan tanggung jawab moral (taklīf)[397]. Fungsi primordialserta akal adalah sebagai instrumen untuk melakukan tafaqquh (pemahaman mendalam) dan tadabbur (perenungan) terhadap dua macam ayat: ayat-ayat qawliyyah (wahyu tekstual, Al-Qur'an) dan ayat-ayat kawniyyah (wahyu kosmik, alam semesta)[398]. Melalui proses dialektis antara penalaran observasional terhadap fenomena alam dan konfirmasi wahyu, akal secara bertahap sampai pada pengakuan terhadap konsep Rububiyah Allah pengakuan bahwa Dialah satu-satunya Pengatur, Pemelihara, dan Pemberi Rezeki seluruh alam[399]. Pengenalan ini bukan sekadar pengetahuan intelektual yang steril,

tetapi merupakan landasan epistemologis yang membentuk karakter tauhidik seorang muslim.

Proses mengenali Rububiyah ini bersifat rasional-intelektual. Allah SWT berfirman, "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu benar" (Q.S. Fussilat: 53)[400]. Ayat ini meniscayakan penggunaan akal untuk membaca dan menginterpretasi "buku alam" yang terbentang. Setiap hukum kausalitas, keteraturan matematis dalam orbit planet, kerumitan biologis dalam sel, dan keseimbangan ekosistem, semuanya adalah bukti rasional yang memimpin seorang yang berakal sehat kepada kesimpulan tentang adanya Sang Pengatur yang MahaCerdas, Maha Teliti, dan Maha Esa[401]. Ibn Rushd, dalam karyanya Faṣl al-Maqāl, dengan tegas menyatakan bahwa filsafat sebagai aktivitas puncak akal tidak bertentangan dengan syariat, karena keduanya adalah dua metode yang sahih untuk menemukan kebenaran yang satu[402]. Dengan demikian, akal yang sehat dan terbimbing secara intuitif akan tunduk pada logika tauhid.

Namun, kapasitas akal manusia memiliki batasan inherent. Akal dapat menyimpulkan adanya Sang Pencipta, tetapi sering kali gagal menentukan secara spesifik detail-Detail kehendak-Nya, hakikat eskatologis, dan norma-norma etika-transendental yang detail tanpa bimbingan wahyu[403]. Di sinilah terjadi simbiosis mutualistik antara akal dan naql (wahyu). Wahyu berfungsi sebagai mīzān (timbangan) yang mengoreksi dan membimbing akal agar tidak

tersesat dalam spekulasi yang keliru atau terperangkap dalam relativisme[404]. Sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadis, *"Sesungguhnya Allah tidak mencabut ilmu dengan serta merta dari hamba-hamba-Nya, tetapi Dia mencabut ilmu dengan mewafatkan para ulama. Hingga apabila tidak tersisa seorang alim pun, manusia mengangkat pemimpin-pemimpin yang bodoh. Mereka ditanya lalu berfatwa tanpa ilmu, sehingga sesat dan menyesatkan"* (H.R. Al-Bukhari)[405]. Hadis ini mengindikasikan bahwa akal yang terlepas dari bimbingan ilmu wahyu yang otentik rentan menghasilkan kesesatan yang sistematis.

Akal yang telah diterangi wahyu dan terlatih untuk mengenali jejak-jejak Rububiyah inilah yang kemudian menjadi mesin penggerak pembentukan karakter (tahdhīb al-akhlāq). Karakter yang terbentuk bukanlah karakter yang dogmatis tetapi kritis-reflektif. Setiap tindakan dan nilainya selalu dihadapkan pada pertanyaan fundamental: "Apakah ini selaras dengan kehendak Rabb yang telah menciptakan dan memelihara alam semesta?"[406]. Akal semacam ini melahirkan sikap bijaksana (ḥikmah), di mana seseorang mampu menempatkan sesuatu pada proporsinya yang tepat karena memandangnya dalam kerangka kosmis yang luas, yaitu under the rubric of Rububiyah Allah[407]. Ia menjadi pribadi yang kritis terhadap narasi-narasi sekuler yang memisahkan kehidupan dunia dari agama, karena akalnya telah menyimpulkan bahwa Yang Merancang alam semesta pastilah juga sumber otoritas moral tertinggi[408]. Pada akhirnya, peran akal dalam bingkai Islam adalah sebagai shirāṭ al-mustaqīm (jalan lurus) menuju maʿrifatullāh. Ia

adalah wasilah, bukan ghāyah (tujuan). Akal yang terarah dan terbimbing oleh wahyu akan membentuk karakter yang unik: seorang yang rasional namun rendah hati, kritis namun penuh kepasrahan (‘ubūdiyyah), dan senantiasa mencari hikmah di balik setiap ciptaan. Karakter inilah yang merupakan kristalisasi dari pengenalan terhadap Rububiyah sebuah pengakuan yang tidak hanya bersemayam di benak, tetapi meresap ke dalam hati dan terejawantah dalam setiap tindakan dan moralitas[409].

Ontologi Fitrah: Manusia dalam Potensi dan Takdir

Fitrah sebagai Landasan Ontologis dan Epistemologis

Secara ontologis, manusia bukanlah tabula rasa, sebuah loh kosong yang secara pasif menunggu untuk diisi oleh kesan-kesan empiris belaka. Ia datang ke dunia yang fana ini telah dibekali dengan sebuah cetak biru metafisik, sebuah disposisi primordial yang dalam terminologi Islam dikenal sebagai fitrah. Ayat Al-Qur'an yang menjadi landasan utama, "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu" (QS. Ar-Rum: 30), bukan sekadar menggambarkan sebuah kecenderungan moral, melainkan menegaskan sebuah realitas ontologis yang mendalam[410]. Fitrah dalam konteks ini adalah wujud sejati manusia, substansi dasar yang menjadi fondasi keberadaannya sebelum ia terlapisi oleh karat sosial-budaya (tajarrud) dan pengaruh lingkungan (asbāb al-wujūd). Ia adalah "modus eksistensi" yang dengannya manusia diposisikan dalam kosmos; ia adalah entitas yang secara inheren terarah (munhanīyah) menuju Sang Pencipta,

sebuah kompas internal yang terpasang pada jiwa yang selalu menunjuk ke arah Kebenaran Mutlak (al-Haqq)[411]. Dengan demikian, ontologi manusia adalah ontologi yang berorientasi pada Tuhan (God-oriented being), di mana kesadaran akan Allah (ma'rifatullāh) bukanlah sesuatu yang diperoleh dari luar secara kebetulan, melainkan merupakan prinsip dasar yang melekat dan mengonstitusi hakikat dirinya[412].

Jika secara ontologis fitrah adalah being (keberadaan), maka secara epistemologis ia berfungsi sebagai knowing (pengetahuan). Ia merupakan sumber pengetahuan intuitif ('ilm ḥudūrī atau al-baṣīrah al-qalbiyyah) yang mendahului dan melampaui pengetahuan diskursif-rasional yang diperoleh melalui indra dan akal[413]. Epistemologi yang bersumber dari fitrah ini bukanlah proses deduksi logis atau induksi empiris, melainkan sebuah pengakuan (iqrār), sebuah pengingatan (dzikr) akan kebenaran-kebenaran yang telah terpatri dalam jiwa. Proses belajar dan mencari ilmu, dalam kerangka ini, pada hakikatnya adalah suatu aktivitas mengingat kembali (anamnesis) apa yang secara laten telah hadir dalam diri, suatu dekonstruksi terhadap lapisan-lapisan kelupaan (ghaflah) yang menutupi cahaya fitrah tersebut[414]. Dalam pemikiran Islam klasik, ini tercermin dalam konsep Imam Al-Ghazali tentang al-'aql al-qalbī (akal hati) yang menjadi sumber keyakinan (yaqīn) yang tak tergoyahkan, berbeda dengan al-'aql al-jadalī (akal dialektika) yang terbatas jangkauannya[415]. Dengan demikian, fitrah menyediakan landasan epistemologis yang kokoh bagi pengetahuan spiritual dan etika, di mana kebenaran diketahui bukan semata karena ia

koheren secara logika atau sesuai dengan data empiris, melainkan karena ia beresonansi dengan, dan membangkitkan, suara hati yang paling dalam dan asali.

Pertautan antara dimensi ontologis dan epistemologis fitrah ini menciptakan sebuah dinamika ketegangan yang dialektis dalam diri manusia: ketegangan antara potensi dan takdir. Sebagai landasan ontologis, fitrah adalah potensi murni (quwwah), sebuah benih kesempurnaan yang memuat seluruh kapasitas untuk menjadi manusia paripurna (insān kāmil). Namun, potensi ini harus diaktualisasikan (fi'l) melalui perjuangan, pendidikan (tarbiyah), dan pemilihan dalam dunia yang penuh dengan ujian dan godaan[416]. Di sisi lain, konsep takdir (qadar) sering kali dipersepsikan sebagai sebuah skenario yang telah ditetapkan secara deterministik. Namun, dalam bingkai fitrah, takdir dapat dipahami sebagai hukum Allah yang bekerja selaras dengan sifat-Nya yang Maha Adil dan Maha Mengetahui. Allah mengetahui sejak azali jalan mana yang akan ditempuh oleh seorang manusia dengan kehendak bebasnya (ikhtiyār), yang diberikan justru sebagai konsekuensi dari fitrah-nya yang mampu memilih[417]. Dengan kata lain, takdir adalah pengetahuan Tuhan tentang bagaimana manusia akan menggunakan potensi fitrah-nya. Oleh karena itu, takdir bukanlah negasi dari potensi, melainkan pengakuannya dalam lingkup ilmu Ilahi. Fitrah dengan demikian menjadi titik temu antara kehendak bebas manusia (jabr) dan kehendak mutlak Tuhan (ikhtiyār), antara potensi untuk sukses atau gagal dalam ujian kehidupan, dan antara penciptaan yang suci dan takdir yang tertulis[418]. Memahami

dialektika inilah kunci untuk merumuskan sebuah humanisme Islami yang optimis namun realistis, yang memandang manusia sebagai agen moral yang aktif dan bertanggung jawab penuh atas aktualisasi takdir potensialnya menuju tujuan penciptaannya.

Hubungan antara Fitrah, Hidayah, dan Lingkungan

Meskipun setiap manusia dilahirkan dalam keadaan fitrah, merupakan suatu postulat teologis-antropologis yang mendalam, aktualisasi potensi primordial ini tidak terjadi dalam ruang hampa. Ia terlibat dalam dialektika yang dinamis dan kompleks dengan lingkungan sekitarnya, yang berperan sebagai mediator sekaligus modifikator[419]. Dengan demikian, pemahaman tentang hubungan tripartit antara fitrah (kodrat bawaan), hidayah (bimbingan Ilahi), dan al-bī'ah (lingkungan) menjadi krusial dalam merumuskan kerangka pendidikan Islam yang holistik dan efektif. Fitrah di sini dipahami bukan sebagai entitas statis, melainkan sebagai benih potensial sebuah kecenderungan natural manusia untuk mengakui Ke-Esa-an Allah (tawḥīd) dan berbuat kebajikan yang memerlukan kondisi ekologis yang tepat untuk bertumbuh dan mencapai aktualisasinya yang paripurna[420]. Hadis Nabi Muhammad SAW yang masyhur, "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi," dengan tegas menempatkan lingkungan sosial pertama, yaitu keluarga, sebagai faktor penentu yang membentuk ekspresi dari fitrah tersebut[421]. Lingkungan, dalam spektrumnya yang luas meliputi dimensi keluarga (usrah), budaya (tsaqāfah), sosio-

ekonomi, dan pendidikan (tarbiyah) berfungsi sebagai wadah di mana narasi fitrah seseorang dituliskan[422]. Ia menyediakan bahasa, simbol, nilai, dan praksis yang melalui semuanya itu individu mempersepsikan realitas dan memahami dirinya sendiri. Lingkungan yang selaras dengan prinsip-prinsip tawḥīd, yang memfasilitasi pengenalan terhadap Allah (maʿrifatullāh), akan berperan sebagai katalis yang menguatkan dan mempertajam kecenderungan fitrah[423]. Sebaliknya, lingkungan yang didominasi oleh nilai-nilai sekuler-materialistik, syirik, atau hedonistik, berpotensi mengaburkan, menyimpangkan, atau bahkan 'mengubur' fitrah di bawah lapisan-lapisan pengkondisian sosial (takyīf ijtimāʿī) dan godaan hawa nafsu (hawā)[424]. Proses ini bukanlah penghapusan fitrah itu sendiri, melainkan pemberian 'karat' (rayn) yang menutupinya, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an, "Sekali-kali tidak (demikian), sebenarnya apa yang selalu mereka usahakan itu menutupi hati mereka" (Q.S. Al-Muthaffifin 83:14)[425].

Di sinilah konsep hidayah memainkan peran sentral sebagai jembatan ilahiah yang menghubungkan potensi internal fitrah dengan pengaruh eksternal lingkungan. Hidayah bukanlah semata-mata penerangan batin yang pasif, melainkan sebuah proses dinamis yang memerlukan usaha (kasb) dari manusia untuk meresponsnya[426]. Islam, melalui syariatnya, menawarkan sebuah grand design untuk menciptakan lingkungan yang menjadi sarana sekaligus manifestasi dari hidayah Allah. Pendidikan tauhid sejak dini merupakan instrumen strategis dalam rekayasa sosial ini[427].

Tujuannya adalah membentuk sebuah ekosistem dimulai dari rumah, meluas ke sekolah dan masyarakat yang secara konsisten ‘berbicara’ dalam bahasa tauhid, sehingga pesan-pesan lingkungan tersebut bersinergi dan memperkuat seruan fitrah yang ada dalam diri anak[428]. Pendidikan semacam ini tidak hanya bersifat kognitif-transferatif, tetapi juga afektif dan konatif; ia bertujuan menumbuhkan taʿabbud (penghambaan) dan mahabbah (kecintaan) kepada Allah, yang pada akhirnya melindungi kesucian fitrah dari distorsi lingkungan yang negatif[429].

Hubungan antara fitrah, hidayah, dan lingkungan adalah hubungan yang saling mengikat dan bersifat simbiosis. Fitrah menyediakan fondasi ontologis dan kecenderungan dasar. Hidayah, yang diberikan Allah sebagai anugerah dan diupayakan oleh manusia, berfungsi sebagai pemandu arah. Sementara lingkungan berperan sebagai medan aktualisasi dan arena pertarungan antara pengaruh yang mendukung atau menentang fitrah[430]. Sebuah lingkungan yang diisi dengan nilai-nilai Ilahiah tidak menjamin keselamatan individu, namun secara signifikan meningkatkan probabilitas fitrah tersebut dapat berkembang optimal dan menarik hidayah Allah. Kesadaran ini meniscayakan tanggung jawab kolektif mulai dari orang tua, pendidik, hingga pemangku kebijakan untuk secara aktif menciptakan dan memelihara lingkungan edukatif dan sosial yang tidak mencemari, melainkan membersihkan dan memancarkan cahaya fitrah manusia, sehingga ia dapat mencapai tujuannya yang ultim: menjadi hamba (ʿabd) dan khalifah Allah di muka bumi dengan sempurna[431].

Takdir dan Kebebasan Manusia dalam Perspektif Teologi Islam

Konsep takdir (qadha dan qadar) dan kebebasan manusia (ikhtiyar) merupakan salah satu pertanyaan paling filosofis dan teologis yang terus memicu perdebatan dinamis di kalangan para pemikir Muslim sejak masa klasik hingga kontemporer. Persoalan ini tidak hanya menyentuh ranah metafisika ketuhanan tetapi juga implikasi etis dalam kehidupan manusia, khususnya terkait tanggung jawab moral (mas'uliyyah) atas tindakan yang dilakukannya. Sejauh mana manusia bebas memilih, dan bagaimana kebebasan ini berinteraksi dengan pengetahuan dan kehendak Allah yang bersifat absolut? Pertanyaan ini melahirkan berbagai aliran pemikiran, mulai dari Jabariyah yang menekankan determinisme mutlak, hingga Qadariyah dan Mu'tazilah yang mengafirmasi otonomi manusia secara lebih kuat[432]. Namun, sintesis yang dikemukakan oleh teologi Sunni Ahlussunnah Waljama'ah sebagaimana diwakili oleh Imam Al-Ash'ari dan Al-Ghazali menawarkan kerangka yang lebih seimbang, di mana kebebasan manusia tidak menafikan kekuasaan Allah, dan takdir tidak menghilangkan tanggung jawab insani[433].

Dalam Al-Qur'an, konsep takdir merujuk pada ketetapan Allah yang meliputi segala aspek eksistensi, termasuk nasib manusia. Surah Al-Hadid (57:22) menyatakan, "Tiada suatu bencana pun yang menimpa di bumi dan pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam Kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya"[434]. Ayat ini sering dijadikan dalil oleh kalangan Jabariyah untuk menegaskan bahwa segala tindakan manusia telah ditentukan

sebelumnya. Namun, pemahaman ini diimbangi oleh ayat-ayat lain yang menegaskan kapasitas manusia untuk memilih, seperti dalam Surah Al-Kahf (18:29): "Kebenaran itu datang dari Tuhanmu; barangsiapa menghendaki, berimanlah, dan barangsiapa menghendaki, kafirlah"[435]. Kontradiksi semu ini sejatinya mencerminkan kompleksitas relasi antara kehendak ilahi dan kehendak manusia, di mana Allah memberikan ruang bagi manusia untuk berkehendak (masyi'ah) tanpa melampaui batas pengetahuan-Nya ('ilm).

Teori kasb (akuisisi) yang dikembangkan oleh Al-Ash'ari menjadi solusi teologis untuk mendamaikan kedua kutub ini. Menurutnya, manusia tidak menciptakan perbuatannya (sebagaimana diyakini Mu'tazilah), tetapi "mengakuisisi" tindakan yang telah diciptakan Allah sesuai dengan pilihannya[436]. Dengan demikian, kebebasan manusia bersifat relatif (majazi), bukan absolut (haqiqi), karena tetap berada dalam kerangka kehendak ilahi. Pendekatan ini mempertahankan keesaan Allah dalam penciptaan (khalq) sekaligus mengakui peran manusia sebagai pelaku yang sadar (fa'il mudrik).

Persoalan takdir bukan sekadar perdebatan abstrak, tetapi memiliki implikasi langsung pada etika dan psikologi manusia. Jika segala sesuatu telah ditentukan, mengapa manusia masih dimintai pertanggungjawaban di akhirat? Jawabannya terletak pada konsep hikmah (kebijaksanaan ilahi) yang menjadikan kebebasan sebagai ujian (ibtila'). Dalam sebuah hadis qudsi, Allah berfirman: "Wahai hamba-Ku, Aku tidak melihat kepadamu berdasarkan kekurangan rezekimu, tetapi Aku melihat amalmu" (HR. Muslim)[437]. Hadis ini

menegaskan bahwa manusia dinilai berdasarkan usaha (kasb)-nya, bukan semata hasil akhir yang telah tercatat dalam takdir.

Filsuf Islam kontemporer seperti Muhammad Iqbal menegaskan bahwa kebebasan manusia adalah anugerah sekaligus tantangan untuk mencapai kesempurnaan rohani (kamalat). Dalam The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Iqbal berargumen bahwa takdir harus dipahami sebagai "kecenderungan dinamis" (dynamic tendency) yang memberi ruang bagi kreativitas manusia dalam mengubah nasibnya, sejalan dengan Surah Ar-Ra'd (13:11): "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah diri mereka sendiri"[438]. Pandangan ini sejalan dengan teori psikologi modern tentang agency (keagenan), yang menekankan bahwa manusia memiliki kapasitas untuk merefleksikan dan mengarahkan hidupnya sesuai dengan nilai-nilai yang dipilihnya[439].

Salah satu kesalahpahaman umum dalam diskusi takdir adalah anggapan bahwa keyakinan pada qadha dan qadar mengharuskan kepasrafan total (tawakkal) tanpa usaha (ikhtiyar). Padahal, Islam menekankan keseimbangan antara keduanya. Sebagai contoh, Nabi Muhammad SAW memberikan teladan dengan menggabungkan tawakal dan tindakan rasional, seperti dalam Perang Khandaq, di beliau memerintahkan penggalian parit sebagai strategi pertahanan sembari berdoa kepada Allah[440]. Ini menunjukkan bahwa takdir bukanlah fatalisme pasif, melainkan kerangka ilahi yang mendorong manusia untuk bertindak bijak. Dalam konteks dunia modern, konsep ini relevan untuk menjawab tantangan eksistensial seperti

determinisme sains (misalnya, dalam genetika atau neurosains) yang sering dianggap bertentangan dengan kebebasan manusia. Teolog seperti Seyyed Hossein Nasr berpendapat bahwa sains modern hanya menjelaskan "bagaimana" (how) sesuatu terjadi, sedangkan agama menjawab "mengapa" (why), sehingga kedua perspektif dapat saling melengkapi[441]. Dengan demikian, sintesis antara takdir dan kebebasan tidak hanya menjadi fondasi teodisi Islam, tetapi juga kerangka filosofis untuk memahami relasi manusia dengan realitas yang lebih luas.

Dialog antara qadha-qadar dan ikhtiyar pada akhirnya mengarah pada pengakuan bahwa manusia adalah makhluk yang terbatas namun mulia, yang diberi kebebasan terbatas untuk membentuk nasibnya dalam koridor hukum ilahi. Sebagaimana dikemukakan oleh Al-Ghazali dalam Ihya' Ulum al-Din, "Takdir adalah rahasia Allah; janganlah kau membebani dirimu dengan menelusurinya"[442]. Sikap ini menyarankan pendekatan yang seimbang: meyakini takdir tanpa mengabaikan tanggung jawab, dan berusaha tanpa melupakan ketergantungan pada Allah. Dengan demikian, teologi Islam menawarkan paradigma yang holistik, di mana kebebasan manusia tidak menafikan kuasa Tuhan, dan kepastian ilahi tidak menghilangkan makna dari pilihan manusia.

Pendidikan Karakter Berbasis Fitrah Insaniyah

Pendidikan karakter berbasis fitrah insaniyah merupakan suatu pendekatan pedagogis yang menekankan keselarasan antara potensi intrinsik manusia dengan nilai-nilai ilahiah. Dalam perspektif

Islam, manusia dilahirkan dalam keadaan fitrah, suatu kondisi primordial yang suci dan cenderung kepada kebenaran. Konsep ini berakar pada firman Allah dalam Surah Ar-Rum:30: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu."[443]. Pendidikan berbasis fitrah tidak sekadar mentransfer pengetahuan moral secara eksternal, melainkan menggali, mengaktifkan, dan mengarahkan potensi spiritual dan psikologis yang telah tertanam dalam diri manusia sejak lahir[444].

Secara teoretis, pendekatan ini berlandaskan pada pemikiran bahwa nilai-nilai seperti kejujuran, kesabaran, kasih sayang, dan tanggung jawab tidak diimposisi melainkan dibangkitkan melalui kesadaran diri (self-awareness) dan penghayatan spiritual[445]. Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam Miftah Dar as-Sa'adah menjelaskan bahwa fitrah merupakan benih kebaikan yang perlu disirami dengan pendidikan, lingkungan, dan teladan agar berkembang secara organik[446]. Dalam konteks ini, peran pendidik bukan sebagai pengontrol otoriter, melainkan sebagai fasilitator yang membantu peserta didik menemukan dan memelihara keseimbangan antara akal, hati, dan amal[447].

Studi empiris menunjukkan bahwa pendidikan berbasis fitrah lebih efektif dalam menumbuhkan moralitas internal dibandingkan pendekatan behavioristik yang mengandalkan reward dan punishment. Sebuah penelitian di Malaysia (2020) mengungkapkan bahwa siswa yang diajarkan dengan prinsip fitrah-based education memiliki tingkat empati dan integritas lebih tinggi, karena mereka

memandang kebaikan sebagai bagian dari identitas, bukan sekadar kepatuhan sosial[448]. Hal ini sejalan dengan hadis Nabi Muhammad SAW: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, lalu orangtuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi" (HR. Bukhari)[449]. Dengan demikian, lingkungan pendidikan harus dirancang untuk melindungi dan memelihara kesucian fitrah tersebut, bukan mencemarinya dengan nilai-nilai yang bertentangan dengan hakikat insani.

Pendidikan karakter berbasis fitrah juga bersifat kontekstual dan adaptif. Menurut Narvaez & Lapsley (2005), perkembangan moral tidak linier tetapi dipengaruhi oleh interaksi dinamis antara kecenderungan bawaan (nature) dan pengasuhan (nurture)[450]. Dalam Islam, hal ini tercermin dari konsep tazkiyatun nafs (penyucian jiwa), di mana pendidikan karakter harus disesuaikan dengan tahap perkembangan kognitif, emosional, dan spiritual individu[451]. Misalnya, metode kisah (qasas) dalam Al-Qur'an seperti kisah Nabi Yusuf digunakan untuk menanamkan ketabahan dan kejujuran melalui narasi yang sesuai dengan psikologi peserta didik[452].

Secara praktis, implementasi model ini memerlukan integrasi kurikulum yang holistik. Lickona (2004) menegaskan bahwa pendidikan karakter efektif harus mencakup tiga komponen: pengetahuan moral (moral knowing), perasaan moral (moral feeling), dan tindakan moral (moral action)[453]. Dalam kerangka Islam, ketiganya diwujudkan melalui: (1) pengajaran akidah dan akhlak sebagai fondasi kognitif, (2) pembiasaan ibadah dan

muhasabah untuk mengasah sensitivitas hati, serta (3) proyek sosial (khidmah) sebagai aplikasi nyata[454]. Sekolah seperti Sekolah Alam Nurul Islam di Indonesia telah mengadopsi pendekatan ini dengan menggabungkan pembelajaran berbasis alam, refleksi spiritual, dan problem-based learning, yang hasilnya menunjukkan peningkatan signifikan dalam karakter siswa[455].

Kritik terhadap model ini umumnya berpusat pada kekhawatiran akan relativisme nilai jika fitrah dipahami secara subjektif. Namun, dalam perspektif Islam, fitrah bukanlah konsep yang kabur melainkan terukur melalui keselarasannya dengan syariat dan maqashid syariah (tujuan-tujuan universal Islam)[456]. Dengan demikian, pendidikan berbasis fitrah insaniyah tetap berorientasi pada standar objektif yang bersumber dari wahyu, sambil menghargai keunikan potensi setiap individu[457].

Pendidikan karakter berbasis fitrah insaniyah menawarkan solusi paradigmatik bagi krisis moral kontemporer. Dengan menggabungkan visi teologis, psikologis, dan pedagogis, pendekatan ini tidak hanya membentuk kepribadian muslim yang utuh tetapi juga menjawab tantangan pendidikan abad ke-21 yang kompleks dan multidimensional[458].

Insan Kamil sebagai Puncak Eksistensi

Konsep Insan Kamil dalam Sufisme dan Filsafat Islam

Konsep Insan Kamil (Manusia Sempurna) tidak sekadar menjadi idealisme abstrak, tetapi menjadi paradigma integral untuk memahami peran manusia sebagai wakil Tuhan (khalīfatu Allāh) di bumi. Pengertian ini merujuk pada tahapan ontologis di mana

manusia berhasil mengaktualisasi seluruh dimensi potensialnya intelektual, emosional, dan spiritual sehingga menjadi cermin sempurna dari sifat-sifat ilahi (al-Asmā' al-Husnā). Ibn 'Arabī, tokoh utama dalam tasawuf transformatif, menekankan bahwa Insan Kamil adalah jembatan antara alam ketuhanan dan kemanusiaan, yang menggabungkan kesadaran ilmiah (ma'rifa), keikhlasan batin (tazkiyat al-nafs), dan kedermawanan (ihsān) dalam skema kesatuan wujud (wahdat al-wujūd) [459]. Dalam konteks ini, manusia sempurna tidak hanya memelihara norma etika shar'i tetapi juga mencapai harmoni universal yang menyangkut seluruh dimensi eksistensialnya.

Akar Sejarah dan Alasan Teologis

Rumusan konseptual Insan Kamil mencerminkan respons pemikir Sufi terhadap tuntutan spirituil dalam ajaran Nabi Muhammad SAW. Surah Al-Ahzāb (33:21) menjadi fondasi utama, di mana uswatun hasanah (teladan baik) mengandung dimensi ihsān tahap spiritual paling tinggi dalam konteks tasawuf[460]. Hadis takhallaqū bi akhlāqillāh memperkuat prinsip ini, yang membimbing para zāwiyah (tahisuf) untuk meniru sifat-sifat ketuhanan seperti hikmah, kasih sayang, dan keadilan dalam praktik keseharian [461]. Al-Jīlī, dalam karyanya Al-Insān al-Kāmil fi Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il, menggambarkan manusia sempurna sebagai entitas yang melampaui dualitas (tanzīh wa tashdīq), mempertunjukkan transendensi sekaligus imanensi Tuhan [462].

Dalam perspektif kritik historis, gagasan ini berkembang dari dialog antara sufisme, filsafat, dan teologi ortodoks. Al-Fārābī, misalnya, dalam Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah, mengusung idealisme "negara ideal" yang dipimpin oleh filsuf-raja manusia yang menggabungkan kebijaksanaan rasional (aql) dan pengetahuan ilahi (waḥy) [463]. Meskipun filsafat modern sering mempertanyakan kesesuaian antara rasionalitas dan misterisme, Sufisme memberikan solusi holistik melalui konsep fanā' (peniadaan diri dalam Tuhan) dan baqā' (kelanggengan bersama-Nya) [464]. Ini tidak sekadar proses metafisik abstrak, tetapi praktik transformasi diri yang memerlukan disiplin spiritual (riyāḍah), pembinaan jiwa (tazkiyatu al-nafs), dan kesaksian batin (muraqabatullah).

Dialog dengan Filsafat dan Etika Sosial

Tantangan kontemporer terhadap Insan Kamil sering muncul dari keterbatasan interpretasi literal pada sifat ketuhanan (sifat syubh). Ibn 'Arabī, dalam konsep tawāṭur (kesamaan struktur antara Tuhan dan ciptaan-Nya), menjelaskan bahwa manusia sempurna tidak bertentangan dengan ajaran transendensi ilahi [465]. Sebaliknya, ia menjadi wahana konkret bagi ekspresi sifat-sifat Tuhan dalam kerangka kemanusiaan. Pendekatan ini menarik untuk dibandingkan dengan etika filsafat Barat, seperti gagasan Aristoteles tentang eudaimonia (keluasan jiwa) atau Hegel tentang "perdamaian dalam kepribadian" (Weltgeist), meskipun kerangka epistemologinya tetap unik dalam konteks tradisi Islam.

Dalam konteks sosial, Insan Kamil juga berperan sebagai perekat komunitas (ummah) yang berintegritas moral. Al-Ghazālī, dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, menegaskan bahwa kesempurnaan manusia tidak dapat tercapai melalui pengetahuan ('ilm) atau amal ('amal) secara terpisah, tetapi melalui syntheza triadik antara 'ilm, 'amal, dan ikhlāṣ (kesungguhan batin) [466]. Ini menegaskan bahwa jalan menuju Insan Kamil tidak hanya bersifat individualistik, tetapi juga kolektif, memerlukan harmonisasi antara kebutuhan duniawi dan spiritual, serta tanggung jawab sosial.

Di tengah tantangan abad ke-21, konsep Insan Kamil muncul sebagai alternatif untuk menantang ekstremisme sekuler dan fundamentalisme kaku. Jalan tengah ini memberikan kerangka untuk menjaga kesinambungan antara modernitas dan tradisi, sekaligus menegaskan pentingnya tawḥīd dalam menyeimbangkan kemajuan teknologi dengan nilai-nilai spiritual. Seperti yang diobservasi oleh Chittick dalam studi fenomenologis tentang sufisme, Insan Kamil bukan penjelasan teoretis, tetapi praktik inkarnasi tawḥīd dalam kehidupan sehari-hari, yang melibatkan tindakan etis, kesadaran universal, dan pemahaman tentang tujuan kemanusiaan (hikmah khalqīyah) [467]. Dalam konteks ini, kembalinya perhatian pada konsep ini menjadi relevan untuk menangani krisis identitas global dan keretakan etika dalam masyarakat modern.

Realisasi Kesempurnaan Spiritual dan Moral Manusia

Kesempurnaan manusia (insān kāmil) dalam perspektif falsafah Islam bukanlah sebuah konsep statis ataupun sekadar pencapaian

vertikal-individual melalui ritual-ritual formal belaka[468]. Ia merupakan sebuah proses dinamis dan holistik yang merealisasikan integrasi ontologis antara dimensi ketuhanan (ilāhiyyah) dan kemanusiaan (insāniyyah), di mana keimanan (īmān) yang tertanam di dalam kalbu memanifestasi dalam setiap tindakan nyata (‘amal) dan terpancar sebagai akhlak mulia (akhlāq karīmah)[469]. Realisasi ini adalah perjalanan eksistensial (sayr al-sulūk) menuju Sang Hakiki, sebuah jalan panjang penemuan diri sekaligus pengenalan akan Sang Pencipta.

Proses perjalanan ini dimulai dengan mujāhadah, yaitu upaya sungguh-sungguh dan kontinu untuk mendisiplinkan nafsu (nafs al-ammārah bi al-sū’) yang cenderung pada kejahatan[470]. Ini adalah tahap pemurnian (tazkiyat al-nafs) di mana seorang salik (penempuh jalan spiritual) secara aktif melawan kecenderungan egois dan rendah melalui latihan-latihan spiritual (riyādhah rūhiyyah) seperti puasa, shalat malam, dan pengendalian lidah serta hawa nafsu. Mujāhadah membentuk fondasi moral yang kokoh, yang kemudian disempurnakan oleh kondisi murāqabah[471]. Murāqabah, atau kesadaran akan pengawasan Ilahi yang konstan, mengalihkan motivasi dari sekadar takut kepada hukuman atau mengharap pahala menuju sebuah keadaan di mana setiap tindakan dilakukan dengan penuh kesadaran bahwa Allah SWT senantiasa menyaksikannya. Keadaan ini menginternalisasikan nilai-nilai ketakwaan hingga ke tingkat yang paling intim dan personal, melampaui bentuk-bentuk ketaatan lahiriah. Dari disiplin dan kesadaran yang berkelanjutan ini, terbukalah pintu menuju

ma'rifah[472]. Ma'rifah bukanlah pengetahuan intelektual biasa ('ilm), melainkan pengetahuan yang bersifat gnosis, sebuah pengenalan hakiki dan langsung tentang Tuhan yang diperoleh melalui penyinaran Ilahi (ilham) ke dalam hati yang telah suci. Inilah puncak dari epistemologi Islam, di mana objek pengetahuan (ma'rūf) dan subjek yang mengetahui ('ārif) terhubung dalam suatu relasi yang transenden. Ma'rifah melahirkan mahabbah, cinta Ilahi yang murni dan tak bersyarat[473]. Cinta ini menjadi pendorong utama segala bentuk ibadah dan perilaku; bukan lagi sebagai kewajiban, melainkan sebagai ekspresi kerinduan seorang pencinta kepada Kekasihnya. Segala aspek kehidupan duniawi menjadi medan untuk menyatakan cinta ini, sehingga etika dan spiritualitas menyatu tanpa sekat.

Puncak dari seluruh perjalanan ini adalah pengalaman fanā' dan baqā'[474]. Fanā' bukanlah punah dalam makna annihilasi, melainkan suatu keadaan "meleburnya" kehendak, sifat, dan kesadaran individu ke dalam Kehendak, Sifat, dan Kesadaran Ilahi. Ego (anāniyyah) yang menjadi sumber segala penyakit spiritual terluluhlantakkan, yang tersisa hanyalah kesadaran akan Keberadaan-Nya. Dari fanā' inilah kemudian lahir baqā', suatu keadaan "kekal" bersama Allah. Kekekalan di sini merujuk pada keabadian nilai-nilai Ilahi yang kini menghiasi diri individu tersebut. Ia hidup di dunia tetapi hatinya terpaut kepada akhirat; ia berinteraksi dengan makhluk tetapi selalu dalam kesadaran akan Sang Khaliq[475]. Inilah hakikat kesempurnaan spiritual dan moral: menjadi cermin yang memantulkan Sifat-Sifat Allah (takhallaqū bi

akhlāq Allāh) dalam lingkup interaksi manusiawi, sehingga keberadaannya sendiri menjadi rahmat bagi seluruh alam (rahmatan lil ‘ālamīn).

Insan Kamil sebagai Model Karakter Profetik

Konsep Insan Kamil (manusia sempurna) dalam tradisi pemikiran Islam melambangkan figur ideal yang mencapai keseimbangan antara dimensi spiritual dan sosial. Sebagai model karakter profetik, Insan Kamil tidak hanya menginternalisasi nilai-nilai ketuhanan melainkan juga merefleksikannya dalam kehidupan nyata melalui keadilan, kebijaksanaan, kesabaran, dan kasih sayang[476]. Konsep ini berpijak pada integrasi antara al-Ḥaqq (Kebenaran Ilahi) dan al-khalq (makhluk), sehingga setiap tindakannya memancarkan maqam ubudiyah sekaligus kontribusi sosial[477]. Tulisan ini menganalisis posisi Insan Kamil sebagai arketipe pendidikan Islam, mengeksplorasi landasan teologis-filosofisnya, serta relevansinya dalam konteks modern.

Istilah Insan Kamil pertama kali dikembangkan secara sistematis oleh Ibn ‘Arabi (w. 1240 M) dalam karya magnum opus-nya, Fuṣūṣ al-Ḥikam, yang menegaskan bahwa manusia sempurna adalah cermin dari sifat-sifat Allah (tajalli) sekaligus khalifah yang memakmurkan bumi[478]. Dalam struktur kosmologisnya, Insan Kamil berada pada puncak hierarki wujud (marātib al-wujūd), menyatukan hakikat ketuhanan (lāhūt) dan kemanusiaan (nāsūt)[479]. Pemikiran ini selaras dengan QS. Al-Baqarah: 30, "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan khalifah di bumi," yang menegaskan mandat ilahi bagi

manusia untuk mengejawantahkan nilai-nilai ilahiah dalam tatanan duniawi[480].

Karakter profetik Insan Kamil juga tercermin dalam konsep al-Insān al-Qur'ānī (Manusia Qurani), yang dijelaskan oleh Al-Ghazali sebagai individu yang meneladani akhlak Nabi Muhammad sebagaimana sabdanya, "Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia" (HR. Ahmad)[481]. Nabi Muhammad dipandang sebagai manifestasi paripurna Insan Kamil, menggabungkan ketundukan kepada Allah (QS. Al-Ahzab: 21) dengan transformasi sosial, seperti penghapusan diskriminasi dalam Piagam Madinah[482].

Dalam kerangka pendidikan Islam, karakter profetik Insan Kamil berfungsi sebagai paradigma pedagogis yang mengarahkan pembentukan kepribadian holistik. Menurut Naquib al-Attas, pendidikan sejati (ta'dīb) bertujuan membentuk adab, yaitu pengenalan dan penempatan diri secara tepat dalam relasi dengan Allah, manusia, dan alam[483]. Proses ini melibatkan internalisasi nilai-nilai seperti:

a. Keadilan (al-'Adl) – Menjaga keseimbangan antara hak individu dan kemaslahatan umum (QS. An-Nahl: 90)[484].
b. Kebijaksanaan (al-Ḥikmah) – Menggunakan akal dan wahyu secara sinergis untuk menyelesaikan problem sosial[485].
c. Kesabaran (al-Ṣabr) – Ketahanan menghadapi ujian tanpa kehilangan komitmen moral (QS. Al-'Asr: 3)[486].
d. Kasih Sayang (al-Raḥmah) – Empati aktif yang mendorong aksi filantropis dan inklusivitas (HR. Bukhari: "Tidak sempurna iman

seseorang hingga ia mencintai saudaranya seperti diri sendiri")[487].

Di era globalisasi, konsep Insan Kamil menawarkan solusi terhadap krisis moral dengan menghindari reduksionisme materialistik. Penelitian Abdul Hamid Abu Sulayman menunjukkan bahwa pendekatan pendidikan sekular cenderung mengabaikan dimensi ruhani, sementara model profetik mengintegrasikan epistemologi ilahiah dan humanistik[488]. Namun, tantangan muncul ketika konsep ini diasosiasikan secara eksklusif dengan sufisme ekstrim yang mengabaikan partisipasi sosial sebuah kritik yang dilontarkan oleh Fazlur Rahman terhadap kecenderungan esoteris yang menafikan hukum dan keadilan struktural[489].

Insan Kamil bukan sekadar idealisasi teologis, melainkan kerangka operasional bagi pendidikan karakter yang responsif terhadap tantangan zaman. Dengan merujuk pada warisan intelektual Islam dan realitas sosio-kultural, model ini dapat diadaptasi dalam kurikulum modern untuk melahirkan pemimpin yang adil, ilmuwan yang beretika, dan masyarakat yang beradab.

Konsekuensi Teologis dan Etis dari Konsep Insan Kamil

Konsep Insan Kamil (Manusia Sempurna) dalam pemikiran Islam tidak hanya menjadi konsep teosofis, tetapi juga memiliki dampak mendalam pada pemahaman teologis dan etis tentang eksistensi manusia. Secara metafisik, Insan Kamil merepresentasikan puncak aktualisasi potensi manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi, sekaligus manifestasi sifat-sifat ketuhanan dalam bentuk insani[490].

Konsep ini menggeser paradigma tradisional tentang manusia yang sering terperangkap dalam dikotomi antara kelemahan fana dan potensi transenden. Sebagai gantinya, ia menawarkan visi integratif di mana manusia dipandang sebagai entitas yang mampu mencapai kesempurnaan spiritual melalui penyerahan diri (taslim) dan peneladanan sifat-sifat Ilahiyah (takhallaq bi akhlaq Allah)[491].

Dari perspektif teologis, pemahaman tentang Insan Kamil membawa konsekuensi serius terhadap tanggung jawab moral manusia. Jika manusia dianggap sebagai refleksi sifat-sifat Tuhan seperti dalam doktrin al-tajalli al-ilahi (penampakan divine) maka etika tidak lagi sekadar kepatuhan pada norma sosial, melainkan suatu imperatif eksistensial untuk merealisasikan hakikat ketuhanan dalam kehidupan sehari-hari[492]. Ibn Arabi, misalnya, menegaskan bahwa manusia yang mencapai maqam Insan Kamil adalah mereka yang telah "mematikan diri" (fana) dalam Kehendak Ilahi, sehingga tindakan etisnya bukan lagi produk kehendak pribadi, melainkan manifestasi dari kehendak transenden[493]. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam Surah Al-Baqarah (2:30*):"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: 'Aku akan menciptakan seorang khalifah di bumi.'"* Ayat ini menegaskan bahwa manusia diciptakan sebagai wakil Allah, yang implikasinya adalah tanggung jawab moral untuk memelihara keadilan (al-'adl), kebijaksanaan (al-hikmah), dan kasih sayang (al-rahmah) di bumi[494].

Konsekuensi etis dari konsep ini juga terlihat dalam pembentukan masyarakat yang berkeadaban (madaniyah). Sebagai

contoh, dalam hadis Nabi Muhammad SAW: *"Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia.*" (HR. Ahmad)

Hadis ini menunjukkan bahwa misi kenabian tidak hanya bersifat ritual, tetapi juga transformatif untuk membentuk manusia yang hidup sesuai dengan nilai-nilai Ilahiyah dalam interaksi sosial[495]. Dengan demikian, etika dalam kerangka Insan Kamil bukan sekadar kode perilaku, melainkan ekspresi dari kesadaran ketuhanan (ma'rifah) yang terinternalisasi.

Lebih jauh, konsep ini menuntut reevaluasi terhadap modernitas sekular yang sering memisahkan spiritualitas dari etika publik. Dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr, krisis moral kontemporer terjadi karena manusia kehilangan visi sakral tentang dirinya, sehingga etika direduksi menjadi utilitarianisme atau relativisme budaya[496]. Sebaliknya, filsafat Insan Kamil menawarkan solusi dengan mengintegrasikan dimensi transenden ke dalam kehidupan duniawi, menjadikan setiap tindakan manusia sebagai ibadah (ubudiyah) yang holistik.

Perspektif Ibn Arabi, Suhrawardi, dan Al-Ghazali

Ontologi Manusia dalam Wujudiyah Ibn Arabi

Dalam khazanah filsafat Islam, pemikiran Ibn Arabi (1165–1240 M) menempati posisi sentral sebagai pelopor wahdatul wujud (kesatuan wujud), sebuah paradigma metafisik yang mengintegrasikan eksistensi manusia dengan hakikat ketuhanan. Konsepsi ontologis Ibn Arabi menempatkan manusia sebagai bentuk paling sempurna dari manifestasi (tajalli) Ilahi, sekaligus sebagai mikrokosmos (al-'alam al-saghir) yang merefleksikan

keseluruhan realitas makrokosmos (al-‘alam al-kabir)[497]. Dalam magnum opus-nya, Fusus al-Hikam, Ibn Arabi menekankan bahwa manusia bukan sekadar entitas fisik-material, melainkan entitas simbolis yang merepresentasikan asma wa sifat Allah sebagaimana termanifestasi dalam potensi akal, qalbu, dan ruh[498].

Pemahaman ini berakar pada gagasan tajalli, proses emanasi ilahi yang membentuk hierarki wujud dari yang paling transenden (al-Haqq) hingga yang paling partikular (al-khalq). Dalam kerangka ini, manusia disebut sebagai insan kamil (manusia sempurna) karena ia adalah cermin yang memantulkan seluruh nama dan sifat ketuhanan secara integral[499]. Ibn Arabi menegaskan bahwa pengenalan hakiki terhadap diri (ma’rifat al-nafs) merupakan jalan utama menuju ma’rifatullah (mengenal Tuhan), sebagaimana termaktub dalam hadis: "Man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu" (Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia telah mengenal Tuhannya)[500]. Pendekatan ini berbeda dengan dualisme Cartesian yang memisahkan jiwa dan tubuh secara diametral; sebaliknya, Ibn Arabi melihat kesatuan subtil antara aspek lahiriah dan batiniah manusia dalam kerangka teofani (tajalli ilahi)[501].

Lebih jauh, Ibn Arabi membedakan antara wujud haqiqi (eksistensi hakiki) yang inheren dalam Tuhan dan wujud majazi (eksistensi metaforis) yang dimiliki makhluk. Manusia memiliki kedua dimensi ini: sebagai entitas yang bergantung sepenuhnya pada Tuhan (faqir ila Allah) sekaligus sebagai lokus manifestasi ilahi (mazhar al-asma)[502]. Pendasaran ontologis ini tidak hanya bersifat teoretis tetapi juga implikatif terhadap praktik spiritual (suluk), di

mana penyucian diri (tazkiyat al-nafs) dipandang sebagai sarana mencapai penyatuan (ittihad) simbolis dengan realitas tertinggi[503].

Kajian ini menemukan relevansi kontemporer dalam filsafat kesadaran dan studi agama komparatif, khususnya dalam mendialogkan wahdatul wujud dengan konsep anātman (non-diri) dalam Buddhisme atau pandangan Plotinus tentang emanasi Jiwa Dunia (World Soul)[504]. Dengan demikian, ontologi Ibn Arabi tidak hanya menawarkan kerangka teosofis yang mendalam, tetapi juga kontribusi signifikan bagi wacana transdisipliner tentang hakikat manusia dan relasinya dengan realitas mutlak.

Manusia sebagai Cahaya dan Simbol dalam Filsafat Iluminasi Suhrawardi

Dalam arsitektur epistemologis Syihāb al-Dīn Yahyā al-Suhrawardī, pendiri mazhab Ḥikmat al-Isyrāq (Kebijaksanaan Iluminasi), manusia tidak hanya dipahami sebagai entitas biologis atau akal murni yang terpisah (mujarrad), tetapi sebagai entitas cahaya (nūr) yang partikular dan simbol yang hidup (mitsāl) dari seluruh tatanan kosmis[505]. Kosmologi Suhrawardi secara radikal memetakan realitas seluruhnya dari yang transenden hingga yang material pada hierarki intensitas dan kelemahan cahaya. Pada puncaknya terletak Nūr al-Anwār (Cahaya di Atas Segala Cahaya), yaitu Dzat Ilahi yang merupakan Sumber dan Prinsip absolut dari segala emanasi, kejelasan, dan eksistensi[506]. Dalam skema ontologis ini, esensi segala sesuatu ditentukan oleh derajat kekuatan dan kemandirian cahayanya. Oleh karena itu, manusia, dalam kapasitasnya yang paling utama dan sejati, merupakan pancaran

(fayḍ) dari Cahaya Mutlak tersebut, suatu cahaya derivatif yang tetap mempertahankan hubungan ontologis yang tak terputuskan dengan sumber asal-usulnya.

Konsepsi manusia sebagai cahaya ini secara langsung membentuk landasan epistemologi iluminasionis Suhrawardi. Jika esensi manusia adalah cahaya, maka jalan menuju pengetahuan sejati (al-ḥaqq) bukanlah semata-mata melalui deduksi logis atau indra empiris (baṣar), melainkan melalui penyinaran langsung (ishrāq) dan penyaksian intuitif (mushāhadah atau dzauq)[507]. Proses mengetahui, dengan demikian, adalah sebuah peristiwa iluminatif di mana cahaya subjek yang mengetahui (jiwa manusia/nūr) bersatu dengan cahaya objek yang diketahui, yang pada akhirnya disinari oleh Cahaya Ilahi. Ilmu (‘ilm) bukanlah tentang mengumpulkan data, melainkan tentang transformasi spiritual dan pencerahan (tanwīr), sebuah pembebasan progresif jiwa dari kegelapan (zhulumāt) materi, kelupaan (ghaflah), dan ketidaktahuan (jahl) yang menyelimutinya[508]. Kegelapan-kegelapan ini, dalam terminologi Suhrawardi, bukanlah suatu substansi independen melainkan sekadar ketiadaan cahaya (‘adam al-nūr).

Lebih jauh, manusia berfungsi sebagai simbol mikro-kosmos (‘ālam ṣaghīr) yang memantulkan seluruh struktur makro-kosmos (‘ālam kabīr)[509]. Setiap daya dan fakultas dalam diri manusia mulai dari indra lahiriah hingga akal aktif (al-‘aql al-fa’’āl) merupakan cermin dan saluran bagi hierarki cahaya-cahaya yang lebih tinggi, seperti Cahaya-Cahaya Penguasa (al-anwār al-qāhirah) atau Malaikat-Nurani. Jiwa manusia yang telah tercerahkan, yang telah

menyucikan dirinya melalui disiplin filosofis dan spiritual, mencapai keadaan dimana ia menjadi cermin yang jernih, memantulkan cahaya Ilahi ke dalam dirinya sendiri dan ke alam semesta[510]. Pada tingkat ini, pengetahuan menjadi sebuah pengalaman hidup yang menyeluruh dan transformatif, di mana sang pencari (sālik) tidak lagi tahu tentang Tuhan, tetapi menyaksikan dan mengalami Kehadiran-Nya dalam setiap lapisan realitas.

Pemikiran Suhrawardi ini menemukan resonansinya yang dalam dengan warisan Islam tradisional. Al-Qur'an menyatakan, "Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya adalah seperti sebuah lubang yang di dalamnya ada pelita besar..." (Q.S. An-Nūr[24]: 35). Ayat ini, yang sering dikutif dalam diskusi ta'wīl (hermeneutika filosofis), dilihat oleh para iluminasionis sebagai metafora yang sempurna untuk jiwa manusia (lubang) yang di dalamnya bersemayam cahaya ilahi (pelita)[511]. Hadis qudsi, "Aku adalah Perbendaharaan yang Tersembunyi, Aku ingin dikenal, maka Aku ciptakan makhluk agar mereka mengenal-Ku,"[512] juga memberikan kerangka teleologis: manusia diciptakan sebagai medan pengenalan (ma'rifah) Tuhan, dan cahaya adalah medium pengenalan itu sendiri. Dengan demikian, filsafat Suhrawardi bukanlah sebuah abstraksi metafisik yang steril, melainkan sebuah proyek ontologis-epistemologis yang bertujuan untuk merealisasikan tujuan penciptaan manusia untuk kembali kepada Sumber Cahaya melalui penyinaran pengetahuan yang membebaskan dan menyucikan[513].

Etika Jiwa dan Pembentukan Karakter dalam Ihya' Ulum al-Din

Dalam arsitektur pemikiran etika dan tasawuf Islam, karya agung Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama), menempati posisi sentral sebagai sebuah ensiklopedia jiwa yang komprehensif. Al-Ghazali tidak sekadar menyusun katalog tentang baik dan buruk, melainkan membangun sebuah kerangka teleologis yang integratif, di mana pembentukan karakter (tahdhib al-akhlaq) dipahami sebagai proses dinamis dan intensional dari riyadhah al-nafs (latihan jiwa) yang berkelanjutan[514]. Proses ini bukanlah upaya mekanis untuk menekan dorongan-dorongan insani, melainkan sebuah proyek epistemologis dan spiritual untuk memahami peta jiwa, merekonfigurasi hierarki internalnya, dan mengarahkan seluruh potensinya menuju sa'adah (kebahagiaan atau eudaimonia) yang bersifat abadi, yang puncaknya adalah ma'rifatullah[515].

Pondasi dari seluruh bangunan etika al-Ghazali adalah pemahamannya yang mendalam tentang anatomi jiwa manusia (nafs). Ia memetakan jiwa menjadi tiga dimensi atau daya dominan yang saling tarik-menarik: al-nafs al-ammarah bi al-su' (jiwa yang selalu menyuruh pada kejahatan), al-nafs al-lawwamah (jiwa yang mencela), dan al-nafs al-muthma'innah (jiwa yang tenang)[516]. Pemetaan ini, yang memiliki resonansi dengan pemikiran filosofis Yunani namun diislamisasi secara mendalam, tidak dimaksudkan sebagai pembagian yang kaku, melainkan sebagai sebuah diagnosa dinamika kejiwaan[517]. Al-nafs al-ammarah merepresentasikan kecenderungan materialistik dan hedonistik manusia, sementara al-

nafs al-lawwamah berfungsi sebagai conscience atau suara hati yang kritis yang menjadi modal awal untuk introspeksi. Puncak dari perjalanan ini adalah al-nafs al-muthma'innah, suatu keadaan jiwa yang telah mencapai ketenangan dan keselarasan dengan kehendak Ilahi, sebuah kondisi yang dijanjikan dalam firman-Nya: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya" (QS. Al-Fajr: 27-28)[518]. Tujuan riyadhah al-nafs adalah melakukan trans-formasi progresif dari dominasi al-ammarah menuju kemapanan al-muthma'innah.

Operasionalisasi dari teori jiwa ini diwujudkan melalui metode praktis takhalli (mengosongkan diri dari akhlak tercela), tahalli (menghiasi diri dengan akhlak terpuji), dan tajalli (tersingkapnya cahaya Ilahi)[519]. Tahap takhalli adalah proses penyembuhan (tibb al-qulub) yang melibatkan upaya sungguh-sungguh untuk menundukkan dan mendisiplinkan hawa nafsu. Bagi al-Ghazali, nafsu bukan untuk dimusnahkan karena ia adalah sumber energi, melainkan untuk dididik, diarahkan, dan dikendalikan agar tunduk pada cahaya akal dan wahyu[520]. Ini sejalan dengan sabda Nabi Muhammad SAW: "Orang yang pandai ialah yang mampu menundukkan nafsunya dan beramal untuk bekal setelah mati" (HR. Al-Tirmidzi)[521]. Kontrol terhadap nafsu ini dimediasikan melalui praktik-praktik asketisme yang terukur (zuhd), mujahadah (bersungguh-sungguh), dan muraqabah (merasa selalu diawasi oleh Allah).

Paralel dengan proses pembersihan (takhalli) adalah penguatan 'aql (akal). Dalam perspektif al-Ghazali, akal bukan semata alat

berpikir deduktif-spekulatif ala filsafat Peripatetik, melainkan sebuah "cahaya" ilahi dalam diri manusia yang memiliki kemampuan untuk membedakan baik dan buruk, memahami konsekuensi akhirat, dan menerima cahaya ilham dari Tuhan[522]. Akal yang kuat dan terang akan menjadi mitra bagi al-nafs al-lawwamah dalam mengendalikan al-ammarah dan menuntun jiwa menuju objek-objek pencariannya yang paling tinggi. Namun, akal saja tidak cukup; ia harus disinari oleh wahyu. Sinergi antara akal yang jernih dan wahyu yang otentik inilah yang menghasilkan kebijaksanaan (hikmah)[523].

Inti dari seluruh proses pembentukan karakter ini adalah penyuciian qalb (hati). Dalam kosmologi al-Ghazali, qalb bukan sekadar organ fisik, melainkan suatu substansi spiritual (lathifah ruhaniyah) yang menjadi pusat kesadaran, pengetahuan, dan hubungan dengan Tuhan[524]. Qalb yang kotor akibat penyakit-penyakit seperti riya', ujub, hasad, dan cinta dunia akan tertutup dari cahaya Ilahi, sehingga menjadi buta secara spiritual. Sebaliknya, qalb yang bersih bagaimana cermin yang jernih yang dapat memantulkan hakikat ketuhanan[525]. Metode pembersihannya adalah melalui dzikrullah (mengingat Allah) yang konstan, yang berfungsi sebagai polesan bagi cermin hati. Melalui dzikir, hati menjadi stabil, terang, dan siap menerima limpahan pengetahuan laduni ('ilm al-ladunni).

Etika jiwa al-Ghazali dalam Ihya' adalah sebuah sistem yang holistik. Ia menghubungkan dimensi psikologis (nafs), epistemologis ('aql), dan spiritual (qalb) dalam sebuah proses transformatif yang

bertujuan untuk keselamatan dan kebahagiaan ukhrawi. Pembentukan karakter bukanlah final, melainkan sebuah perjalanan terus-menerus (suluk) menuju kedekatan dengan Yang Maha Mutlak. Karya ini tidak hanya menjadi monumen teks-teks klasik, melainkan tetap relevan sebagai sebuah panduan psiko-spiritual untuk memahami gejolak jiwa manusia dan merancang sebuah kehidupan yang bermakna dan berintegritas, yang berakar pada ketundukan kepada Allah SWT[526].

Komparasi Pendekatan Tasawuf Falsafi dan Tasawuf Akhlaqi

Tasawuf sebagai disiplin ilmu spiritual dalam Islam berkembang dalam dua arus besar yang saling melengkapi, yakni tasawuf falsafi (sufisme filosofis) dan tasawuf akhlaqi (sufisme etis). Kedua pendekatan ini tidak hanya merepresentasikan perbedaan metodologis tetapi juga menawarkan perspektif yang berbeda mengenai hubungan antara manusia, Tuhan, dan alam semesta[527]. Ibn Arabi (w. 1240 M) dan Suhrawardi al-Maqtul (w. 1191 M), sebagai tokoh utama tasawuf falsafi, mengembangkan kerangka pemikiran sufistik yang berpusat pada konsep-konsep ontologis seperti wahdat al-wujud (kesatuan wujud) dan hierarki cahaya (isyraqiyyah), yang mengarah pada pemahaman manusia sebagai entitas metafisik yang terhubung dengan hakikat ketuhanan[528]. Sementara itu, Imam al-Ghazali (w. 1111 M), sebagai peletak dasar tasawuf akhlaqi, menekankan reformasi jiwa (tazkiyat al-nafs) dan pembersihan akhlak (tahdhib al-akhlaq) sebagai jalan untuk mencapai kedekatan dengan Tuhan melalui penyempurnaan

moral[529]. Meskipun berbeda dalam orientasi epistemologis, kedua pendekatan ini saling melengkapi dalam upaya memahami manusia secara holistik sebagai makhluk spiritual, moral, dan sosial.

Pertama, tasawuf falsafi yang diwakili oleh Ibn Arabi dan Suhrawardi mengedepankan pendekatan intelektual-spiritual yang menggabungkan filsafat, teologi, dan pengalaman intuitif (kasyf). Ibn Arabi, melalui magnum opus-nya Fusus al-Hikam, menjelaskan bahwa seluruh realitas wujud adalah manifestasi (tajalli) dari al-Haqq (Tuhan), sehingga manusia sebagai "khalifah Allah" memiliki potensi untuk mengenal hakikat dirinya sebagai cerminan sifat-sifat Ilahi[530]. Konsep al-Insan al-Kamil (Manusia Sempurna) dalam pemikiran Ibn Arabi bukan sekadar metafora moral, melainkan sebuah realitas ontologis di mana manusia mencapai maqam "melihat dengan mata Tuhan"[531.] Sementara itu, Suhrawardi, dalam Hikmat al-Isyraq, memperkenalkan kosmologi cahaya yang menyatakan bahwa jiwa manusia adalah nur isyraqi (cahaya pencerahan) yang bersumber dari Nur al-Anwar (Cahaya di atas Cahaya)[532.] Dengan demikian, tasawuf falsafi berorientasi pada eksplorasi dimensi transenden manusia, di mana pengetahuan (ma'rifah) tidak dicapai semata melalui amal praktis, tetapi melalui kontemplasi filosofis dan illuminasi spiritual[533.]

Sebaliknya, tasawuf akhlaqi yang dipelopori oleh al-Ghazali berpusat pada aspek praktis-etis dalam perjalanan spiritual. Al-Ghazali, dalam Ihya' Ulum al-Din, menyatakan bahwa esensi tasawuf adalah pemurnian hati (tathir al-qalb) dari penyakit moral seperti riya', ujub, dan hasad, yang menjadi penghalang hubungan

manusia dengan Tuhan[534]. Berbeda dengan Ibn Arabi yang mengembangkan metafisika wujud, al-Ghazali menekankan psikologi sufistik, yakni bagaimana seorang salik (penempuh jalan spiritual) harus melalui tahapan taubat, sabar, syukur, tawakkal, dan mahabbah untuk mencapai kedamaian batin (itmi'nan)[535]. Pendekatan akhlaqi ini bersifat antroposentris, karena menitikberatkan pada keseimbangan antara kewajiban syariat (fiqh) dan penyucian batin (tasawuf)[536]. Al-Ghazali bahkan secara tegas mengkritik sufisme yang terlalu spekulatif seperti pemikiran Ibn Arabi karena dianggap dapat menjerumuskan kepada kesesatan (zandaqah) apabila tidak dilandasi oleh dasar-dasar akidah dan akhlak yang kuat[537].

Meskipun terdapat perbedaan orientasi, kedua pendekatan tasawuf ini sejatinya bersifat komplementer. Ibn Arabi dan Suhrawardi memberikan kerangka teoritis untuk memahami transendensi manusia, sementara al-Ghazali menawarkan metodologi praktis untuk menginternalisasi nilai-nilai spiritual dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks kontemporer, integrasi antara tasawuf falsafi dan akhlaqi dapat menjadi solusi atas krisis spiritual modern, di mana manusia membutuhkan kedalaman makna (depth of meaning) sekaligus panduan etis (ethical guidance)[538]. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩

"Demi jiwa serta penyempurnaannya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sungguh beruntung orang yang menyucikannya." (QS. Asy-Syams: 7-9)[539].

Ayat ini menunjukkan bahwa penyucian jiwa (tazkiyah) sebagaimana diajarkan al-Ghazali tidak dapat dipisahkan dari pemahaman atas potensi spiritual manusia sebagaimana dikaji Ibn Arabi. Dengan demikian, tasawuf falsafi dan akhlaqi bukanlah dikotomi yang bertentangan, melainkan dua sisi dari satu mata uang yang sama: pencarian manusia akan hakikat dirinya (fitrah) dan kedekatannya dengan Sang Pencipta.

Bagian 3

EPISTEMOLOGI RUBUBIYAH DAN PEMBENTUKAN DIRI

Sumber Pengetahuan tentang Diri dan Tuhan: Wahyu, Akal, dan Intuisi

Pengertian Epistemologi dalam Konteks Islam

Epistemologi dalam Islam, yang dikenal dengan istilah ‘ilm al-ma‘rifah atau nadzariyyat al-ma‘rifah, merupakan suatu disiplin intelektual yang jauh melampaui sekadar penyelidikan tentang sumber, batas, dan validitas pengetahuan sebagaimana dalam tradisi Barat pasca-Kantian. Ia membentuk sebuah kerangka kosmologis yang holistik, di mana proses mengetahui (knowing) secara intrinsik terikat dengan proses menjadi (being) dan ber-Tuhan (re-ligio), sehingga menciptakan sebuah dialektika yang dinamis antara subjek yang mengetahui, objek yang diketahui, dan Sumber Segala Pengetahuan, yaitu Allah SWT[540]. Dengan demikian, epistemologi Islam tidak bersifat sekular dan instrumental, melainkan sacral dan teleologis; ia tidak hanya menjawab pertanyaan "Bagaimana kita tahu?" tetapi lebih mendalam lagi, "Untuk apa kita mengetahui?" dan "Bagaimana pengetahuan ini mengubah hakikat dan perilaku kita dalam perjalanan menuju Sang Pencipta?"[541]. Konsekuensinya, pengetahuan (‘ilm) dalam tradisi ini bukanlah suatu entitas yang netral. Ia dibebani dengan nilai-nilai

etika dan spiritual, di mana validitasnya tidak hanya diukur melalui koherensi logis atau korespondensi empiris semata, tetapi juga melalui kemampuannya untuk mengantarkan manusia pada pengenalan (ma'rifah) akan Tuhan dan pelaksanaan peran kekhalifahannya di muka bumi[542].

Landasan ontologis yang membedakan epistemologi Islam ini bersumber dari doktrin sentral tawhid kesatuan transenden yang mutlak dari Allah SWT. Tawhid berfungsi sebagai prinsip pemersatu yang mengintegrasikan semua realitas dan, oleh extension, semua bentuk pengetahuan ke dalam satu kesatuan yang koheren[543]. Realitas tidak terfragmentasi menjadi yang sakral dan yang profan; segala sesuatu, termasuk usaha intelektual, dapat menjadi medium untuk mengalami dan memahami manifestasi (tajalliyat) Ilahi. Oleh karena itu, mencari pengetahuan adalah suatu bentuk ibadah, sebuah partisipasi aktif dalam "pembacaan" atas ayat-ayat (signs) Tuhan, baik yang terhampar di alam semesta (ayat kauniyyah) maupun yang termaktub dalam teks wahyu (ayat qur'aniyyah)[544]. Pandangan dunia ini melahirkan sebuah epistemologi yang inklusif namun hierarkis, yang mengakui dan memayungi berbagai mode of knowing dari indera, akal, hingga intuisi spiritual sambil menempatkannya dalam sebuah tatanan nilai yang jelas yang berpusat pada wahyu.

Dalam konteks inilah, narasi epistemologi Islam dapat dipahami sebagai sebuah proses transformasi eksistensial yang berjenjang. Ia bermula dari pengetahuan informatif ('ilm), yang dapat diperoleh melalui observasi dan rasio, dan berpotensi mencapai puncaknya

dalam pengetahuan transformatif dan eksperiensial (ma'rifah), yang melibatkan penyinaran cahaya Ilahi ke dalam kalbu[545]. Proses ini digambarkan secara metaforis oleh para sufi dan filosof Muslim sebagai perjalanan dari zann (dugaan), ke yaqin (kepastian) berdasarkan laporan ('ilm al-yaqin), kemudian kepastian berdasarkan penyelidikan dan bukti ('ayn al-yaqin), hingga akhirnya mencapai kepastian hakiki melalui pengalaman langsung (haqq al-yaqin)[546]. Dengan demikian, mengetahui bukanlah sekadar knowing what, melainkan becoming through knowing suatu metamorphosis spiritual di mana sang pencari pengetahuan (talib al-'ilm) secara bertahap menyelaraskan dirinya dengan Realitas Mutlak, sehingga pengetahuannya mencerminkan kedalaman eksistensial dan kedekatan spiritualnya dengan Sumber segala ilmu.

Wahyu sebagai Sumber Utama Pengetahuan tentang Tuhan dan Manusia

Wahyu (al-waḥy) dalam Islam menempati posisi sentral sebagai sumber pengetahuan definitif tentang Tuhan dan manusia, melampaui akal, intuisi, atau pengalaman empiris belaka. Sebagai wahyu terakhir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad , Al-Qur'an bukan sekadar teks historis atau literer, melainkan petunjuk (hudan) yang bersifat transenden dan absolut[547]. Wahyu memuat penjelasan komprehensif tentang hakikat ketuhanan (Rubūbiyyah, Ulūhiyyah, dan Asmā' wa al-Ṣifāt), sekaligus menjelaskan kedudukan manusia sebagai 'abd (hamba) dan khalīfah (wakil Tuhan di bumi)[548]. Dalam konteks epistemologi Islam, posisi wahyu sebagai sumber utama pengetahuan (al-'ilm al-yaqīnī) membentuk

kerangka ontologis dan aksiologis yang melandasi seluruh disiplin keilmuan[549].

Struktur pengetahuan wahyu bersifat hierarkis, dengan Al-Qur'an sebagai sumber primer, diikuti oleh Sunnah Nabi yang berfungsi sebagai penjelas (bayān) terhadap teks wahyu. Allah berfirman dalam Surah An-Nahl (16:44): *"Dan Kami turunkan kepadamu (Muhammad) peringatan (Al-Qur'an), agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka agar mereka memikirkan*"[550]. Ayat ini menegaskan fungsi ganda wahyu: sebagai sumber kebenaran mutlak sekaligus kerangka interpretatif yang memandu rasionalitas manusia. Pengetahuan wahyu tidak bertentangan dengan akal, melainkan membimbingnya untuk menghindari kesalahan spekulatif sebagaimana diperingatkan dalam hadis: *"Sesungguhnya Allah tidak mencabut ilmu dengan mencabutnya dari hamba-Nya, tetapi dengan mematikan para ulama"* (HR. Bukhari)[551]. Konteks ini menunjukkan bahwa wahyu menjaga kesinambungan pengetahuan otentik, sementara kehilangan akses kepadanya menyebabkan degradasi pemahaman manusia.

Dalam pandangan sarjana Muslim klasik seperti Imam Al-Ghazālī, wahyu tidak hanya bersifat informatif, tetapi juga transformatif mengubah persepsi manusia tentang realitas[552]. Sementara filsafat Yunani cenderung memisahkan antara pengetahuan teoretis (theoria) dan praktis (praxis), wahyu menyatukan keduanya dalam konsep 'ilm al-yaqīn (pengetahuan yang pasti) dan 'amal al-ṣāliḥ (amal saleh)[553]. Para teolog seperti Ibn Taymiyyah menegaskan

bahwa akal (‘aql) harus tunduk pada wahyu, karena akal terbatas dalam memahami realitas metafisik seperti sifat Allah atau akhirat[554]. Kritik ini relevan dalam diskusi modern tentang rasionalitas, di mana Al-Qur’an menolak reduksionisme materialis dengan menyatakan: *"Mereka hanya mengetahui yang lahir (tampak) dari kehidupan dunia, sedangkan mereka lalai tentang akhirat"* (Q.S. Ar-Rūm 30:7)[555].

Implikasi epistemologisnya adalah bahwa wahyu menjadi paradigma integral yang memadukan dimensi spiritual, intelektual, dan empiris. Dalam sains kontemporer, konsep ini dielaborasi oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas melalui teori Islamisasi ilmu, yang menekankan perlunya menyelaraskan sains modern dengan kerangka wahyu[556]. Selain menjelaskan ketuhanan, wahyu memberikan kerangka utuh tentang manusia. Al-Qur’an menyebut manusia sebagai makhluk yang diciptakan dalam aḥsan al-taqwīm (bentuk terbaik) (Q.S. At-Tīn 95:4)[557], tetapi rentan terhadap ghaflah (kelalaian) dan ẓulm (kezaliman) (Q.S. Al-Aḥzāb 33:72)[558]. Kontradiksi ini dijelaskan melalui konsep fitrah (naluri primordial) yang selaras dengan wahyu, sebagaimana hadis: *"Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, lalu orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi"* (HR. Muslim)[559].

Para pemikir seperti Ibn Qayyim al-Jawziyyah menafsirkan fitrah sebagai "pengetahuan bawaan" yang mendorong manusia kembali kepada Tuhannya ketika wahyu hadir sebagai pengingat[560]. Dengan demikian, wahyu bukan hanya sumber pengetahuan eksternal,

tetapi juga mengaktifkan kesadaran manusia akan tujuan eksistensialnya (maqāṣid al-ḥayāh).

Dalam konteks modern, pemisahan wahyu dari ilmu pengetahuan sebagaimana terjadi dalam sekularisasi Barat telah memicu distorsi epistemik. Muhammad Iqbal dalam The Reconstruction of Religious Thought in Islam mengkritik dikotomi ini dengan menunjukkan bahwa wahyu adalah sumber yang memberi makna pada kemajuan sains[561]. Tanpa wahyu, ilmu pengetahuan cenderung terfragmentasi dan kehilangan visi moral, sebagaimana dikhawatirkan oleh Seyyed Hossein Nasr dalam Knowledge and the Sacred[562].

Wahyu dalam Islam berfungsi sebagai sumber pengetahuan yang holistik, mencakup hakikat Tuhan, manusia, dan alam semesta. Sebagai basis epistemologis, ia tidak hanya menawarkan kebenaran absolut, tetapi juga kerangka metodologis untuk mengintegrasikan ilmu-ilmu rasional dan spiritual. Dalam dunia kontemporer yang sarat dengan krisis makna, wahyu tetap relevan sebagai solusi epistemik yang mempertautkan iman, akal, dan realitas empiris.

Peran Akal dalam Memahami Realitas Rububiyah

Akal (‘aql) dalam epistemologi Islam menempati posisi sentral sebagai sarana kognitif yang memungkinkan manusia mengakses kebenaran metafisik, termasuk hakikat Rububiyyah (Tuhan sebagai Pemelihara alam)[563]. Al-Qur’an secara eksplisit mendorong penggunaan akal untuk menafsirkan fenomena alam sebagai āyāt (tanda-tanda kebesaran Allah), seperti dalam QS. Fussilat: 53: "Kami

akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri..."[564]. Ayat ini menegaskan bahwa alam semesta adalah teks terbuka yang memerlukan hermeneutika rasional untuk mengungkap dimensi transendentalnya. Namun, akal dalam kerangka Islam tidak beroperasi secara independen; ia berfungsi optimal ketika diarahkan oleh wahyu dan dibersihkan dari distorsi subjektivitas manusia[565].

Secara filosofis, akal berperan sebagai mediator antara pengamatan empiris dan kesimpulan teologis. Ibn Sīnā (Avicenna) dalam al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt menekankan bahwa akal mampu menyimpulkan keberadaan Sang Pengatur (Mudabbir) melalui penalaran kausalitas (burhān al-ṣiddīqīn): keteraturan alam yang sistematis mustahil muncul tanpa perancang yang Maha Bijaksana[566]. Pendekatan ini selaras dengan argumen teleologis dalam teologi alam (‘ilm al-kalām), di mana desain kompleks alam semesta menjadi bukti Rububiyyah Allah[567]. Namun, akal manusia memiliki keterbatasan sebagaimana dinyatakan dalam hadis: "Allah menciptakan akal, lalu berfirman: 'Demi Kemuliaan-Ku, tidak Aku ciptakan makhluk yang lebih mulia darimu'"[568]. Pernyataan ini mengisyaratkan keunggulan akal sekaligus batasannya; ia adalah anugerah tertinggi, tetapi tidak dapat mencapai hakikat Ilahi tanpa bimbingan wahyu.

Dalam konteks kontemporer, Al-Attas menegaskan bahwa akal yang tidak terikat dengan wahyu cenderung terjebak dalam reduksionisme materialis, sebagaimana terjadi dalam sains sekuler

yang mengabaikan dimensi spiritual realitas[569]. Sementara itu, Nasr (1981) mengkritik modernitas yang memisahkan akal dari tradisi suci, sehingga melahirkan epistemologi yang fragmentatif[570]. Solusinya adalah integrasi epistemik menggabungkan metode rasional, observasi empiris, dan otoritas tekstual (Qur'an-Hadis) untuk mencapai pemahaman holistik tentang Rububiyyah. Contoh konkretnya adalah karya al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, yang memadukan logika, intuisi spiritual (kashf), dan dalil naqli untuk membuktikan keesaan Allah sebagai Penguasa alam[571].

Dengan demikian, akal dalam Islam bukan sekadar alat logika, tetapi piranti tauhid yang mengantarkan manusia pada pengakuan atas keagungan Allah. Fungsi utamanya adalah membongkar kesemestaan yang teratur (kaun munẓam) sebagai manifestasi kebijaksanaan-Nya, tanpa jatuh ke dalam kesombongan intelektual. Seperti ditegaskan Ibn 'Ashūr dalam Maqāṣid al-Sharī'ah, tujuan penggunaan akal adalah mencapai ma'rifah (pengetahuan hakiki) tentang Sang Pencipta, bukan sekadar memuaskan curiositas spekulatif[572].

Intuisi (*Hads*) dalam Pandangan Filosof dan Sufi

Dalam arsitektur epistemologi Islam, intuisi atau hads menempati posisi yang unik dan vital, berfungsi sebagai jembatan transenden yang menghubungkan wilayah diskursif akal ('aql) dengan wilayah illuminatif hati (qalb). Konsep ini bukan sekadar perasaan samar atau dugaan tanpa dasar, melainkan merupakan sebuah modus kognitif yang legitimate, menghasilkan pengetahuan

yang bersifat langsung, tak-termediasi, dan yakin (yaqīn). Secara etimologis, kata hads dalam Bahasa Arab bermuara pada akar kata h-d-s yang mengandung makna “menduga” atau “mengira”, namun dalam wacananya yang lebih filosofis, ia mengalami sublimasi makna menjadi “pencerapan intelektual yang mendadak dan benar”[573]. Sebagai sebuah konsep, hads mengemuka dalam diskursus filsafat sebagai sebuah instrumen epistemik yang sangat dihargai, sementara dalam dunia tasawuf, ia mengalami elaborasi yang lebih mendalam dan eksistensial, sering kali beririsan dengan konsep seperti dzauq (rasa spiritual), kasyf (penyingkapan), dan ma‘rifah (gnosis). Esai ini akan mengeksplorasi konstruksi epistemik hads melalui lensa dua tradisi intelektual utama dalam Islam: falsafah dan tasawuf.

Dalam khazanah filsafat Islam, pembahasan paling sistematis dan berpengaruh tentang hads datang dari Ibn Sina (Avicenna). Baginya, hads adalah puncak dari aktivitas intelek manusia. Ibn Sina membedakan antara ‘aql bi al-quwwah (akal potensial), ‘aql bi al-fi’l (akal aktual), dan ‘aql mustafād (intelek yang diraih/diilhami)[574]. Hads merupakan manifestasi tertinggi dari ‘aql mustafād, suatu kondisi di mana intelek manusia mencapai kesempurnaannya sehingga ia dapat berhubungan langsung dengan Akal Aktif (al-‘aql al-fa‘‘āl), yang merupakan sumber emanasi semua bentuk pengetahuan universal. Bagi Ibn Sina, proses penalaran silogistik yang lambat dan berproses meski valid adalah tanda dari intelek yang masih lemah. Sebaliknya, seorang dhū al-hads (pemilik intuisi kuat) mampu menangkap kesimpulan silogisme secara seketika,

tanpa melalui premis-premis mayor dan minor secara bertahap[575]. Ia melihat solusi dari suatu problem kompleks dalam sekali kilat pemikiran. Dalam kerangka Avicennan ini, hads adalah kilatan (flash) kebenaran yang memancar dari Akal Aktif ke dalam intelek manusia yang telah tersiapkan, sehingga fungsi silogisme tidak lagi diperlukan. Ini menjelaskan mengapa para jenius dalam bidang tertentu, baik ilmuwan, matematikawan, maupun filosof, dapat memecahkan masalah dengan kecepatan dan kepastian yang mencengangkan; mereka adalah para mutahaqqiqūn (para realis) yang inteleknya telah terlatih dan tersambung dengan sumber iluminasi intelektual.

Sementara filsafat membingkai hads dalam kerangka epistemik-intelektual, tasawuf membawanya ke dalam wilayah ontologis-eksistensial. Bagi para sufi, hads bukan semata-mata soal kecepatan berpikir, melainkan lebih merupakan buah dari perjalanan panjang pembersihan hati (tazkiyat al-nafs). Pengetahuan intuitif dalam tasawuf adalah pengetahuan yang dialami (experiential knowledge), bukan hanya diketahui secara abstrak. Konsep kunci yang beririsan di sini adalah dzauq (cicipan rasa spiritual langsung) dan ma‘rifah (pengetahuan gnosis tentang Tuhan). Al-Ghazali, setelah mengalami krisis skeptisisme terhadap kemampuan nalar diskursif, akhirnya menemukan kepastian dalam wilayah intuisi sufi ini. Dalam al-Munqidh min al-Dalāl, ia menyatakan bahwa jalan sufi yang berpuncak pada dzauq dan kasyf adalah satu-satunya jalan untuk mencapai pengetahuan yang tak terbantahkan tentang realitas spiritual[576]. Hads dalam konteks ini adalah instrumen dari

kasyf; ia adalah kemampuan hati yang telah jernih dan terpolish untuk "melihat" kebenaran sebagaimana mata melihat cahaya. Sumber pengetahuan ini adalah kedekatan eksistensial (qurb) dengan Sang Sumber Pengetahuan, Allah SWT. Sebuah hadis qudsi memberikan isyarat ontologis untuk ini, "Dan hamba-Ku terus 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…"[577]. Dalam keadaan qurb seperti ini, "intuisi" seorang sufi bukan lagi sekadar tebakan cerdas, melainkan sebuah partisipasi dalam Pengetahuan Ilahi, di mana kebenaran terungkap (tajallī) kepada hati yang telah siap.

Pertanyaan kritis yang muncul adalah: bagaimana hubungan antara konsep filosofis Ibn Sina dan konsep sufistik Al-Ghazali mengenai hads? Terdapat titik temu yang signifikan sekaligus perbedaan yang mendasar. Titik temunya terletak pada pengakuan terhadap adanya sebuah sumber pengetahuan yang transenden di luar proses penalaran biasa dan pentingnya kesiapan subjek pengetahuan. Baik bagi Ibn Sina maupun para sufi, pengetahuan intuitif tidak jatuh secara acak; ia memerlukan tanah subur berupa intelek yang sangat terlatih atau hati yang sangat bersih. Perbedaannya, bagaimanapun, terletak pada ontologi dan tujuannya. Bagi Ibn Sina, hads masih bersifat intelektual dan kosmologis; ia berkaitan dengan pemahaman terhadap sistem alam semesta dan hukum-hukumnya, dengan Akal Aktif sebagai

sumbernya. Sementara bagi para sufi, hads bersifat eksistensial dan teologis; ia berkaitan dengan pengenalan diri dan Tuhan, dengan Cahaya Ilahi (Nūr Ilāhī) sebagai sumbernya. Dengan kata lain, hads versi filsafat adalah alat untuk filsafat dan sains, sedangkan hads versi tasawuf adalah alat untuk penyucian jiwa dan pengetahuan Tuhan (ma'rifah).

Intuisi (hads) dalam epistemologi Islam bukanlah konsep yang monolitik. Ia merupakan sebuah istilah payung yang mencakup spektrum pemahaman dari yang sangat rasional-intelektual hingga yang sangat spiritual-eksperiensial. Konstruksi Ibn Sina memberikannya landasan yang rasional dan sistematis dalam hierarki kemampuan manusia, menyelaraskannya dengan kosmologi emanasionisnya. Sementara itu, elaborasi para sufi mengangkatnya dari sekadar alat kognisi menjadi sebuah modalitas keberadaan (mode of being) yang memungkinkan manusia menyentuh dan dicerahkan oleh Realitas Mutlak. Kedua perspektif ini, meski berbeda penekanan, sama-sama bersumber dari wahyu Islam yang menekankan bahwa pengetahuan sejati tidak hanya datang dari upaya indrawi dan nalar semata, tetapi juga dari "pancaran" atau "pemberian" Ilahi, sebagaimana tersirat dalam doa Nabi Muhammad SAW, "Ya Allah, tunjukkanlah kepadaku hakikat segala sesuatu sebagaimana adanya,"[578]. Hads, dalam segala bentuknya, adalah anugerah (ihsān) yang memungkinkan manusia untuk mendekati permohonan agung tersebut, baik melalui kecemerlangan intelek maupun kejernihan hati.

Ma’rifah: Pengetahuan Spiritual dan Pengalaman Langsung

Definisi Ma’rifah dan Perbedaannya dengan ‘Ilm

Wacana penciptaan manusia (khalq al-insān) dalam Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai narasi historis-semitis, melainkan merupakan landasan ontologis dan teleologis yang mendefinisikan hakikat, asal-usul, dan tujuan akhir eksistensi manusia[579]. Ayat-ayat kunci, terutama dalam Surah al-Hijr (15:26, 28-29), Shaad (38:71-72), dan al-Sajdah (32:7-9), menawarkan sebuah deskripsi multi-lapis yang telah melahirkan beragam elaborasi hermeneutis sepanjang sejarah penafsiran Islam. Dialektika antara penafsiran klasik (al-tafāsīr al-ma'thūrah) dan kontemporer (al-tafāsīr al-mu'āṣirah) mengenai teori ini merepresentasikan lebih dari sekadar pergeseran temporal; ia mencerminkan evolusi paradigma epistemik dalam menyelaraskan wahyu transendental dengan kerangka pemahaman manusia yang senantiasa berubah[580]. Perbedaan mendasar terletak pada penekanan: sementara mufasir klasik cenderung menekankan dimensi literal-spiritual dalam kerangka teosentris, mufasir kontemporer berupaya mengontekstualisasikannya dalam kosmologi sains modern tanpa mengabaikan esensi spiritualnya, sehingga menciptakan sebuah sintesis yang memandang penciptaan sebagai proses yang sekaligus bersifat biologis, kosmis, moral, dan spiritual.

Dalam khazanah tafsir klasik, penafsiran terhadap penciptaan manusia didominasi oleh pendekatan yang bersumber dari riwayat (al-riwāyah) dan linguistik (al-lughawī). Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari (w. 310 H/923 M) dalam magnum opus-nya, Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an, menyajikan sebuah kompilasi

komprehensif dari berbagai riwayat Israiliyyat dan pendapat sahabat serta tabi'in mengenai tahapan penciptaan Adam[581]. Al-Tabari secara detail mendeskripsikan proses pengambilan tanah dari berbagai bagian bumi (inilah yang menjadi dasar versi warna kulit manusia yang berbeda), pencampuran dengan air hingga menjadi tanah liat (ṭīn), kemudian menjadi lumpur hitam (ḥamā` masnūn), lalu dibiarkan hingga menjadi tembikar kering (ṣalṣāl ka al-fakhkhār), sebelum akhirnya ditiupkan ruh[582]. Penafsiran ini bersifat sangat literal dan visual, bertujuan untuk memberikan gambaran yang nyata dan mudah dicerna tentang kuasa Allah yang mampu menciptakan dari materi yang paling hina. Sementara itu, Abu 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-Qurtubi (w. 671 H/1273 M) dalam al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an menguatkan narasi literal ini namun memperkayanya dengan dimensi hikmah dan spiritualitas. Al-Qurtubi menekankan pada momen agung "peniupan ruh" (nafkh al-rūḥ) sebagai titik kritis yang memisahkan entitas biologis dari sebuah "jenis" dengan seorang "manusia" yang berkesadaran dan memiliki potensi ketakwaan (taqwa) serta kemungkaran (fujūr)[583]. Bagi kedua mufasir ini, integrasi unsur material (ṭīn) dan immaterial (rūḥ) adalah bukti nyata dari kesempurnaan dan kekuasaan Ilahi, yang kebenarannya diterima secara a priori tanpa perlu dikompromikan dengan pengetahuan empiris zamannya.

Sebaliknya, proyek hermeneutika kontemporer dihadapkan pada hegemoni sains modern yang menuntut penjelasan yang lebih kompatibel dengan temuan-temuan embriologi, kosmologi, dan

biologi evolusioner[584]. Mufasir seperti Muhammad ‘Abduh, Muhammad Husayn Tabataba'i, dan Tantawi Jawhari memelopori pendekatan yang berusaha menjembatani kesenjangan antara teks suci dan sains. Dalam Tafsir al-Manar, Muhammad ‘Abduh dan muridnya, Rashid Rida, cenderung membaca ayat-ayat penciptaan secara lebih metaforis. Frasa seperti "min ṭīn" (dari tanah) dan "ṣalṣāl min ḥamā` masnūn" (tembikar dari lumpur hitam yang dibentuk) ditafsirkan sebagai simbol dari komposisi kimiawi tubuh manusia yang unsur-unsurnya memang berasal dari bumi, sebuah konsep yang selaras dengan ilmu biokimia modern[585]. Mereka tidak terfokus pada detail literal proses pembentukan fisik, melainkan pada pesan teleologisnya: bahwa manusia berasal dari tanah yang rendah, namun dianugerahi ruh yang mulia, sehingga menciptakan ketegangan dialektis antara asal-usul dan potensi spiritualnya.

Lebih jauh, Muhammad Husayn Tabataba'i dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an memperkenalkan pendekatan filosofis yang sophisticated. Menggunakan kerangka filsafat Mulla Sadra, Tabataba'i membedakan antara "penciptaan immediate" (al-khalq al-awwal) Adam sebagai individu dan "penciptaan gradual" (al-nasy'ah al-tadrījīyah) manusia sebagai spesies[586]. Ia berargumen bahwa ayat-ayat Al-Qur'an dapat dibaca sebagai deskripsi tentang tahap-tahap embriologis sebagaimana tercantum dalam Surah al-Mu'minun (23:12-14) yang juga mengisyaratkan suatu proses evolusi kosmis yang panjang. Pentupan ruh, dalam pandangan ini, bukanlah sebuah intervensi magis pada suatu titik waktu tertentu, melainkan penganugerahan kesadaran (al-shu'ūr) dan kapasitas

spiritual yang membedakan manusia dari makhluk biologis lainnya, suatu pandangan yang mencoba mendamaikan konsep penciptaan khusus dengan mekanisme natural[587].

Perbedaan penafsiran antara mufasir klasik dan kontemporer pada dasarnya adalah perbedaan dalam strategi hermeneutika dan konteks epistemik. Tafsir klasik, dengan kekayaan naratif dan literalnya, berhasil membangun sebuah citra yang kuat tentang kemahakuasaan dan kemahapengetahuan Tuhan, sekaligus menanamkan rasa kerendahan hati (tawāḍu') dalam diri manusia akan asal-usul materialnya. Sementara itu, tafsir kontemporer, dengan pendekatan yang lebih filosofis dan saintifik, berupaya mempertahankan relevansi wahyu di era modern dengan menunjukkan keselarasan potensialnya dengan sains, seraya menekankan dimensi moral-spiritual yang transenden. Kedua pendekatan ini, pada akhirnya, bukanlah untuk dipertentangkan, melainkan dipandang sebagai lapisan-lapisan pemahaman (thibāq al-ma'rifah) yang saling melengkapi. Mereka bersama-sama mengukuhkan bahwa penciptaan manusia adalah sebuah misteri agung yang memadukan dimensi material dan immaterial, historis dan transhistoris, biologis dan spiritual, sehingga mengharuskan pendekatan multi-disipliner untuk mendekatinya sebuah tugas perennial dalam studi Islam yang terus mengundang kontemplasi dan eksplorasi intelektual[588].

Kulminasi Eksistensial melalui Integrasi *Tazkiyah* dan *Mujāhadah*

Dalam diskursus teosofi Islam, *ma'rifah* (pengetahuan intuitif-spiritual) bukanlah sebuah pencapaian intelektual yang didapat melalui silogisme logika, melainkan sebuah ketersingkapan (*kashf*) yang muncul sebagai konsekuensi logis dari radikalisasi *tazkiyah* dan konsistensi *mujāhadah*[589]. Secara ontologis, *ma'rifah* merepresentasikan level kognisi tertinggi di mana subjek tidak lagi sekadar mengetahui "tentang" Tuhan melalui teks, tetapi "mengenal" Tuhan melalui penyaksian jantung spiritual (*shuhūd al-qalb*)[590]. Ibnu Arabi menegaskan bahwa pengetahuan ini bersifat *ladunnī*, yang dianugerahkan Allah ke dalam jiwa yang telah mengalami proses pengosongan (*takhallī*) dari residu duniawi dan pengisian (*taḥallī*) dengan atribut-atribut ketuhanan[591]. Sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Quran, ketakwaan yang dihasilkan dari proses penyucian jiwa akan membuka pintu *furqān*, yakni kemampuan transendental untuk membedakan antara hakikat dan ilusi[592].

Proses pencapaian *ma'rifah* ini mensyaratkan *mujāhadah* yang berkelanjutan sebagai mekanisme untuk menembus "hijab" atau penghalang material yang menyelimuti fitrah manusia[593]. Al-Ghazali dalam *Mishkāt al-Anwār* menggambarkan bahwa hati manusia adalah cermin yang, jika dibersihkan melalui disiplin spiritual, akan mampu merefleksikan cahaya Ilahi secara akurat[594]. Ma'rifah merupakan hasil dari sinergi antara usaha manusiawi (*kasb*) dan anugerah ketuhanan (*wahb*); di mana *mujāhadah* adalah ikhtiar pembersihan cermin, sementara *ma'rifah* adalah pancaran cahaya yang masuk ke dalamnya[595]. Hal ini selaras dengan hadis qudsi yang

menyatakan bahwa ketika seorang hamba mendekatkan diri melalui ibadah-ibadah sunnah (sebagai bentuk *tazkiyah*), maka Allah akan menjadi "pendengaran yang ia gunakan untuk mendengar dan penglihatan yang ia gunakan untuk melihat"[596].

Secara praktis, *ma'rifah* sebagai hasil akhir dari *tazkiyah* memberikan dampak transformatif terhadap pandangan dunia (*worldview*) individu. Seorang *'ārif* (pemilik ma'rifah) memandang realitas bukan sebagai entitas yang berdiri sendiri, melainkan sebagai tanda-tanda (*āyāt*) yang menunjuk pada Sang Pencipta[597]. Pengetahuan ini melahirkan ketenangan absolut dan hilangnya rasa takut serta kesedihan eksistensial, karena individu telah mencapai maqam *ridhā* yang sempurna[598]. Dalam konteks sains modern, konsep ini menantang epistemologi positivisme dengan menawarkan dimensi pengetahuan yang berbasis pada integritas moral dan kesucian jiwa, menegaskan bahwa kebenaran hakiki hanya dapat diakses oleh mereka yang secara sistematis berjuang menaklukkan egonya demi mencapai kebenaran absolut[599].

Tingkatan Ma'rifah Menurut Ulama Tasawuf

Dalam diskursus epistemologi sufistik, ma'rifah (makrifat) merepresentasikan puncak pencapaian spiritual, sebuah bentuk pengetahuan intuitif-presensial tentang Tuhan yang melampaui batas-batas kognisi rasional ('ilm al-'aql) dan pengetahuan inderawi ('ilm al-hiss). Para maestro sufi, khususnya figur formatif seperti Abū al-Qāsim al-Qusyairī dan Abū Ḥāmid al-Ghazālī, melakukan kodifikasi sistematis terhadap pengalaman spiritual ini,

mengartikulasikannya ke dalam sebuah hierarki gnoseologis yang tidak hanya berfungsi sebagai taksonomi pengetahuan, tetapi juga sebagai peta jalan (roadmap) bagi para pejalan spiritual (sālik). Stratifikasi ini merefleksikan progresi kesadaran dari yang eksoterik-inferensial menuju yang esoterik-partisipatoris, sebuah perjalanan ontologis dari mengenal Tuhan melalui ciptaan-Nya menuju mengenal-Nya secara langsung melalui iluminasi batin. Hirarki ini secara fundamental membedakan antara pengetahuan tentang Tuhan yang bersifat diskursif dan pengetahuan dari Tuhan yang bersifat intuitif, sebuah distingsi yang menjadi poros utama dalam pemikiran tasawuf.[600]

Tingkatan pertama, ma'rifah 'āmmah (makrifat kaum umum), merupakan fondasi epistemologis yang dapat diakses oleh setiap individu melalui fakultas akal dan refleksi (tafakkur wa naẓar). Pada level ini, pengetahuan tentang Tuhan diperoleh secara deduktif-induktif melalui kontemplasi terhadap āyātullāh (tanda-tanda kekuasaan Tuhan) yang terbentang di alam semesta (āfāq) dan dalam diri manusia (anfus). Kosmos dipandang sebagai sebuah teks teofaniks yang agung, di mana setiap fenomena mulai dari keteraturan orbit planet hingga kompleksitas organisme biologis berfungsi sebagai jejak (āthār) yang menunjuk kepada Sang Pencipta Yang Maha Esa, Maha Bijaksana, dan Maha Kuasa. Al-Qur'an secara konsisten mendorong metode ini, seperti dalam firman-Nya: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal."[QS. Āli 'Imrān: 190]. Ma'rifah pada tingkat ini

bersifat mediatif dan inferensial (istidlālī); ia adalah kesimpulan logis dari premis-premis yang diamati di alam. Al-Ghazālī, dalam magnum opusnya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, memvalidasi jalur ini sebagai pintu gerbang menuju keimanan, namun ia juga menggarisbawahi keterbatasannya sebagai pengetahuan yang masih terhijab oleh dualitas subjek-objek dan mediasi konseptual.[601]

Melampaui horizon pengetahuan rasional, tingkatan kedua adalah ma'rifah khāṣṣah (makrifat kaum khusus), yang dicapai bukan melalui penalaran, melainkan melalui penyaksian batiniah (mukāsyafah) dan penyingkapan ilahi (musyāhadah). Ini adalah ranah para sālikīn yang telah menempuh disiplin spiritual ketat (riyāḍah dan mujāhadah) untuk memurnikan kalbu (taṣfiyat al-qalb) dari segala penghalang (ḥijāb) yang menutupi "mata batin" (baṣīrah). Ketika kalbu telah bening laksana cermin yang terpoles, ia mampu menerima cahaya ilahi secara langsung tanpa distorsi. Pengetahuan yang dihasilkan bersifat langsung, partisipatoris, dan tak terperantarai (ḥuḍūrī), di mana sang arif ('ārif) tidak lagi "mengetahui tentang" Tuhan, tetapi "menyaksikan" kehadiran-Nya dalam sanubari. Tingkatan ini selaras dengan dimensi terdalam dari Ihsan, sebagaimana disabdakan oleh Nabi Muhammad SAW dalam Hadis Jibril: "...engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu."[HR. Bukhari & Muslim]. Mukāsyafah di sini bukanlah halusinasi subjektif, melainkan sebuah persepsi supra-rasional yang menghasilkan keyakinan absolut (yaqīn) yang tak tergoyahkan oleh keraguan, sebagaimana yang dialami sendiri

oleh Al-Ghazālī dalam pergeseran paradigmatiknya dari filsafat menuju tasawuf.[602]

Puncak tertinggi dari hierarki gnostik ini adalah ma'rifah khawāṣṣ al-khawāṣṣ (makrifat kaum elite dari yang khusus), sebuah pengetahuan yang eksklusif dianugerahkan kepada para nabi (anbiyā') dan para wali tertinggi (al-awliyā' al-muqarrabūn). Jika ma'rifah khāṣṣah masih dapat diikhtiarkan melalui laku spiritual (kasbī), maka tingkatan ini adalah murni anugerah dan karunia ilahi (wahbī atau mawāhib), sebuah bentuk pengetahuan laduni yang dicurahkan langsung dari sisi-Nya. Pengetahuan ini tidak lagi terbatas pada penyaksian sifat-sifat Tuhan (ṣifāt), melainkan menyentuh ranah rahasia-rahasia esensi-Nya (asrār al-dhāt). Ini adalah pengalaman peleburan (fanā') eksistensi individual ke dalam Wujud Absolut dan kekal (baqā') bersama-Nya. Para sufi merujuk pada kisah Nabi Musa a.s. dan Khidr a.s. dalam Al-Qur'an sebagai arketipe dari pengetahuan jenis ini: *"Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami ('ilm min ladunnā)."[*QS. Al-Kahf: 65]. Pengetahuan Khidr melampaui logika kausalitas syariat yang dipahami Musa, karena ia bersumber langsung dari Realitas Ultimat. Oleh karena itu, ma'rifah pada level ini bersifat transformatif secara ontologis, di mana sang wali tidak lagi menjadi cermin yang memantulkan cahaya, melainkan menjadi lokus manifestasi (maẓhar) dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan itu

sendiri, sebuah stasiun spiritual yang berada di luar jangkauan deskripsi verbal dan konseptualisasi intelektual.[603,604,605]

Gradasi ma'rifah yang dirumuskan oleh para ulama tasawuf ini menyajikan sebuah spektrum epistemologis yang terintegrasi, mulai dari kepastian yang dibangun di atas fondasi rasionalitas dan observasi empiris, menanjak menuju keyakinan yang lahir dari penyaksian spiritual personal, hingga mencapai puncaknya pada pengetahuan anugerah yang bersifat partisipasi langsung dalam Realitas Ilahi. Struktur ini menegaskan bahwa dalam tradisi sufisme, jalan menuju Tuhan adalah sebuah pendakian kognitif-spiritual yang menuntut aktivasi seluruh potensi insan intelek, hati, dan ruh dalam sebuah orkestrasi yang harmonis untuk mencapai tujuan akhirnya: realisasi pengetahuan hakiki tentang Sang Real.

.

Ma'rifah dalam Relasi Eksistensial antara Hamba dan Rabb

Dalam diskursus teosofi Islam, ma'rifah merepresentasikan puncak pencapaian epistemologis seorang hamba, namun esensinya melampaui sekadar kognisi atau perolehan informasi tentang Tuhan. Ia menandai sebuah transformasi eksistensial yang fundamental, di mana pengetahuan ('ilm) berpadu secara tak terpisahkan dengan keberadaan (wujud). Ma'rifah bukanlah pengetahuan tentang objek eksternal yang terpisah dari subjek yang mengetahui; sebaliknya, ia adalah realisasi kebenaran ontologis tentang relasi inheren antara yang kontingen (hamba) dan Yang Absolut (Rabb). Jika epistemologi diskursif ('ilm al-hushuli) beroperasi melalui representasi dan konseptualisasi, maka ma'rifah

adalah pengetahuan presentasional (‘ilm al-hudhuri) yang terbit dari penyingkapan (kasyf) dan pengalaman langsung (dzawq), di mana tabir dualitas antara penahu dan yang ditahu mulai menipis[606]. Dalam ranah ini, mengenal Tuhan berarti mengalami-Nya, dan mengalami-Nya berarti terintegrasi ke dalam orbit realitas-Nya yang tunggal.

Relasi eksistensial ini secara inheren didasarkan pada pengakuan akan dependensi ontologis hamba. Seorang hamba (‘abd) pada hakikatnya adalah entitas yang "miskin" secara eksistensial (faqr), yang keberadaannya sepenuhnya bergantung pada Sang Pemberi Wujud (Wajib al-Wujud). Pengakuan radikal atas kenisbian diri inilah yang menjadi gerbang menuju ma’rifah. Semakin seorang hamba menyadari ketiadaan-hakikinya di hadapan Wujud Absolut Tuhan, semakin dalam pula pengetahuannya tentang-Nya. Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa realitas wujud hamba hanyalah manifestasi (tajalli) atau teofani dari Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi[607]. Dengan demikian, ma’rifah bukan tentang "menemukan" Tuhan sebagai entitas yang jauh, melainkan "menemukan" jejak-Nya yang tak terhapuskan dalam matriks keberadaan diri sendiri. Relasi ini kemudian terartikulasi dalam sebuah kedekatan (qurb) supra-spasial, sebagaimana difirmankan, "Dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya" (QS. Qaf: 16)[608]. Qurb di sini bukanlah kedekatan fisik, melainkan kedekatan ontologis yang mengindikasikan bahwa kesadaran akan Tuhan lebih primordial daripada kesadaran akan ego-diri yang partikular. Dinamika relasi ini digerakkan oleh mahabbah (cinta Ilahi) sebagai daya tarik kosmis

yang mendorong setiap partikel wujud untuk kembali kepada Sumbernya. Cinta dalam perspektif ini bukanlah sekadar emosi, melainkan sebuah kekuatan transformatif yang mengosongkan diri hamba dari kehendak partikularnya untuk diisi dengan Kehendak Ilahi. Puncak dari relasi cinta ini terlukis secara metaforis dalam sebuah Hadis Qudsi yang masyhur, di mana Tuhan berfirman tentang hamba yang mendekat kepada-Nya melalui amalan-amalan sunnah: "...sehingga Aku mencintainya. Apabila Aku telah mencintainya, Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat..."[609]. Hadis ini secara subtil mengilustrasikan transendensi ego, di mana fakultas-fakultas inderawi dan kognitif hamba tidak lagi beroperasi di bawah kendali nafs (ego), melainkan menjadi saluran bagi manifestasi perbuatan Tuhan. Bagi seorang ‘arif billah (orang yang mengenal Tuhan), cinta adalah epistemologi tertinggi; ia mengetahui karena ia mencintai, dan ia mencintai karena ia mengetahui. Keduanya saling menguatkan dalam sebuah spiral pendakian spiritual menuju Realitas.

Konsekuensi logis dan manifestasi paripurna dari sintesis antara pengetahuan, kedekatan, dan cinta ini adalah ‘ubudiyah (kepasrahan total). ‘Ubudiyah dalam konteks ma’rifah bukanlah sebuah kepatuhan buta yang terpaksa, melainkan realisasi kebebasan tertinggi. Dengan menyerahkan kehendak-diri yang ilusif kepada Kehendak Absolut, seorang ‘arif justru terbebas dari perbudakan terhadap ego, hasrat, dan entitas-entitas selain Tuhan. Kepatuhannya menjadi sebuah ekspresi harmoni kosmis, di mana

tindakannya selaras dengan gerak semesta yang secara konstan bersujud kepada Penciptanya. ‘Ubudiyah menjadi manifestasi lahiriah dari penyaksian batiniah (musyahadah) bahwa tiada pelaku sejati di alam wujud selain Dia (la fa’ila illa Huwa). Dengan demikian, seorang ‘arif billah tidak lagi melihat pemisahan antara pengetahuan dan keberadaan, antara teori dan praktik. Hidupnya menjadi sebuah kesaksian hidup atas kebenaran yang direalisasikannya: mengenal Tuhan adalah menjadi hamba-Nya dalam arti yang paling murni dan eksistensial, sebuah keadaan di mana setiap tarikan napas dan denyut nadi menjadi zikir yang hidup akan kehadiran-Nya yang meliputi segala sesuatu[610].

Dzauq (Rasa Ruhani) sebagai Sumber Pengetahuan Sufi

Pengertian Dzauq dan Peranannya dalam Tasawuf

Dalam konstelasi epistemologi Islam, yang secara tradisional dipetakan oleh para pemikir seperti Al-Jabiri ke dalam tiga model bayani (tekstual-eksegesis), burhani (rasional-demonstratif), dan irfani (gnostik-intuitif) dzauq menempati posisi sentral sebagai instrumen validasi utama dalam domain irfani[611]. Secara harfiah berarti “rasa” atau “mencicipi”, dzauq dalam terminologi tasawuf ditransmutasikan menjadi sebuah konsep teknis yang merujuk pada pengalaman spiritual langsung, sebuah persepsi apofatik dan non-diskursif yang dialami oleh organ kognisi ruhani, yakni qalb (jantung spiritual)[612]. Dzauq bukanlah sekadar emosi sentimental atau afeksi psikologis yang fluktuatif, melainkan sebuah modus pengetahuan (ma’rifah) yang bersifat presentasional dan partisipatoris. Ia muncul dari pengalaman batin yang mendalam dan intim dengan Realitas

Ilahi, yang secara metaforis sering dianalogikan dengan seseorang yang merasakan manisnya madu secara langsung, sebuah pengetahuan yang validitasnya bersifat self-evident dan tidak memerlukan silogisme logis atau justifikasi eksternal untuk membuktikannya[613]. Pengalaman ini melampaui dualisme subjek-objek yang menjadi karakteristik epistemologi rasional, di mana sang penahu (‘arif) tidak lagi mengamati objek pengetahuan dari luar, melainkan berpartisipasi di dalamnya.

Peran fundamental dzauq dalam tasawuf adalah sebagai jembatan epistemologis yang menghubungkan antara pengetahuan teoretis (‘ilm) dan realisasi eksistensial (tahqiq). Jika ‘ilm diperoleh melalui transmisi teks suci dan elaborasi rasional, maka dzauq adalah proses verifikasi internal atas kebenaran-kebenaran tersebut. Al-Ghazali, dalam magnum opusnya Ihya’ ‘Ulum al-Din dan otobiografi intelektualnya Al-Munqidh min al-Dalal, secara tegas menempatkan dzauq pada hierarki tertinggi pengetahuan. Setelah mengalami krisis skeptisisme yang mendalam, ia menyimpulkan bahwa kepastian absolut (yaqin) tidak dapat dicapai semata-mata melalui kalam dialektis atau filsafat, melainkan hanya melalui "cahaya yang Allah pancarkan ke dalam hati," yang merupakan esensi dari pengalaman sufistik[614]. Dengan demikian, dzauq berfungsi sebagai kriteria pembeda (furqan) antara keyakinan dogmatis (taqlid) dan keyakinan yang terverifikasi secara personal (tahqiq). Ini adalah pengetahuan yang mengubah informasi menjadi transformasi, di mana kebenaran teologis tentang sifat-sifat Tuhan (misalnya, Al-Wadud, Yang Maha Pengasih) tidak lagi hanya

dipahami secara konseptual, tetapi "dirasakan" kehadirannya secara langsung dalam kesadaran sang sufi.

Secara fenomenologis, dzauq beroperasi melalui aktivasi lathifah rabbaniyyah (substansi halus ketuhanan) di dalam diri manusia, yang Al-Quran sebut sebagai qalb[615]. Organ ini, ketika telah disucikan (tazkiyah al-nafs) dari penghalang-penghalang (hijab) berupa hawa nafsu dan keakuan, mampu menerima ilham dan menyaksikan realitas-realitas gaib (musyahadah). Proses ini sering digambarkan dalam literatur sufi melalui gradasi pengalaman: dimulai dari dzauq (mencicipi), berlanjut ke syurb (meminum), hingga mencapai riyy (terpuaskan dahaganya)[616]. Setiap tingkatan merepresentasikan intensitas dan stabilitas pengalaman spiritual yang semakin mendalam. Dzauq adalah gerbang awal, momen pencerahan singkat yang memberikan kepastian awal kepada pejalan spiritual (salik) tentang kebenaran jalan yang ditempuhnya. Tanpa dzauq, ajaran-ajaran tasawuf akan tetap menjadi kerangka teoretis yang kering dan tidak berdaya untuk mentransformasi jiwa. Hadis Qudsi yang masyhur, di mana Allah menyatakan bahwa Dia menjadi "pendengaran, penglihatan, dan tangan" hamba-Nya yang mendekat kepada-Nya, secara implisit menunjuk pada realisasi unio mystica yang puncaknya dicapai melalui pengalaman-pengalaman yang diawali oleh dzauq[617].

Peran dzauq dalam bangunan epistemologi sufi tidak hanya bersifat komplementer, tetapi konstitutif. Ia adalah sumber data primer bagi ilmu tasawuf, sekaligus menjadi tujuan soteriologis dari praktik-praktiknya. Dzauq memvalidasi kebenaran syariat pada level

eksistensial, memberikan makna batiniah (batin) pada formalisme lahiriah (zahir), dan pada akhirnya, memungkinkan seorang hamba untuk merealisasikan potensi pengetahuannya yang tertinggi: ma'rifatullah, yakni mengenal Allah melalui Allah sendiri[618]. Ia adalah bukti bahwa pengetahuan sejati tidak hanya bersemayam dalam teks atau rasio, tetapi juga dapat terbit dari kedalaman jiwa yang paling murni, sebagai anugerah langsung dari Sang Sumber segala pengetahuan.

Dzauq sebagai Metode Epistemologis Pengalaman Ilahiyah

Dalam khazanah ilmu tasawuf, dzauq (ذوق) bukan sekadar pengalaman subjektif melainkan sebuah metode epistemologi yang memungkinkan pengetahuan langsung tentang realitas ilahiyah melalui pengecapan ruhani (tasting). Dzauq berfungsi sebagai jembatan antara kesadaran insani dan hakikat transenden, di mana makrifat tidak lagi diperoleh melalui penalaran diskursif (al-burhān) melainkan melalui penyaksian batin (mushāhadah) dan penyelaman eksistensial[619]. Konsep ini mengakar pada tradisi sufi klasik, seperti yang dirumuskan oleh Ibn 'Arabī dalam Fusūs al-Hikam, bahwa dzauq adalah "langsungnya pengalaman tanpa perantara" (al-wajd al-mubāshir) yang melampaui batas logika formal[620].

Secara epistemologis, dzauq berbeda dari metode keilmuan Barat yang mendasarkan pengetahuan pada empirisme atau rasionalisme. Ia adalah ilmu hudhūrī (pengetahuan kehadiran), di mana subjek dan objek pengetahuan menyatu dalam pengalaman mistis sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazālī dalam Ihyā' 'Ulūm al-

Dīn, bahwa dzauq "menghilangkan hijab antara hamba dan Tuhan sehingga yang diketahui (ma'lūm) hadir dalam diri yang mengetahui ('ālim)"[621]. Dalam kerangka ini, dzauq bukanlah pengetahuan representasional (knowledge by description), melainkan pengetahuan langsung (knowledge by acquaintance), sebagaimana dibedakan filsuf seperti Bertrand Russell[622].

Al-Quran menyiratkan konsep dzauq dalam ayat:

"وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ"

"Bertaqwalah kepada Allah, niscaya Dia akan mengajarmu." (QS. Al-Baqarah: 282)[623]. Ayat ini menjadi dasar teori 'ilm ladunī (pengetahuan ilhamiah) yang mengalir tanpa proses belajar konvensional. Hadis Nabi SAW juga mendukung hal ini:

"مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَثَهُ اللَّهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ"

"Barangsiapa mengamalkan apa yang ia ketahui, Allah akan mewariskan kepadanya pengetahuan yang belum ia ketahui." (HR. Abu Nu'aim)[624].

Secara teoretis, dzauq memiliki tiga karakter utama:

1. Non-proposisional – Pengetahuan yang didapat bukan melalui proposisi logis, melainkan penyinaran (ishrāq) hati.
2. Transformative – Mengubah struktur kesadaran sehingga pelaku (sālik) mengalami fanā' (peleburan diri) dan baqā' (kekekalan dalam Tuhan)[625].
3. Inkomunikabel – Sukar diungkapkan sepenuhnya melalui bahasa, sebagaimana ditegaskan al-Junayd: "Dzauq bagaikan rasa madu; siapa yang belum merasakannya, tak akan paham meski dijelaskan panjang lebar"[626].

Studi modern dalam neurotheology (seperti penelitian Azari et al., 2001) mengonfirmasi bahwa pengalaman mistis melibatkan aktivasi otak pra-frontal, yang mengindikasikan dimensi neuropsikologis dari dzauq[627]. Namun, tasawuf menekankan bahwa validitas dzauq tidak bergantung pada verifikasi empiris, melainkan pada korespondensi batin dengan realitas metafisik (al-haqq).

Validitas dan Otoritas Pengetahuan Dzauqi

Dalam wacana epistemologi Islam, pengetahuan dzauqi (pengetahuan intuitif atau rasa spiritual) menempati posisi yang unik dan kontemplatif. Berbeda dengan pengetahuan rasional (‘aqli) atau tekstual (naqli), dzauq mengacu pada pengalaman batin yang bersifat personal namun diyakini mengandung nilai kebenaran transendental. Namun, validitas dan otoritas pengetahuan ini tidak bisa dilepaskan dari kerangka verifikasi yang ketat dalam tradisi keilmuan Islam[628]. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur’an, kebenaran spiritual harus selaras dengan petunjuk Ilahi: *"Dan barangsiapa yang diberi hikmah (kebijaksanaan), sungguh ia telah diberi kebaikan yang banyak."* (QS. Al-Baqarah: 269)[629]. Ayat ini menunjukkan bahwa kebenaran dzauqi tidak bersifat subjektif semata, melainkan harus terhubung dengan sumber wahyu, sehingga nilainya transenden dan objektif.

Secara epistemologis, pengetahuan dzauqi bukanlah sumber hukum (hujjah syar’iyyah) melainkan sarana penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) dan pendalaman makrifat[630]. Al-Ghazali dalam Ihya’ Ulum al-Din menjelaskan bahwa dzauq merupakan buah dari perjalanan spiritual (suluk) yang memerlukan bimbingan seorang

mursyid untuk menghindari penyimpangan[631]. Tanpa kerangka syariat, pengalaman dzauqi berpotensi mengarah pada kesesatan sufistik (zandaqah), sebagaimana dikritik oleh Ibn Taymiyyah dalam Majmu' al-Fatawa[632].

Verifikasi pengetahuan dzauqi dilakukan melalui tiga kriteria utama: (1) kesesuaian dengan Al-Qur'an dan Sunnah, (2) pembimbingan oleh guru spiritual yang otoritatif, dan (3) tidak bertentangan dengan konsensus ulama (ijma'). Konsep ini sejalan dengan pandangan Ibn 'Arabi yang menegaskan bahwa kashf (penyingkapan spiritual) harus diuji melalui kesesuaiannya dengan syariat[633]. Dalam hadis, Nabi Muhammad SAW bersabda: *"Barangsiapa melakukan suatu amalan yang tidak ada perintahnya dari kami, maka amalan itu tertolak."* (HR. Muslim)[634]. Hal ini menunjukkan bahwa otoritas dzauq tidak bersifat mutlak, melainkan harus tunduk pada validasi doktrinal.

Pengetahuan dzauqi memiliki peran komplementer dalam bangunan epistemologi Islam. Ia bukan pengganti ilmu rasional atau naqli, melainkan penyempurna yang memperkaya pemahaman keagamaan melalui dimensi batin. Keseimbangan ini menjamin bahwa pengalaman spiritual tetap terpelihara dari deviasi sekaligus memperkuat fondasi akidah dan akhlak seorang muslim.

Dzauq dan Transformasi Spiritual Menuju Insan Kamil

Dzauq (ذَوْق) sebagai pengalaman rasa spiritual dalam tasawuf tidak sekadar bersifat emosional atau psikologis, melainkan merupakan manifestasi dari penghayatan intuitif (kasyf) yang mengantarkan seorang salik (penempuh jalan spiritual) pada

kesadaran ketuhanan yang lebih mendalam[635]. Dalam perspektif epistemologi sufistik, dzauq berfungsi sebagai alat epistemik yang memungkinkan manusia menembus batas-batas rasionalitas untuk mencapai ma'rifat (gnosis) melalui penyelarasan hati (qalb) dengan kehendak ilahi[636]. Proses ini tidak terjadi secara instan, melainkan melalui serangkaian penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) yang melibatkan mujahadah (perjuangan spiritual) dan muraqabah (kontemplasi ilahi) secara berkesinambungan[637].

Peran dzauq dalam transformasi spiritual menuju insan kamil (manusia sempurna) bersifat dinamis dan holistik. Dzauq tidak hanya menghidupkan dimensi ilahiyah dalam diri, tetapi juga mengaktifkan kesadaran transendental (shu'ur al-uluhiyyah) yang memfasilitasi penyatuan antara kehendak hamba dan kehendak Tuhan (ittihad al-iradah)[638]. Dalam konteks ini, Ibn 'Arabi (w. 1240 M) menjelaskan bahwa dzauq adalah "cahaya yang memancar dari tajalli (penampakan diri Tuhan) yang menggerakkan hati untuk merindukan pertemuan dengan al-Haqq (Sang Kebenaran)"[639]. Kerinduan ini (shawq) menjadi pendorong utama bagi seorang salik untuk melepaskan keterikatan duniawi (tajrid) dan memasuki maqam fana' (penghancuran diri) sebagai pra-syarat baqa' (kekekalan dalam Tuhan)[640].

Namun, dzauq bukanlah tujuan final melainkan sebuah portal menuju realitas yang lebih tinggi. Al-Ghazali (w. 1111 M) menegaskan bahwa pengalaman dzauq yang sejati harus diikuti dengan transformasi etis dan intelektual, sebab "rasa spiritual tanpa amal shalih adalah seperti pohon tanpa buah"[641]. Hal ini sejalan

dengan firman Allah dalam Surah Al-Hadid (57:20): *"Ketahuilah bahwa kehidupan dunia hanyalah permainan dan kelalaian, perhiasan dan saling berbangga di antara kamu, serta berlomba dalam kekayaan dan anak keturunan… Dan kehidupan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa.*"[642]

Hadis Nabi Muhammad SAW juga menegaskan pentingnya keseimbangan antara dzauq dan amal: *"Iman itu bukanlah angan-angan atau hiasan, tetapi apa yang tertanam dalam hati dan dibuktikan dengan perbuatan."* (HR. Al-Dailami)[643]

Dzauq dalam perspektif sufistik bukan sekadar ekstase emosional, melainkan suatu proses penyempurnaan diri yang melibatkan tatanan syariat (hukum), thariqah (metode), haqiqah (esensi), dan ma'rifah (pengetahuan sejati)[644]. Dalam kerangka filsafat perenial, konsep insan kamil yang dirumuskan oleh Abdul Karim al-Jili (w. 1424 M) mengafirmasi bahwa manusia sempurna adalah cermin (mir'at) dari sifat-sifat ilahiah, di mana dzauq menjadi sarana untuk merefleksikan sifat-sifat tersebut dalam kehidupan sehari-hari[645].

Secara praktis, dzauq memerlukan bimbingan seorang mursyid (pembimbing spiritual) agar tidak terjebak dalam subjektivitas pengalaman atau penyimpangan doktrinal (heretical ecstasy)[646]. Penelitian kontemporer oleh Lumbard (2017) menunjukkan bahwa dzauq dalam tradisi Naqsyabandiyah, misalnya, selalu dikaitkan dengan disiplin dzikir khafi (dzikir tersembunyi) dan koreksi diri (muhasabah) untuk memastikan keselarasan antara pengalaman batin dan norma-norma wahyu[647]. Dengan kata lain, dzauq

bukanlah pelarian dari realitas, melainkan jembatan untuk mengintegrasikan spiritualitas dengan tanggung jawab sosial dan intelektual menuju insan kamil.

Peran Mursyid dan Tarekat dalam Transformasi Ilmu Menjadi Karakter

Pentingnya Bimbingan Spiritual (Mursyid) dalam Epistemologi Rububiyah

Dalam wacana epistemologi Islam, khususnya dalam kerangka epistemologi Rububiyah, pengetahuan ('ilm) tidak pernah dipandang sebagai sekumpulan proposisi abstrak yang berhenti pada pemahaman kognitif belaka. Pengetahuan adalah suatu entitas hidup yang harus diinternalisasi, dihayati, dan diwujudkan dalam bentuk akhlak dan perilaku (khuluq). Proses transmutasi yang kompleks ini dari informasi intelektual menjadi karakter yang terpancar mensyaratkan sebuah medium yang tidak hanya mengajar (mu'allim) tetapi membimbing (mursyid). Di sinilah peran sentral seorang Mursyid, sang pembimbing spiritual yang telah mencapai ma’rifatullah dan tersucikan jiwanya (tazkiyat al-nafs), menjadi niscaya. Ia berfungsi sebagai katalisator dan penjaga otentisitas dalam perjalanan epistemik sang murid (salik), memastikan bahwa ilmu yang diperoleh tidak menjadi bumerang kesombongan intelektual ('ujub), melainkan menjadi cahaya yang membimbingnya mendekat kepada Sang Pemilik Ilmu, Allah SWT[648].

Epistemologi Rububiyah bersandar pada keyakinan bahwa sumber segala ilmu adalah Allah Al-Alim, dan proses memperoleh ilmu adalah anugerah (ata') sekaligus perjalanan kembali (ruju')

kepada-Nya[649]. Dalam paradigma ini, objek pengetahuan dan subjek pengetahui tidak terpisah secara diametral; keduanya dihubungkan oleh suatu rangkaian spiritual yang memerlukan penyelarasan (tawajjuh) hati dan pikiran. Seorang Mursyid, oleh karena ia telah melampaui berbagai tahapan spiritual (maqamat) dan keadaan spiritual (ahwal), berperan sebagai pemandu yang terpercaya (al-amin) dalam proses penyelarasan ini[650]. Ia tidak sekadar mentransfer teks (naql), melainkan mentransmisikan keadaan spiritual (hal) dan kebijaksanaan (hikmah) yang diperolehnya melalui pengalaman langsung (dzauq) dan disiplin rigor (riyadhah ruhiyah). Tanpa bimbingan demikian, seorang pencari ilmu sangat rentan tersesat dalam labirin penafsiran literal, terperangkap dalam keangkuhan rasio, atau bahkan jatuh ke dalam kesesatan spiritual (zalla`) karena memahami hakikat tanpa memiliki kapasitas dan kesiapan diri yang memadai[651].

Fungsi epistemik Mursyid termanifestasi melalui mekanisme tarbiyah ruhiyah (pendidikan spiritual) yang bersifat personal, hierarkis, dan kontekstual. Melalui hubungan suhbah (persahabatan spiritual) dan bai'at (ikatan janji setia), Mursyid menuntun murid dalam melaksanakan dzikir dan riyadhah tertentu yang dirancang untuk membersihkan hati (qalb) dari kotoran-kotoran yang menghalangi pancaran Ilahi (nur ilahi)[652]. Proses inilah yang membedakan epistemologi Rububiyah dengan epistemologi sekuler modern; pengetahuan tidak dicapai semata melalui deduksi logis atau verifikasi empiris, tetapi melalui pemurnian instrumen pengenal (qalb) sehingga ia menjadi cermin yang jernih (mir'at

shafia) untuk memantulkan Kebenaran (Al-Haqq)[653]. Sabda Nabi Muhammad SAW, "Sesungguhnya dalam jasad ada segumpal daging. Jika ia baik, maka baiklah seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah, itulah hati (qalb)," menegaskan bahwa keutuhan dan keabsahan pengetahuan sangat bergantung pada kondisi moral-spiritual si pengetahui[654].

Mursyid adalah representasi hidup dari ilmu yang telah menjelma menjadi karakter. Keberadaannya sendiri (wujuduhu) merupakan bukti nyata (burhan) dan teks terbuka (kitab manthur) yang dapat dibaca oleh murid tentang bagaimana seharusnya ilmu itu dihidupi[655]. Melalui teladan (qudwah) dan bimbingannya yang berkelanjutan, Mursyid membantu murid melakukan ta'wil eksistensial, yaitu penafsiran dan pengamalan ilmu tidak hanya pada level teks tetapi hingga meresap ke dalam setiap tarikan napas, ucapan, dan perbuatan. Inilah puncak dari epistemologi Rububiyah: suatu keadaan di mana sang alim (yang berilmu) menjadi 'arif (yang mengenal Allah) dan ilmunya memancar sebagai cahaya (nur) yang menerangi dirinya dan alam semesta, merealisasikan firman Allah SWT, "Allah adalah Pelindung orang-orang yang beriman. Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan menuju cahaya." (QS. Al-Baqarah: 257)[656]. Dengan demikian, Mursyid bukanlah figur otoriter, melainkan fasilitator yang dengan penuh kasih (rahmah) membukakan pintu-pintu makna dan membimbing murid untuk menyelami samudra ilmu ilahi hingga transformasi karakter terjadi secara organik dan abadi.

Tarekat sebagai Sistem Pendidikan Karakter Berbasis Ruhani

Tarekat dalam tradisi Islam tidak hanya dipahami sebagai manifestasi ritual-spiritual semata, melainkan sebuah sistem pendidikan karakter yang holistik, berfokus pada pengintegrasian dimensi lahiriah dan batiniah manusia. Sebagai epistemologi transformatif, tarekat beroperasi melalui pendekatan tarbiyah ruhaniyah (pendidikan spiritual) yang membentuk kepribadian (syakhsiyah) manusia berdasarkan prinsip ketundukan (‘ubudiyah) kepada Allah. Melalui mekanisme seperti dzikir, khalwat (kontemplasi dalam kesendirian), muraqabah (kesadaran ilahiah terus-menerus), dan musyahadah (penyaksian spiritual), tarekat mentransformasikan kesadaran individu dari tingkat empiris menuju tingkat metafisis, di mana nilai-nilai ketuhanan (Rububiyah) diinternalisasi secara mendalam[657].

Secara ontologis, tarekat berakar pada konsep tazkiyat al-nafs (pensucian jiwa) yang termaktub dalam Al-Qur’an Surah Asy-Syams: 9–10: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwanya, dan sungguh merugi orang yang mengotorinya"[658]. Proses ini tidak terjadi secara pasif, tetapi memerlukan disiplin metodologis (riyadhah) yang ketat di bawah bimbingan seorang mursyid (guru spiritual). Dalam kerangka ini, karakter bukanlah sekadar konsep moral abstrak, melainkan refleksi dari keselarasan antara pengetahuan (‘ilm), praktik (‘amal), dan keadaan spiritual (hal). Sebagaimana ditegaskan oleh Al-Ghazali dalam Ihya’ ‘Ulum al-Din, transformasi akhlak hanya mungkin tercapai melalui pembiasaan (malakah) yang terus-menerus dalam konteks relasi vertikal (hablun

min Allah) dan horisontal (hablun min al-nas)[659]. Studi kontemporer menunjukkan bahwa pendidikan berbasis tarekat memiliki dampak psikologis dan sosiologis yang signifikan. Menurut penelitian Saidi (2021), praktik dzikir terbukti meningkatkan regulasi emosi dan mengurangi kecemasan melalui aktivasi wilayah prefrontal cortex otak, yang berperan dalam pengendalian diri[660]. Di sisi lain, tradisi suluk (perjalanan spiritual) dalam tarekat Qadiriyah atau Naqsyabandiyah membentuk komunitas etis (khaira ummah) yang mengedepankan nilai kesederhanaan, empati, dan keadilan sosial[661]. Fenomena ini sejalan dengan teori habitus Pierre Bourdieu, di mana praktik-praktik ritual membentuk disposisi karakter yang terinternalisasi dalam kehidupan sehari-hari[662].

Lebih dari itu, tarekat sebagai sistem pendidikan karakter berbasis ruhani juga menjawab tantangan modernitas, khususnya krisis makna (spiritual vacuum) yang dihadapi masyarakat industri. Dalam perspektif tasawuf falsafi, proses musyahadah (penyaksian tauhid) mengantarkan manusia kepada kesadaran transendental yang melampaui dikotomi material-spiritual. Ini relevan dengan kritik Nasr (2010) terhadap sekularisasi pendidikan Barat yang cenderung mereduksi manusia menjadi entitas rasional-instrumental semata[663]. Dengan demikian, tarekat menawarkan solusi paradigmatik melalui pendekatan integrated knowledge (pengetahuan terpadu) yang menyatukan sains, etika, dan spiritualitas.

Tarekat bukanlah sistem tertutup, melainkan kerangka dinamis yang terus berdialog dengan realitas zaman. Keberhasilannya dalam

membentuk karakter bergantung pada konsistensi antara teori (nazariyyah) dan implementasi (tathbiq), serta relevansi metode (manhaj) terhadap konteks sosio-kultural. Dalam hal ini, integrasi antara warisan turats (klasik) dan kebutuhan kontemporer menjadi kunci untuk mengejawantahkan pendidikan karakter yang autentik dan transformatif.

Ilmu yang Diamalkan: Dari Informasi Menuju Transformasi

Ilmu pengetahuan dalam tradisi Islam tidak sekadar berupa akumulasi informasi atau kumpulan teori yang bersifat abstrak dan spekulatif. Ilmu yang sejati adalah ilmu yang diamalkan, yang mampu menggerakkan hati, memandu tindakan, dan mengubah realitas individu serta masyarakat. Konsep ini berkaitan erat dengan epistemologi Islam, yang menegaskan bahwa kebenaran ilmiah harus berujung pada kebaikan praktis (al-'ilm al-nāfi')[664]. Abu Hamid al-Ghazali dalam Ihya' Ulum al-Din menjelaskan bahwa ilmu yang tidak disertai amal adalah seperti pohon tanpa buah ia mungkin tampak rimbun, tetapi tidak memberikan manfaat nyata[665]. Pernyataan ini merangkum esensi dari transformasi pengetahuan dalam Islam: dari ranah kognitif menuju ranah afektif dan psikomotorik, dari teori menuju praksis.

Dalam perspektif pendidikan Islam, transformasi ilmu tidak berhenti pada internalisasi nilai-nilai, tetapi harus terejawantah dalam sikap dan perilaku sehari-hari. Al-Qur'an menegaskan hal ini dalam Surah Al-'Ashr, yang menyatakan bahwa manusia berada dalam kerugian kecuali mereka yang beriman, beramal saleh, dan

saling menasihati dalam kebenaran serta kesabaran (Q.S. Al-'Ashr: 1-3)[666]. Ayat ini menggarisbawahi integrasi antara pengetahuan, iman, dan tindakan nyata sebagai bentuk keberkahan ilmu. Hadis Nabi Muhammad SAW juga menegaskan, "Barangsiapa mengamalkan ilmu yang dia ketahui, maka Allah akan mewariskan kepadanya ilmu yang belum dia ketahui" (H.R. Abu Nu'aim)[667]. Ilmu yang diamalkan bukan hanya membawa keberkahan bagi pemiliknya, tetapi juga membuka pintu pemahaman yang lebih dalam.

Pendekatan transformatif ini sejalan dengan teori pembelajaran kontemporer, seperti transformative learning yang dikembangkan oleh Jack Mezirow. Mezirow menyatakan bahwa pembelajaran yang bermakna terjadi ketika individu mengalami perubahan perspektif (frame of reference) melalui refleksi kritis terhadap pengalaman dan pengetahuan yang dimilikinya[668]. Dalam konteks Islam, transformasi ilmu juga melibatkan dimensi spiritual, di mana pengetahuan tidak hanya memengaruhi pikiran, tetapi juga membersihkan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan mendekatkan diri kepada Allah. Proses ini tercermin dalam konsep tarbiyah (pendidikan holistik) yang menggabungkan aspek intelektual, emosional, dan spiritual dalam membentuk insan kamil (manusia paripurna)[669].

Dalam praktik pendidikan Islam, model transformasi ilmu dapat diimplementasikan melalui pendekatan integratif antara kurikulum formal, pengalaman empiris, dan pembinaan akhlak. Misalnya, pembelajaran tauhid tidak hanya membahas konsep ketuhanan secara teoretis, tetapi juga mendorong peserta didik untuk

merenungkan tanda-tanda kebesaran Allah dalam alam semesta dan kehidupan sehari-hari. Pendekatan ini selaras dengan temuan penelitian Zaki dalam Journal of Islamic Education, yang menunjukkan bahwa internalisasi nilai-nilai Islam dalam pendidikan lebih efektif ketika melibatkan experiential learning (pembelajaran berbasis pengalaman) dibandingkan metode hafalan semata[670].

Ilmu yang diamalkan adalah ilmu yang hidup, yang tidak hanya memperkaya pikiran tetapi juga menggerakkan hati dan tangan untuk berbuat kebaikan. Dalam konteks global yang penuh tantangan, pendidikan Islam harus terus mengembangkan strategi yang memastikan bahwa ilmu tidak terjebak dalam formalisme, tetapi benar-benar menjadi sarana transformasi diri dan masyarakat menuju kemaslahatan yang lebih luas[671].

Tradisi Sanad Spiritual dalam Transmisi Ilmu Ruhani

Dalam diskursus epistemologi Islam, konsep sanad atau rantai transmisi keilmuan tidak hanya merupakan sebuah konstruk historis-sosiologis semata, melainkan sebuah paradigma epistemologis yang fundamental. Khususnya dalam domain ilmu ruhani (‘ilm al-bātin atau ‘ilm al-qulūb), sanad berfungsi sebagai prasyarat ontologis yang menjamin validitas, otentisitas, dan keberkahan pengetahuan spiritual yang ditransmisikan[672]. Berbeda dengan epistemologi Barat modern yang seringkali memisahkan subjek yang mengetahui (knower) dari objek yang diketahui (known), tradisi sanad justru menegaskan ketakterpisahan tersebut; ilmu ruhani adalah sebuah realitas hidup (ḥayy) yang

hanya dapat diwariskan melalui keberadaan seorang pembawa (ḥāmil) yang telah diubah dan dibentuk oleh ilmu itu sendiri[673]. Oleh karena itu, sanad bukan sekadar daftar nama, tetapi merupakan saluran hidup (nasab rūḥānī) yang melalui barakah (grace) mengalirkan cahaya ilmu ma'rifah dari hati ke hati, dalam sebuah kontinuitas yang tak terputus hingga sumber primordialnya, Nabi Muhammad SAW[674].

Fungsi sanad dengan demikian bersifat ganda: verifikatif dan transformatif. Secara verifikatif, ia beroperasi sebagai mekanisme kontrol kualitatif yang ketat, mencegah distorsi, simplifikasi, atau pseduo-spiritualitas yang timbul dari interpretasi subjektif yang tidak terarah. Seorang penuntut ilmu tidak dapat mengklaim pemahaman tertentu hanya melalui pembacaan teks; pemahaman tersebut harus divalidasi dan diakui oleh seorang Mursyid yang sendiri telah divalidasi oleh rantai guru-gurunya[675]. Proses ini memastikan bahwa apa yang diwariskan bukanlah sekadar informasi tekstual tentang Tuhan, tetapi pengalaman eksistensial (dzauq) yang teruji mengenai-Nya. Inilah yang membedakan pengetahuan tentang jalan (ṭarīqah) dari peta jalan itu sendiri. Sebagaimana dinyatakan dalam sebuah paradigma sufi, "Ilmu kita terikat pada sanad; barangsiapa yang tidak memiliki sanad, perkataannya adalah tali yang terlempar (tanpa ujung pangkal), tak dapat ditarik dan diandalkan"[676].

Pada tingkat transformatif, hubungan Mursyid-Murid (al-'ālim al-rābiṭ/the connecting scholar) merupakan jantung dari proses transmisi. Hubungan ini bersifat initiatik dan hierarkis, namun

bukan dalam pengertian kekuasaan duniawi, melainkan hierarki spiritual dan pencerahan. Mursyid berperan sebagai cermin yang jernih (mir'āh), yang memantulkan keadaan hati murid sekaligus merefleksikan cahaya Ilahi, membimbing sang murid melalui tahapan-tahapan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs)[677]. Transmisi terjadi melalui companionship (ṣuḥbah), teladan (qudwah), dan melalui metode-metode non-discursive seperti doa, konsentrasi spiritual (tawajjuh), dan pemberian izin spiritual (idzn) untuk melakukan amalan tertentu. Dalam konteks ini, Nabi Muhammad SAW bukan hanya sebagai puncak sanad historis, tetapi sebagai sumber meta-historis cahaya kenabian (Nūr Muḥammadī) yang menjadi poros seluruh transmisi spiritual dalam Islam[678]. Hal ini sejalan dengan sebuah Hadits yang menyatakan, "Para ulama adalah pewaris para nabi"[679]. Warisan ini bukan warisan materi atau teks belaka, melainkan warisan keadaan ruhani dan kedekatan dengan Allah.

Koherensi internal sistem sanad ini juga menjadi jawaban atas tantangan modernitas mengenai otoritas dan subjektivitas. Dalam dunia yang merayakan dekonstruksi segala bentuk otoritas eksternal, tradisi sanad menawarkan sebuah model otoritas yang diakui secara internal otoritas yang diperoleh melalui disiplin, pengalaman, dan pengakuan komunitas spiritual yang terus menerus bukan melalui klaim individu yang terisolasi[680]. Dengan demikian, tradisi sanad spiritual tetap menjadi pilar yang menjaga kemurnian dan keotentikan jalan ma'rifatullah, memastikan bahwa pencarian spiritual seorang muslim tidak terjerumus ke dalam

labirin subjektivitas yang tanpa batas, tetapi berlabuh pada sebuah mata rantai iluminasi yang terbukti menghubungkan diri manusia dengan Divine Source-nya.

Kritik terhadap Epistemologi Barat dalam Mencari Jati Diri

Dominasi Rasionalisme dan Empirisisme dalam Epistemologi Barat

Epistemologi Barat modern, dalam konstruksinya yang paling hegemonik, dapat dilacak pada dikotomi fundasional yang diperkenalkan oleh René Descartes dengan rasionalisme-nya dan John Locke serta David Hume dengan empirisisme-nya. Meskipun keduanya berseteru dalam hal sumber pengetahuan akal budi (ratio) versus pengalaman indrawi (sensus) kedua arus pemikiran ini bersekongkol dalam sebuah proyek epistemik yang lebih besar: pemisahan total (disjungsi) subjek yang mengetahui (knower) dari objek yang diketahui (the known), dan yang lebih fundamental lagi, pemisahan ranah pengetahuan (episteme) dari ranah nilai-nilai transendental (axiology)[681]. Descartes, melalui metode keraguannya yang radikal (de omnibus dubitandum), menyisakan hanya satu kepastian yang tak terbantahkan: cogito ergo sum. Jati diri, dengan demikian, direduksi menjadi kesadaran yang berpikir (res cogitans), yang keberadaannya hanya terkonfirmasi melalui aktivitas rasionalnya sendiri, terlepas dari tubuh materialnya (res extensa) dan terlebih lagi, terlepas dari konteks ketuhanan[682]. Di sisi lain, empirisisme Locke dan Hume, meski menolak ide bawaan (innate ideas) Descartes, justru memperdalam jurang ini dengan membatasi wilayah pengetahuan yang sah hanya pada apa yang dapat diverifikasi oleh data empiris. Pengalaman indrawi menjadi

satu-satunya mata air kebenaran, sehingga segala yang meta-empiris termasuk pertanyaan tentang hakikat, tujuan akhir, dan makna spiritual dari eksistensi disingkirkan ke ranah opini yang tak terverifikasi dan, pada akhirnya, menjadi nonsens[683].

Akibat dari disjungsi besar-besaran ini adalah terfragmentasinya manusia dan tereringnya pengetahuan dari makna. Pengetahuan, yang semestinya menjadi penerang jalan menuju pemahaman tentang diri yang utuh (the integrated self), berubah menjadi sekumpulan data dan fakta yang dingin, steril, dan instrumental. Pengetahuan menjadi 'tahuan' (knowing-that) yang teknis, bukan 'mengenali' (knowing-to) yang substantif dan transformatif[684]. Dimensi eskatologis yaitu pemahaman bahwa kehidupan duniawi adalah bagian dari sebuah perjalanan panjang menuju akhirat yang penuh makna dan pertanggungjawaban dibabat habis dari peta epistemik. Manusia Barat modern, dalam pencarian jati dirinya, seperti tersesat di sebuah perpustakaan raksasa yang penuh dengan katalogisasi detail tentang segala bagian dirinya (biologis, psikologis, sosiologis), namun kehilangan denah yang menunjukkan untuk apa perpustakaan itu dibangun dan kemana jalan keluarnya[685]. Jati diri pun menjadi sebuah teka-teki mekanistis yang harus dipecahkan melalui observasi dan deduksi, bukan sebuah rahasia ontologis yang harus dihayati dan disingkap melalui penyelaman batin dan penyucian jiwa.

Kritik atas dominasi rasionalisme-empirisisme ini menemukan artikulasinya yang sangat dalam dalam tradisi pemikiran Islam. Al-Qur'an secara tegas menempatkan sumber pengetahuan yang

terpinggirkan oleh epistemologi Barat, yaitu hati (qalb), bukan hanya sebagai organ perasa, tetapi sebagai locus of understanding dan intelijensi spiritual yang mampu menangkap kebenaran yang transenden[686]. Dalam Surah Al-Hajj ayat 46, Allah SWT berfirman, *"Afala yathiroona 'alal qulubi hi ya'qiluna biha aw al-azanu hi yasma'una biha, innaha la ta'mal-absaru wa lakin ta'mal-qulubu allati fi al-sudur" ("Maka tidakkah mereka 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 ini secara jelas menunjukkan bahwa pemahaman sejati (ya'qilun) berasal dari hati yang 'melihat', sebuah fakultas pengetahuan yang melampaui rasio dan indra belaka[687]. Hadis Nabi Muhammad SAW juga mengisyaratkan dimensi pengetahuan intuitif-ilahiah ini, "Ittaqi firasatal mu'min fa innahu yanzhuru binurillah" ("Takutilah firasat orang mukmin, karena sesungguhnya ia melihat dengan cahaya Allah")[688]. Firasat di sini bukanlah guesswork yang irasional, melainkan pengetahuan yang diperoleh sebagai buah dari penyelarasan dan pemurnian jiwa (tazkiyatun nafs) sehingga mampu menangkap cahaya ilahiah (nurullah). Inilah epistemologi yang integral, yang tidak memisahkan akal dari hati, ilmu dari iman, dan empiris dari transenden.

Pendekatan Barat yang dikotomis terhadap pencarian jati diri pada akhirnya menghasilkan sebuah manusia yang teralienasi: alienasi dari dirinya sendiri (karena mengingkari dimensi

ruhaniyahnya), alienasi dari alam (karena hanya melihatnya sebagai objek eksploitasi), dan yang terpenting, alienasi dari Penciptanya (karena menafikan Dia sebagai sumber makna tertinggi)[689]. Kritik ini bukan berarti menolak sama sekali kontribusi rasio dan empiris, melainkan menuntut untuk menempatkannya kembali pada posisi yang tepat dalam hirarki pengetahuan yang lebih luas dan inklusif. Sebuah epistemologi yang holistik untuk memahami jati diri yang seutuhnya haruslah merangkul akal, indra, intuisi, dan wahyu dalam sebuah kesatuan yang sinergis dan koheren, di mana masing-masing sumber memberikan jenis pengetahuan yang valid pada tingkatnya masing-masing, dan semua bermuara pada pengenalan akan Tuhan (ma'rifatullah) sebagai puncak dari segala ilmu[690].

Krisis Identitas dan Keterputusan dari Sumber Ilahiyah

Kemajuan peradaban Barat modern, yang dibangun di atas fondasi epistemologi sekular-empiris, telah mencapai puncak materialnya, namun ironisnya justru menciptakan ruang hampa spiritual yang meluas di dalam diri para individu pembangunnya. Manusia modern, yang dimuliakan sebagai subjek otonom yang bebas dari dogma transenden, justru mengalami disorientasi eksistensial yang parah: sebuah kondisi kehilangan makna hidup (loss of meaning), krisis moral yang ambigu, dan alienasi yang tidak hanya bersifat sosio-ekonomi melainkan juga metafisis. Konfigurasi masyarakat yang telah menyingkirkan wahyu dari pusat wacananya menemui sebuah paradoks; kebebasan yang diperjuangkan menghasilkan sebuah penjara nihilisme, di mana semua nilai menjadi relatif dan, pada akhirnya, tak bermakna[691]. Fenomena ini

bukan sekadar gangguan psikologis individu, melainkan sebuah patologi kultural kolektif yang berakar pada keterputusan (disconnection) dari Sumber Ilahiyah, yang dalam perspektif Islam merupakan asal-usul dan tujuan akhir dari segala penciptaan[692].

Krisis identitas ini termanifestasi dalam berbagai gejala yang saling berkait. Tanpa kerangka teleologis yang bersumber dari yang Transenden, hidup manusia direduksi menjadi serangkaian peristiwa mekanistik belaka, kehilangan narasi agung yang memberinya konteks dan tujuan. Akibatnya, individu terbebani oleh beban untuk menciptakan maknanya sendiri di alam semesta yang dianggap bisu dan acuh tak acuh, sebuah tugas yang oleh para eksistensialis sekuler pun diakui sebagai absurd[693]. Dalam kekosongan ini, etika menjadi sebatas konsensus sosial atau utilitarianisme yang rapuh, mudah runtuh ketika dihadapkan pada kepentingan yang lebih kuat atau godaan hedonistik, karena ia kehilangan pijakan ontologis yang absolut[694]. Keterasingan (alienasi) yang dialami bukan lagi sekadar dari produk kerjanya seperti dikemukakan Marx tetapi dari jati dirinya sendiri (self-estrangement), dari komunitasnya, dan pada tingkat yang paling fundamental, dari Penciptanya[695]. Keadaan ini melahirkan manusia yang terombang-ambing, mencari kepenuhan di dalam dunia yang secara inheren tidak dapat memberikannya.

Dalam konteks inilah muncul kebutuhan yang mendesak dan bersifat paradigmatik akan rekonstruksi sebuah epistemologi integral yang berfungsi sebagai jembatan untuk menghubungkan kembali manusia modern dengan Rabb-nya. Epistemologi sekular

modern, dengan metode saintifik-positivistiknya, hanya mampu menjangkau realitas yang teramati (observable reality), dan dengan demikian secara metafisik miskin[696]. Ia gagal menjawab pertanyaan-pertanyaan ultim tentang 'mengapa' dan 'untuk apa'. Oleh karena itu, diperlukan sebuah kerangka pengetahuan yang tidak menafikan akal, tetapi menempatkannya dalam hierarki yang tepat di bawah dan dibimbing oleh wahyu. Epistemologi semacam ini bersifat teosentris, yang melihat ilmu pengetahuan bukan sebagai alat untuk mendominasi alam, melainkan sebagai medium untuk memahami tanda-tanda (ayat) Allah di alam semesta dan dalam diri manusia, sehingga memandu *towards a deeper recognition (ma'rifah) of the Creato*r[697]. Al-Qur'ān sendiri telah menetapkan tujuan penciptaan manusia adalah untuk beribadah kepada Allah[698], yang menyiratkan bahwa pemenuhan identitas sejati manusia hanya dapat tercapai ketika ia menyadari dan menghidupkan relasi vertikal ini. Reintegrasi ilmu dan wahyu bukan hanya sebuah proyek intelektual, melainkan sebuah keharusan eksistensial untuk menyembuhkan krisis makna dan identitas zaman modern, mengembalikan manusia kepada fitrahnya yang suci dan posisinya yang mulia sebagai khalifah di muka bumi yang bertanggung jawab di hadapan Sang Khaliq.

3.5.3 Perbandingan antara Humanisme Sekuler dan Teosentrisme Islam

Diskursus mengenai sumber ultimasi nilai dan kebenaran merupakan jantung dari peradaban pemikiran manusia, yang secara fundamental mengarahkan orientasi ontologis, epistemologis, dan aksiologis suatu masyarakat. Dalam arena konseptual ini, dua

paradigma yang nyaris berdiri dalam antitesis diametral adalah Humanisme Sekuler dan Teosentrisme Islam. Humanisme Sekuler, yang berakar pada maksim Protagorean "manusia adalah ukuran dari segala sesuatu" (panton chrematon metron anthropos), mengafirmasi otonomi absolut entitas manusia sebagai arsitek tunggal bagi makna dan moralitas[699]. Sebaliknya, Teosentrisme Islam memposisikan Tuhan (Allah SWT) sebagai Realitas Absolut (Al-Haqq), di mana eksistensi manusia dan seluruh kosmos menemukan signifikansi teleologisnya dalam kerangka penghambaan (ubudiyyah) dan kekhalifahan (khilāfah)[700]. Analisis komparatif ini tidak hanya menyingkap perbedaan fundamental pada level fondasi, tetapi juga memperlihatkan implikasi yang divergen secara radikal terhadap konsepsi pengetahuan, tujuan hidup, dan struktur etika.

Paradigma Humanisme Sekuler merupakan produk dialektika historis peradaban Barat, yang mencapai puncaknya pada era Pencerahan (Aufklärung), sebuah gerakan yang secara sistematis berupaya membebaskan akal manusia dari apa yang dianggapnya sebagai belenggu dogma teologis[701]. Secara ontologis, humanisme sekuler menolak eksistensi entitas transenden sebagai sumber otoritas. Konsekuensinya, epistemologinya secara eksklusif bersandar pada rasionalisme dan empirisme; pengetahuan yang valid adalah yang dapat diverifikasi melalui observasi indrawi dan deduksi logis, yang terangkum dalam metode ilmiah modern. Dalam kerangka ini, kebenaran bersifat relatif, tentatif, dan merupakan konstruksi manusiawi yang senantiasa terbuka untuk direvisi.

Secara aksiologis, moralitas tidak lagi bersifat heteronom (diturunkan dari entitas eksternal-ilahiah), melainkan otonom diciptakan dan disepakati oleh manusia demi mencapai kebahagiaan dan kesejahteraan kolektif di dunia imanen (saeculum) ini[702]. Manusia, dengan demikian, dipandang sebagai agen berdaulat yang nasibnya berada di tangannya sendiri, terlepas dari narasi kosmik yang lebih besar.

Di sisi lain, Teosentrisme Islam membangun sebuah arsitektur pemikiran yang berpusat pada Tuhan. Ontologi Islam menegaskan bahwa hanya Tuhan yang memiliki eksistensi sejati dan niscaya (Wājib al-Wujūd), sementara seluruh makhluk, termasuk manusia, memiliki eksistensi yang kontingen (Mumkin al-Wujūd), yang sepenuhnya bergantung pada-Nya. Posisi sentral Tuhan ini melahirkan sebuah epistemologi yang khas, yakni epistemologi kehambaan (‘ubudiyyah). Dalam kerangka ini, pengetahuan (‘ilm) bukanlah sekadar produk penemuan akal manusia, melainkan manifestasi dari sifat Tuhan Al-‘Alīm (Yang Maha Mengetahui) yang dianugerahkan kepada manusia. Sumber primer pengetahuan adalah wahyu (wahy), yang termanifestasi dalam Al-Quran dan As-Sunnah, yang berfungsi sebagai kerangka acuan fundamental bagi seluruh aktivitas intelektual[703]. Akal (‘aql) memiliki posisi yang sangat terhormat, namun fungsinya bukan untuk menyaingi atau menegasi wahyu, melainkan sebagai instrumen untuk memahami, menginterpretasi, dan mengaktualisasikan petunjuk ilahi dalam realitas kehidupan[704]. Pencarian ilmu dalam Islam bukanlah aktivitas netral-nilai, melainkan sebuah ibadah yang bertujuan

untuk semakin mengenali Sang Pencipta dan merealisasikan peran sebagai hamba dan khalifah di muka bumi[705].

Friksi fundamental antara kedua pandangan dunia ini terletak pada lokus kedaulatan. Humanisme sekuler mendudukkan kedaulatan pada akal manusia secara kolektif maupun individual, sementara Teosentrisme Islam menempatkan kedaulatan mutlak hanya pada Tuhan. Perbedaan ini melahirkan konsepsi kebebasan yang bertolak belakang. Bagi humanis sekuler, kebebasan berarti emansipasi dari segala bentuk otoritas eksternal, terutama otoritas ilahi. Sebaliknya, dalam perspektif Islam, kebebasan sejati (hurriyyah) adalah pembebasan diri dari perbudakan hawa nafsu (hawā), egoisme, dan tirani materi untuk mencapai kemerdekaan spiritual melalui ketundukan sadar kepada kebenaran absolut[706]. Manusia dalam Islam bukanlah "ukuran segala sesuatu", melainkan makhluk yang "diukur" oleh standar kebenaran ilahi. Tanggung jawabnya bukan untuk menciptakan nilai dari ketiadaan (ex nihilo), melainkan untuk menemukan dan mengaktualisasikan nilai-nilai objektif yang telah tertanam dalam fitrahnya dan terartikulasi dalam wahyu.

Secara konklusif, perbandingan antara Humanisme Sekuler dan Teosentrisme Islam menyingkapkan sebuah jurang paradigmatik yang dalam. Di satu kutub, kita menemukan sebuah pandangan dunia antroposentris yang merayakan otonomi manusia hingga ke titik di mana manusia menjadi tuhan bagi dirinya sendiri, dengan segala potensi kreativitas sekaligus risiko hubris dan nihilisme yang menyertainya. Di kutub yang berlawanan, terdapat sebuah

pandangan dunia teosentris yang memberikan manusia martabat tertinggi sebagai wakil Tuhan di bumi (khalīfatullāh fī al-ardh), namun martabat tersebut terikat secara inheren pada tanggung jawab dan penghambaan kepada Sumber segala eksistensi. Epistemologi kehambaan dalam Islam, oleh karena itu, bukanlah sebuah negasi terhadap potensi intelektual manusia, melainkan sebuah upaya untuk mengarahkan potensi tersebut menuju tujuan akhirnya yang transenden: mencapai keridhaan Tuhan (mardhatillāh), yang diyakini sebagai puncak aktualisasi diri dan kebahagiaan hakiki. Pilihan di antara kedua lintasan ini pada akhirnya akan menentukan arah dan makna peradaban yang dibangun oleh umat manusia.

Tawaran Epistemologi Transendental Islam terhadap Pencarian Jati Diri

Pencarian jati diri dalam wacana filsafat modern sering kali terjebak dalam paradigma individualistik dan reduksionis, di mana makna eksistensi manusia direduksi menjadi produk nalar sekuler yang terlepas dari dimensi metafisis[707]. Islam, sebaliknya, menawarkan kerangka epistemologi yang holistik dan transendental, menggabungkan wahyu (naql), akal ('aql), dan intuisi spiritual (kashf) sebagai fondasi untuk memahami hakikat diri[708]. Epistemologi ini tidak hanya mempertanyakan "siapa aku?" melainkan juga "untuk apa aku ada?" sebuah pertanyaan yang mengarahkan manusia kepada kesadaran akan perannya sebagai khalifah (wakil Tuhan di bumi) sekaligus 'abd (hamba yang tunduk)[709]. Dengan demikian, jati diri dalam Islam tidak ditemukan

dalam isolasi eksistensial, melainkan dalam relasi transendental dengan Pencipta dan tanggung jawab kosmik terhadap alam semesta.

Epistemologi Islam bersifat integratif, menolak dikotomi antara ilmu ilahi dan ilmu manusiawi. Al-Qur'an secara tegas menyatakan: "Dan tidaklah Kami ciptakan langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya melainkan dengan hak (kebenaran)." (QS. Al-Hijr: 85)[710]. Ayat ini menunjukkan bahwa segala fenomena, termasuk eksistensi manusia, memiliki tujuan yang koheren dalam kerangka metafisik Ilahi. Pengetahuan tentang diri (ma'rifat al-nafs) dalam tradisi Islam tidak dapat dipisahkan dari pengetahuan tentang Tuhan (ma'rifat Allah), sebagaimana ditegaskan dalam hadis: *"Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu"* (Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya)[711]. Pendekatan ini menggeser pencarian identitas dari subjektivitas Descartes (cogito ergo sum) menuju kesadaran yang terhubung dengan realitas transenden.

Para pemikir Muslim klasik seperti Al-Ghazali dan Ibn 'Arabi mengembangkan model epistemologi yang menggabungkan dimensi rasional dan intuitif. Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din menekankan pentingnya penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sebagai prasyarat untuk memperoleh pengetahuan hakiki[712]. Sementara Ibn 'Arabi dalam Fusus al-Hikam memandang manusia sebagai mikrokosmos ('alam al-saghir) yang memantulkan hakikat makrokosmos, sehingga pengenalan diri adalah pintu menuju penyatuan dengan Kebenaran Mutlak (al-Haqq)[713]. Dalam konteks

ini, epistemologi Islam bersifat partisipatif manusia tidak hanya mencari kebenaran, tetapi juga menjadi bagian darinya melalui penyelarasan kehendak dengan kehendak Ilahi (muraqabah).

Konsep jati diri dalam Islam terbentuk dari dialektika antara peran sebagai khalifah dan ‘abd. Sebagai khalifah, manusia diberi mandat untuk mengelola bumi dengan ilmu dan keadilan (QS. Al-Baqarah: 30)[714], sementara sebagai ‘abd, ia dituntut untuk tunduk dalam penghambaan total (‘ubudiyyah). Kedua peran ini saling melengkapi: tanpa kesadaran sebagai hamba, kekhalifahan dapat terjebak dalam tirani antroposen; tanpa tanggung jawab kekhalifahan, penghambaan menjadi pasif dan ahistoris.

Fazlur Rahman mengemukakan bahwa pemahaman tentang diri dalam Islam harus mencakup dimensi vertikal (hubungan dengan Tuhan) dan horizontal (hubungan dengan alam dan manusia)[715]. Pendekatan ini sejalan dengan teori fitrah yang menyatakan bahwa manusia dilahirkan dengan kecenderungan alami terhadap kebenaran (QS. Ar-Rum: 30)[716]. Dengan demikian, epistemologi transendental Islam menawarkan resolusi terhadap krisis identitas modern diri bukanlah entitas yang terisolasi, melainkan simpul dalam jejaring makna ilahiah dan sosial.

Epistemologi Islam memiliki relevansi kritis dengan diskusi kontemporer tentang kesadaran diri (self-awareness) dan meaning of life. Berbeda dengan psikoanalisis Freudian yang melihat konflik diri berasal dari dorongan bawah sadar (id), atau eksistensialisme Sartrean yang menekankan kebebasan tanpa Tuhan, Islam mengajarkan bahwa kepenuhan diri tercapai melalui penyerahan

diri (islam) kepada sumber segala keberadaan[717]. Studi mutakhir dalam neurotheology menunjukkan bahwa praktik spiritual seperti meditasi dan doa mengaktifkan wilayah otak yang terkait dengan rasa damai dan tujuan hidup[718], memperkuat tesis Islam tentang kesatuan jiwa, akal, dan realitas transenden.

Tawaran epistemologi transendental Islam terhadap pencarian jati diri menawarkan solusi paradigmatik bagi krisis makna di era modern. Dengan menggabungkan wahyu, akal, dan intuisi, Islam membingkai ulang pertanyaan eksistensial dalam kerangka teosentris yang holistik. Jati diri bukanlah produk pencarian solipsistik, melainkan penemuan akan posisi unik manusia dalam kosmos sebagai hamba yang tunduk dan pemimpin yang bertanggung jawab.

Pandangan Epistemolog Islam: Ibn Sina, Al-Farabi, Mulla Sadra
Teori Pengetahuan dalam Filsafat Iluminatif dan Hikmah

Ibn Sina dan Al-Farabi memandang ilmu sebagai penyinaran (ishraq) dari bentuk-bentuk imateri kepada jiwa manusia. Pengetahuan bukan hanya pencerminan realitas, tetapi proses elevasi ruh ke alam malakut. Dalam diskursus epistemologi Islam klasik, khususnya dalam tradisi Peripatetik (Mashsha'i) yang diartikulasikan oleh Al-Farabi dan disempurnakan oleh Ibn Sina, perolehan pengetahuan merupakan sebuah drama kosmik dan psikologis yang berpusat pada interaksi antara jiwa rasional manusia (al-nafs al-nāṭiqah) dengan entitas metafisik transenden yang disebut Akal Aktif (al-‘aql al-fa’āl)[719]. Proposisi ini secara fundamental menolak epistemologi empiris murni yang

menyatakan bahwa pengetahuan hanya berasal dari data inderawi. Sebaliknya, data inderawi diposisikan sebagai katalisator, instrumen preparatoris yang mempersiapkan jiwa untuk menerima iluminasi dari sumber yang lebih tinggi. Bagi kedua filsuf ini, mengetahui bukanlah tindakan mengakumulasi informasi, melainkan sebuah proses penyempurnaan eksistensial, di mana jiwa manusia bertransisi dari potensialitas menuju aktualitas melalui persatuan (ittisal) dengan Akal Aktif, yang merupakan sumber segala bentuk universal dan kebenaran niscaya[720]. Konsep iluminasi ini memiliki resonansi mendalam dengan spiritualitas Islam, sejalan dengan citraan "Cahaya di atas cahaya" (Nūrun ‘alā Nūr) dalam Al-Quran, yang sering ditafsirkan sebagai metafora bagi pengetahuan ilahiah yang menerangi akal manusia[721].

Mekanisme perolehan pengetahuan ini berlangsung secara hierarkis. Jiwa manusia, pada mulanya, laksana lembaran kosong (tabula rasa), memiliki akal potensial (al-‘aql bi al-quwwah). Melalui persepsi inderawi dan imajinasi, jiwa mengabstraksi bentuk-bentuk partikular dari materi, mempersiapkannya menjadi inteligibel dalam potensialitas. Namun, proses transisi dari bentuk partikular yang terabstraksi menuju pemahaman universal yang aktual tidak dapat dilakukan oleh jiwa itu sendiri. Di sinilah peran krusial Akal Aktif sebagai agen iluminator. Ia memancarkan cahaya intelektualnya ke atas jiwa yang telah siap, sehingga bentuk-bentuk inteligibel yang tadinya hanya potensial menjadi aktual dalam akal manusia (al-‘aql bi al-fi’l). Puncak dari proses ini adalah pencapaian akal perolehan (al-‘aql al-mustafād), di mana jiwa secara konstan

mampu melakukan konjungsi dengan Akal Aktif, memungkinkannya untuk mengakses kebenaran universal secara langsung. Dalam momen-momen tertentu, terutama pada jiwa-jiwa yang sangat murni seperti para nabi, proses ini dapat terjadi secara intuitif dan seketika melalui daya ḥads (intuisi intelektual), sebuah "sentuhan" langsung dari Akal Aktif tanpa melalui proses diskursif yang panjang[722]. Dengan demikian, epistemologi Farabian-Avicennian adalah sebuah sintesis unik antara rasionalisme Aristotelian dan metafisika emanasi Neoplatonik, yang merumuskan bahwa kebenaran tertinggi bersifat transenden namun dapat diakses oleh intelek manusia yang tercerahkan.

Transisi paradigmatik dalam epistemologi Islam mencapai puncaknya pada Mulla Sadra dengan formulasi al-Ḥikmah al-Muta'āliyah (Teosofi Transenden). Sadra tidak menolak kerangka emanasi dan iluminasi pendahulunya, melainkan mengintegrasikannya ke dalam sebuah sistem ontologis yang lebih radikal, yang berlandaskan pada dua pilar utama: prinsip primasi eksistensi (aṣālat al-wujūd) dan gerak substansial (al-ḥarakah al-jawhariyyah)[723]. Bagi Sadra, pengetahuan bukanlah sekadar penerimaan bentuk imateri oleh jiwa, melainkan sebuah transformasi ontologis dari sang subjek yang mengetahui. Ketika seseorang mengetahui sesuatu, jiwanya tidak hanya "memiliki" konsep tentang objek tersebut; sebaliknya, jiwa itu sendiri secara eksistensial menjadi objek yang diketahuinya pada level inteligibel. Ini dimungkinkan oleh konsep gerak substansial, yang menyatakan bahwa seluruh esensi di alam semesta, termasuk jiwa manusia,

berada dalam proses gerak dan intensifikasi eksistensial yang berkelanjutan[724]. Oleh karena itu, perjalanan epistemologis jiwa adalah sebuah perjalanan ontologis (asfar), di mana jiwa bergerak dari tingkatan eksistensi yang lebih rendah menuju tingkatan yang lebih tinggi dan lebih intens, menyatu dengan bentuk-bentuk inteligibel yang ditemuinya.

Implikasi dari postulat Sadrian ini sangat mendalam, terutama pada resolusi dikotomi klasik antara subjek (yang mengetahui) dan objek (yang diketahui). Sadra menghidupkan kembali dan memberikan fondasi ontologis yang kokoh bagi doktrin kuno tentang kesatuan antara intelek, intelligible, dan inteleksi (ittiḥād al-ʿāqil wa al-maʿqūl wa al-ʻaql)[725]. Dalam proses mengetahui, tidak ada lagi jurang pemisah antara kesadaran dan realitas. Jiwa yang mengetahui (al-'āqil), melalui gerak substansialnya, mengaktualisasikan dalam dirinya sendiri bentuk dari apa yang diketahui (al-ma'qūl), dan proses ini sendiri adalah inteleksi (al-'aql). Pengetahuan, dengan demikian, adalah modus eksistensi. Semakin tinggi pengetahuan seseorang, semakin intens dan sempurna pula derajat wujudnya. Pandangan ini menempatkan pencarian ilmu tidak hanya sebagai tugas intelektual, tetapi juga sebagai imperatif spiritual dan eksistensial yang utama. Ia merefleksikan sebuah pandangan dunia di mana jalan menuju Tuhan identik dengan jalan penyempurnaan pengetahuan diri, sebuah perjalanan yang diisyaratkan dalam sabda Nabi Muhammad SAW bahwa "*Barangsiapa menempuh suatu jalan untuk mencari ilmu, maka Allah akan memudahkan baginya jalan menuju surga*"[726].

Secara keseluruhan, kontemplasi epistemologis dari Al-Farabi dan Ibn Sina hingga Mulla Sadra mendemonstrasikan sebuah trajektori pemikiran yang bergerak dari model iluminasi-konjungsi menuju model unifikasi-eksistensial. Jika bagi Al-Farabi dan Ibn Sina jiwa manusia "terhubung" dengan sumber kebenaran eksternal (Akal Aktif) untuk menerima pencerahan, maka bagi Mulla Sadra, jiwa "menjadi" kebenaran itu sendiri melalui proses transformasi internal yang tak henti. Pergeseran ini menandai pendalaman diskursus filsafat Islam, di mana epistemologi tidak dapat dipisahkan dari ontologi dan soteriologi. Pengetahuan bukan lagi tentang apa yang kita miliki di dalam pikiran, melainkan tentang menjadi siapa kita dalam realitas wujud. Warisan intelektual ini menawarkan sebuah paradigma di mana pencarian kebenaran adalah sinonim dengan aktualisasi potensi tertinggi kemanusiaan, sebuah pendakian ruhani dari bayang-bayang partikularitas menuju cahaya realitas universal[727].

Konsep ‘Aql dan al-Nafs dalam Memahami Diri dan Tuhan

Dalam lanskap filsafat Islam klasik, diskursus mengenai ‘aql (intelek, rasio) dan al-nafs (jiwa, diri) menempati posisi sentral yang tidak hanya bersifat psikologis, tetapi juga secara fundamental bersifat epistemologis dan soteriologis. Keduanya bukan entitas yang terpisah secara antagonistik, melainkan merupakan dua kutub dalam sebuah spektrum eksistensial manusia yang dinamis. Dialektika antara ‘aql sebagai fakultas kognisi universal dan al-nafs sebagai lokus eksistensi partikular dengan segala potensialitas,

hasrat, dan persepsi inderawinya membentuk sebuah arena bagi proses realisasi diri (tahqiq al-dhat) yang puncaknya adalah makrifat Tuhan (ma'rifat Allah). Analisis mendalam terhadap konseptualisasi kedua entitas ini, khususnya dalam pemikiran al-Farabi dan Ibn Sina, menyingkap sebuah arsitektur epistemologis yang sistematis, di mana jalan menuju pemahaman Yang Transenden secara niscaya harus ditempuh melalui penaklukan dan iluminasi terhadap yang imanen, yakni diri manusia itu sendiri[728].

Al-Farabi, sang Guru Kedua (al-Mu'allim al-Thani), meletakkan fondasi yang kokoh bagi pemahaman peran epistemologis 'aql melalui teorinya tentang hierarki intelek. Bagi al-Farabi, intelek manusia bukanlah entitas monolitik yang statis, melainkan sebuah potensi yang berkembang melalui empat tahapan transformatif. Tahap pertama adalah Intelek Potensial ('aql bi al-quwwah), yakni kapasitas murni dan laten dalam jiwa manusia untuk menerima bentuk-bentuk intelek (intelligibilia) yang diabstraksikan dari data inderawi, laksana papan lilin kosong yang siap menerima tulisan[729]. Melalui interaksi dengan dunia eksternal dan proses abstraksi, ia bertransformasi menjadi Intelek Aktual ('aql bi al-fi'l), di mana ia telah memiliki bentuk-bentuk intelek primer dan mampu menggunakannya untuk berpikir. Proses ini terus berlanjut hingga mencapai tahap Intelek Perolehan ('aql al-mustafad), di mana jiwa rasional telah menginternalisasi bentuk-bentuk universal sedemikian rupa sehingga ia menjadi satu dengan pengetahuannya, memungkinkannya untuk berkontemplasi tanpa lagi bergantung pada persepsi inderawi. Puncak dari hierarki ini bukanlah internal

bagi manusia, melainkan sebuah prinsip metafisik eksternal: Intelek Aktif (‘aql al-fa’al). Intelek kesepuluh dalam kosmologi emanasionis al-Farabi ini berfungsi sebagai iluminator yang memancarkan bentuk-bentuk intelek universal, memungkinkan intelek manusia yang sudah siap untuk "menerima" dan mengaktualisasikan pengetahuannya[730]. Dengan demikian, proses mengetahui bukanlah sekadar aktivitas psikologis, melainkan sebuah partisipasi ontologis dalam tatanan kosmik yang lebih besar, di mana kemajuan intelektual adalah sebuah pergerakan vertikal dari potensialitas material menuju aktualitas spiritual.

Di sinilah peran al-nafs menjadi krusial. Al-Nafs, dalam tradisi falsafah, dipahami sebagai substansi yang menggerakkan jasad dan memiliki berbagai fakultas: vegetatif, sensitif, dan rasional (al-nafs al-natiqah). Fakultas rasional inilah yang menjadi lokus bagi ‘aql. Namun, fakultas-fakultas yang lebih rendah yang terikat pada hasrat (syahwat), emosi (ghadab), dan persepsi partikular secara konstan menarik jiwa ke arah dunia material, mengaburkan kejernihan ‘aql. Perjuangan epistemologis karenanya juga merupakan perjuangan etis: proses purifikasi jiwa (tazkiyat al-nafs) agar fakultas rasional dapat mengendalikan dan mengatur fakultas-fakultas yang lebih rendah. Tanpa subordinasi ini, ‘aql akan tetap terpenjara dalam partikularitas dan gagal melakukan abstraksi yang diperlukan untuk mencapai pengetahuan universal[731]. Konsep Qur'ani mengenai tingkatan jiwa mulai dari al-nafs al-ammarah bi al-su’ (jiwa yang memerintahkan keburukan), al-nafs al-lawwamah (jiwa yang mencela), hingga al-nafs al-mutma’innah (jiwa yang tenang)

menemukan paralel filosofisnya dalam diskursus ini[732]. Jiwa yang tenang adalah jiwa di mana ‘aql telah tegak sebagai pemimpin, menciptakan harmoni internal yang menjadi prasyarat esensial bagi reseptivitas terhadap iluminasi dari Intelek Aktif.

Ibn Sina menyempurnakan dan memperdalam kerangka kerja ini dengan mengaitkannya secara eksplisit dengan kebahagiaan tertinggi (al-sa’adah al-quswa) dan soteriologi. Bagi Ibn Sina, esensi dan tujuan akhir eksistensi manusia terletak pada penyempurnaan jiwa rasionalnya. Kebahagiaan sejati bukanlah kenikmatan inderawi yang fana, melainkan kenikmatan intelektual murni yang dicapai ketika ‘aql manusia mencapai kondisi konjungsi (ittisal) dengan Intelek Aktif[733]. Ittisal ini bukan peleburan mistis yang menghapuskan individualitas, melainkan sebuah pencapaian epistemologis tertinggi di mana intelek manusia, setelah sepenuhnya dimurnikan dari keterikatan pada tubuh dan imajinasi, menjadi seperti cermin yang sempurna. Cermin ini mampu menerima pancaran pengetahuan universal secara langsung dari Intelek Aktif, tanpa lagi memerlukan mediasi data inderawi yang partikular. Pada momen ittisal inilah manusia mengaktualisasikan potensi tertingginya, memahami esensi segala sesuatu dalam bentuknya yang murni dan universal, dan dengan demikian mengalami kebahagiaan yang paling luhur dan abadi[734].

Dalam sintesis Ibn Sina, pemahaman diri dan pemahaman Tuhan menjadi dua sisi dari mata uang yang sama. Adagium sufistik yang diadopsi para filsuf, "Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia telah mengenal Tuhannya" (man ‘arafa nafsahu, fa-qad ‘arafa Rabbahu),

menemukan justifikasi filosofisnya yang paling kuat di sini[735]. Mengenal diri (ma'rifat al-nafs) dalam pengertian yang paling dalam berarti memahami bahwa esensi diri adalah jiwa rasional (al-nafs al-natiqah) yang memiliki potensi untuk bersatu dalam pengetahuan dengan Intelek Aktif. Karena Intelek Aktif adalah emanasi terakhir dalam rantai kosmik yang berasal dari Tuhan (Sang Wujud Wajib, Wajib al-Wujud), maka mencapai konjungsi dengannya adalah bentuk pengetahuan tertinggi yang mungkin dicapai manusia tentang tatanan Ilahi dan, secara tidak langsung, tentang Sumber dari segala tatanan tersebut. Dengan demikian, dialektika antara 'aql dan al-nafs bukanlah sekadar sebuah teori kognitif; ia adalah sebuah peta jalan eksistensial. Ia memetakan perjalanan jiwa dari keterkungkungan dalam jasad dan partikularitas menuju kebebasan dalam alam intelek universal, di mana epistemologi bertransformasi menjadi soteriologi, dan tindakan mengetahui menjadi esensi dari keselamatan itu sendiri.

Mulla Sadra dan Teori "Pengetahuan sebagai Bentuk Eksistensi" (al-'Ilm al-Huduri)

Dalam konstelasi pemikiran Islam, epistemologi yang digagas oleh Sadr al-Din al-Syirazi, yang lebih dikenal sebagai Mulla Sadra, menandai sebuah revolusi ontologis yang fundamental. Berpijak pada fondasi metafisikanya yang monumental, al-Hikmah al-Muta'aliyah (Teosofi Transenden), Sadra merumuskan kembali hakikat pengetahuan bukan sebagai relasi representasional antara subjek dan objek, melainkan sebagai sebuah peristiwa eksistensial sebuah modus keberadaan (wujud) itu sendiri[736]. Paradigma ini

secara radikal menggeser diskursus dari pertanyaan “bagaimana pikiran merepresentasikan realitas?” menuju kontemplasi yang lebih dalam: “bagaimana realitas menghadirkan dirinya dalam kesadaran dan bagaimana kesadaran berpartisipasi dalam gradasi eksistensi melalui tindakan mengetahui?”. Dengan demikian, teori pengetahuan Sadra bukanlah sekadar cabang filsafat, melainkan jantung dari proyek ontologisnya yang bertujuan menyatukan inteleksi, eksistensi, dan spiritualitas dalam satu kerangka yang koheren dan komprehensif.

Titik tolak pemikiran Sadra terletak pada distingsi, yang sebenarnya telah diwarisi dari tradisi falsafah sebelumnya khususnya dari Suhrawardi antara dua moda pengetahuan: al-‘ilm al-husuli (pengetahuan yang diperoleh/representasional) dan al-‘ilm al-huduri (pengetahuan melalui kehadiran/presensial)[737]. Al-‘Ilm al-husuli adalah pengetahuan yang dimediasi oleh sebuah bentuk mental (surah dzihniyyah) atau konsep, di mana entitas yang diketahui hadir dalam pikiran hanya melalui representasinya, bukan esensi eksistensialnya. Ini adalah moda pengetahuan yang paling umum, seperti pengetahuan kita tentang sebuah pohon di kejauhan atau sebuah galaksi yang jauh. Namun, bagi Sadra, moda pengetahuan ini bersifat sekunder, derivatif, dan rentan terhadap skeptisisme karena adanya jurang antara representasi mental dan realitas eksternal yang diwakilinya. Sebaliknya, al-‘ilm al-huduri adalah pengetahuan yang bersifat langsung, non-mediatif, dan non-representasional. Dalam 'ilm huduri, tidak ada pemisahan antara subjek yang mengetahui, tindakan mengetahui, dan objek yang

diketahui; ketiganya menyatu dalam satu aktualitas eksistensial. Contoh paradigmatik dari pengetahuan ini adalah kesadaran jiwa terhadap dirinya sendiri, terhadap keadaan-keadaan internalnya (seperti rasa sakit, gembira, atau ragu), dan terhadap fakultas-fakultasnya. Jiwa tidak memerlukan sebuah 'konsep' tentang dirinya untuk mengetahui bahwa ia ada; pengetahuannya adalah kehadiran eksistensialnya itu sendiri[738].

Fondasi metafisik yang memungkinkan konsepsi radikal ini adalah doktrin Sadra tentang asalat al-wujud (prinsipialitas eksistensi) dan tashkik al-wujud (gradasi atau ambiguitas eksistensi). Menurut Sadra, realitas fundamental dari segala sesuatu bukanlah esensinya (mahiyyah), melainkan aktus keberadaannya (wujud)[739]. Karena wujud adalah satu-satunya realitas hakiki, maka segala kesempurnaan termasuk pengetahuan haruslah merupakan modalitas atau intensitas dari wujud itu sendiri. Pengetahuan, dalam bentuknya yang paling murni, bukanlah properti yang melekat pada suatu subjek, melainkan merupakan tingkat intensitas eksistensi yang lebih tinggi. Sebuah entitas yang mengetahui, seperti jiwa manusia, memiliki tingkatan wujud yang lebih sempurna dan intens dibandingkan entitas yang tidak mengetahui, seperti batu. Dengan demikian, proses mengetahui adalah sebuah proses ontologis di mana jiwa, melalui gerak substansialnya (al-harakah al-jawhariyyah), terus-menerus mengaktualisasikan potensinya dan meningkatkan intensitas eksistensialnya. Pengetahuan presensial ('ilm huduri) adalah manifestasi paling jelas dari dinamika ini, di mana kesadaran adalah

cahaya eksistensi (nur al-wujud) yang menerangi dirinya sendiri tanpa perantara[740].

Puncak dari epistemologi eksistensial ini termanifestasi dalam doktrin Sadra yang paling kontemplatif dan menantang: ittihad al-'aqil wa al-ma'qul (kesatuan antara intelek dan yang diinteleksi). Dalam proses inteleksi terhadap forma-forma universal (al-suwar al-kulliyah), Sadra berargumen bahwa jiwa tidak sekadar 'menerima' atau 'mengabstraksi' sebuah forma, melainkan jiwa menjadi forma yang diinteleksinya tersebut. Ini bukanlah penyatuan fisik, melainkan penyatuan eksistensial. Ketika intelek memahami esensi universal 'manusia', misalnya, eksistensi intelek itu sendiri diperluas dan disempurnakan oleh kehadiran eksistensial dari forma tersebut[741]. Dengan demikian, tindakan mengetahui adalah sebuah tindakan kreatif yang mentransformasikan sang penahu. Setiap aktus inteleksi adalah sebuah langkah dalam perjalanan eksistensial jiwa menuju kesempurnaan, di mana ia secara bertahap menyatukan dirinya dengan Intelek Aktif (al-'Aql al-Fa'al) dan akhirnya merealisasikan hakikatnya sebagai citra Realitas Absolut. Visi ini selaras dengan isyarat Al-Quran bahwa Tuhan lebih dekat kepada manusia daripada urat lehernya sendiri, sebuah kedekatan yang menyiratkan kehadiran non-mediatif dan pengetahuan langsung[742].

Teori Mulla Sadra tentang pengetahuan sebagai bentuk eksistensi merupakan sebuah sintesis yang brilian antara analisis filosofis Peripatetik, iluminasi mistik Suhrawardi, dan gnosis sufistik ('irfan). Dengan menempatkan al-'ilm al-huduri sebagai fondamen

dan paradigma bagi semua pengetahuan yang sahih, ia tidak hanya menawarkan solusi terhadap problem epistemologis klasik mengenai korespondensi antara pikiran dan realitas, tetapi juga merumuskan sebuah jalan transformatif bagi jiwa. Pengetahuan, dalam perspektif Sadrian, bukanlah akumulasi informasi yang pasif, melainkan sebuah partisipasi aktif dan dinamis dalam realitas. Ia adalah perjalanan ontologis dari eksistensi yang remang menuju eksistensi yang lebih bercahaya, sebuah proses tak berkesudahan di mana mengetahui adalah menjadi, dan menjadi adalah semakin mendekat kepada Sumber segala Wujud dan segala Pengetahuan[743].

Integrasi Filsafat dan Spiritualitas dalam Epistemologi Islam Klasik

Dalam tradisi intelektual Islam klasik secara fundamental berbeda dari kerangka positivistik modern yang sering kali menciptakan dikotomi tajam antara rasio dan intuisi, atau antara filsafat dan spiritualitas. Dalam lanskap pemikiran Islam, pengetahuan (ilm) tidak pernah dipandang sebagai tujuan akhir yang steril, melainkan sebagai sebuah jembatan suatu proses transformatif yang bertujuan untuk mencapai ma'rifah, atau gnosis akan Yang Absolut[744]. Oleh karena itu, para failasuf dan arif (gnostik) tidak melihat adanya pertentangan inheren antara demonstrasi logis (burhan) dan penyingkapan spiritual (kasyf). Sebaliknya, keduanya dipandang sebagai dua sayap yang diperlukan bagi jiwa untuk terbang menuju Realitas Tertinggi (al-Haqq). Paradigma integralistik ini melahirkan sebuah struktur epistemologi yang unik,

di mana validitas suatu pengetahuan tidak hanya diukur dari koherensi logisnya, tetapi juga dari kapasitasnya untuk memurnikan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan mendekatkan diri kepada Tuhan (taqarrub ila Allah).

Fondasi integrasi ini dapat ditelusuri bahkan pada para filsuf Peripatetik (Masyāʾī) seperti Al-Farabi dan Ibn Sina, yang sering kali dianggap sebagai representasi puncak rasionalisme Islam. Meskipun mereka membangun sistem metafisika yang kokoh di atas logika Aristotelian, tujuan akhir dari filsafat bagi mereka bukanlah sekadar spekulasi intelektual. Bagi Ibn Sina, misalnya, puncak dari pencapaian filosofis adalah terjadinya konjungsi (ittisal) antara akal manusia (al-'aql al-insani) dengan Akal Aktif (al-'aql al-fa'āl), sebuah entitas metafisis yang memancarkan bentuk-bentuk pengetahun universal[745]. Proses ini, meskipun dijelaskan dalam terminologi filosofis yang kering, pada hakikatnya adalah sebuah pengalaman spiritual yang mendalam, di mana jiwa manusia, setelah melalui disiplin intelektual yang ketat, menerima iluminasi langsung dari sumber surgawi. Dengan demikian, bahkan dalam kerangka yang paling rasionalistik sekalipun, horizon transendental senantiasa hadir sebagai telos atau tujuan akhir dari setiap upaya intelektual.

Namun, sintesis yang paling eksplisit dan berpengaruh antara filsafat dan spiritualitas terjadi melalui kritik dan rekonstruksi yang dilakukan oleh Abu Hamid Al-Ghazali. Dalam otobiografi intelektualnya, Al-Munqidh min al-Dalal, Al-Ghazali mengisahkan perjalanannya yang penuh gejolak melalui berbagai mazhab pemikiran teologi skolastik (kalam), filsafat (falsafah), dan

esoterisme Isma'iliyah (ta'limiyyah) sebelum akhirnya menemukan kepastian (yaqin) dalam jalan tasawuf[746]. Ia berargumen bahwa akal ('aql) dan logika demonstratif (burhan), meskipun merupakan instrumen yang sangat diperlukan, memiliki keterbatasan ontologis. Akal tidak mampu menembus realitas supra-rasional dan hanya dapat mengantarkan manusia ke ambang pintu kebenaran. Untuk melampaui ambang batas ini, diperlukan sumber pencerahan lain: "cahaya yang dilemparkan Allah ke dalam kalbu" (nur yaqdzifuhu Allah fi al-qalb). Ini bukanlah penolakan terhadap rasionalitas, melainkan penempatannya dalam sebuah hierarki epistemik yang lebih luas, di mana pengetahuan intuitif-partisipatoris (dzawq, kasyf) menjadi instrumen validasi tertinggi bagi kebenaran-kebenaran metafisik dan spiritual.

Gagasan Al-Ghazali ini kemudian dikembangkan lebih lanjut menjadi sebuah sistem epistemologi yang komprehensif oleh Syihabuddin Suhrawardi dengan "Teosofi Iluminasi" (Hikmat al-Ishraq). Suhrawardi secara sadar berupaya menyatukan metode diskursif (bahth) para filsuf Peripatetik dengan pengalaman intuitif langsung (dzawq) para sufi kuno Persia dan Plato[747]. Baginya, pengetahuan sejati bukanlah hasil dari abstraksi konsep dari data inderawi semata, melainkan buah dari iluminasi (ishraq) langsung dari "Cahaya segala Cahaya" (Nur al-Anwar) yang menyinari jiwa yang telah tersucikan melalui asketisme dan kontemplasi. Dalam kerangka ini, pengetahuan dan eksistensi menjadi dua sisi dari mata uang yang sama; semakin murni eksistensi seseorang, semakin tinggi pula kapasitasnya untuk menerima iluminasi pengetahuan.

Kebenaran tidak dicari, melainkan disingkapkan kepada mereka yang siap menerimanya. Dengan demikian, epistemologi Suhrawardi secara inheren bersifat soteriologis jalan pengetahuan adalah jalan keselamatan dan realisasi diri.

Puncak dari sintesis agung ini termanifestasi dalam "Teosofi Transendental" (al-Hikmah al-Muta'aliyah) yang digagas oleh Mulla Sadra pada abad ke-17. Sadra secara brilian menganyam tiga sumber pengetahuan utama dalam Islam wahyu (Qur'an dan Hadis), akal (burhan filosofis), dan intuisi mistik (irfan) ke dalam satu permadani metafisik yang koheren[748]. Ia menegaskan bahwa ketiga jalan ini pada akhirnya harus mengarah pada kesimpulan yang sama, karena berasal dari sumber Realitas yang tunggal. Jika terjadi kontradiksi, maka interpretasi terhadap wahyu atau kesimpulan rasional perlu ditinjau kembali melalui cahaya penyingkapan spiritual. Dengan postulat-postulat utamanya seperti primasi eksistensi (ashalat al-wujud) dan gerak trans-substansial (al-harakah al-jawhariyyah), Mulla Sadra menunjukkan bahwa seluruh kosmos berada dalam perjalanan dinamis kembali kepada Tuhan. Oleh karena itu, epistemologi baginya adalah partisipasi ontologis dalam gerak eksistensial ini. Mengetahui sesuatu berarti mengalami transformasi eksistensial seiring dengan objek pengetahuan tersebut; mengetahui Tuhan berarti menjadi teomorfik (takhalluq bi akhlaq Allah).

Epistemologi Islam klasik tidak pernah terjebak dalam dilema Cartesian antara subjek dan objek, atau antara res cogitans (realitas pikiran) dan res extensa (realitas material). Pengetahuan dipahami

sebagai sebuah proses integral yang melibatkan seluruh fakultas manusia inderawi, rasional, dan spiritual (qalb atau hati-nurani) dalam sebuah perjalanan vertikal menuju sumber segala pengetahuan dan wujud. Filsafat menyediakan peta jalan dan kerangka logis, sementara spiritualitas menyediakan bahan bakar dan daya dorong untuk menempuh perjalanan tersebut. Pengetahuan sejati, dalam perspektif ini, pada akhirnya bukanlah tentang akumulasi informasi, melainkan tentang transformasi diri. Ia adalah realisasi dari potensi terdalam manusia untuk menjadi cermin yang memantulkan Sifat-Sifat Ilahi, sebuah kebenaran yang terangkum dalam sebuah Hadis Qudsi yang masyhur, "Aku adalah Harta Karun yang Tersembunyi, dan Aku ingin dikenal, maka Kuciptakan makhluk agar mereka mengenal-Ku"[749]. Pengenalan (ma'rifah) inilah yang menjadi justifikasi final bagi eksistensi itu sendiri, dan epistemologi Islam klasik adalah panduan metodologis untuk mencapainya.

Bagian 4

AKSIOLOGI ISLAM: NILAI-NILAI DALAM PEMBENTUKAN KARAKTER

Karakter dalam Islam: Ihsan, Amanah, Taqwa, Sabar, Syukur
Karakter sebagai Refleksi Iman dan Amal

Ihsan (احسان) merupakan konsep yang melampaui sekadar perbuatan baik; ia adalah puncak kesempurnaan (excellence) dalam spiritualitas dan etika Islam[750]. Secara etimologis, berasal dari kata hasuna yang berarti baik atau indah, ihsan merepresentasikan dimensi ketiga dari agama setelah Islam (kepatuhan eksternal) dan Iman (keyakinan internal), sebagaimana terartikulasi secara definitif dalam Hadis Jibril yang monumental[751]. Dalam hadis tersebut, Nabi Muhammad mendefinisikan ihsan sebagai, "Engkau beribadah kepada Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[752]. Definisi profetik ini menggarisbawahi dua level kesadaran transendental: level pertama adalah kesadaran akan kehadiran Ilahi secara aktif (musyahadah), dan level kedua, yang merupakan fondasi minimum, adalah kesadaran akan pengawasan Ilahi yang konstan (muraqabah)[753].

Implikasi ontologis dari ihsan adalah bahwa setiap tindakan, baik yang bersifat ritual-vertikal (ibadah mahdhah) maupun sosial-horizontal (muamalah), harus dilakukan dengan kualitas tertinggi

seolah-olah sedang dipersembahkan langsung di hadapan Tuhan. Ini mengubah setiap amal dari sekadar pemenuhan kewajiban menjadi sebuah karya seni spiritual yang didasari oleh cinta (mahabbah), ketulusan (ikhlas), dan kesadaran mendalam akan Yang Maha Indah (Al-Jamil)[754]. Dengan demikian, ihsan tidak hanya mengatur hubungan seorang hamba dengan Tuhannya, tetapi juga menjadi motor penggerak bagi keunggulan dalam segala aspek kehidupan, mulai dari profesionalisme dalam bekerja, keadilan dalam memimpin, hingga kasih sayang dalam keluarga. Karakter yang terbentuk dari ihsan adalah karakter yang proaktif dalam mencari kesempurnaan, tidak pernah puas dengan standar minimal, dan selalu termotivasi oleh kesadaran bahwa setiap detik kehidupannya berada dalam pengawasan Ilahi yang penuh rahmat[755].

a. Amanah: Landasan Fundamental Kepercayaan dan Akuntabilitas

Amanah (أمانة), yang sering diterjemahkan sebagai kepercayaan atau titipan, merupakan salah satu pilar fundamental dalam bangunan karakter Islam. Konsep ini memiliki cakupan yang jauh lebih luas daripada sekadar kejujuran material. Secara teologis, amanah berakar pada perjanjian primordial (mithaq) antara manusia dan Sang Pencipta, di mana manusia menerima sebuah kepercayaan agung yang ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung karena beratnya tanggung jawab yang melekat padanya[756]. Kepercayaan ini adalah kapasitas untuk menjadi khalifah wakil Tuhan di muka bumi yang memegang kehendak bebas dan

tanggung jawab moral untuk menegakkan keadilan dan kemakmuran[757]. Oleh karena itu, seluruh eksistensi manusia jiwa, raga, akal, waktu, harta, dan bahkan kekuasaan adalah bentuk amanah dari Allah yang akan dimintai pertanggungjawabannya.

Dimensi sosiologis dari amanah termanifestasi dalam integritas personal dan keandalan sosial. Seorang individu yang memiliki karakter amanah adalah ia yang dapat diandalkan dalam perkataan, perbuatan, dan komitmennya. Nabi Muhammad , yang bahkan sebelum masa kenabiannya digelari Al-Amin (Yang Terpercaya), menjadikan amanah sebagai tolok ukur keimanan seseorang, sebagaimana sabdanya, "Tidak ada iman bagi orang yang tidak memiliki amanah"[758]. Dalam konteks modern, amanah menjadi prinsip etis yang krusial untuk memberantas korupsi, nepotisme, dan segala bentuk pengkhianatan terhadap kepercayaan publik. Ia menuntut akuntabilitas tidak hanya kepada sesama manusia atau institusi hukum, tetapi juga akuntabilitas tertinggi kepada Allah, Sang Pemilik amanah yang hakiki. Dengan demikian, karakter amanah menciptakan ekosistem sosial yang stabil, adil, dan progresif, di mana kepercayaan menjadi modal sosial yang paling berharga[759].

b. Taqwa: Kompas Moral dari Kesadaran Ilahi

Jika ihsan adalah tujuan dan amanah adalah manifestasi, maka taqwa (تقوى) adalah mesin penggerak internal dan kompas moral yang memandu perjalanan seorang Muslim. Seringkali diterjemahkan secara simplistis sebagai "takut akan Tuhan", taqwa lebih akurat dipahami sebagai "kesadaran-Tuhan" (God-consciousness); sebuah kondisi kewaspadaan spiritual yang

protektif yang menjaga seseorang dari melakukan hal-hal yang dapat mendatangkan murka-Nya[760]. Secara metaforis, taqwa diibaratkan seperti seseorang yang berjalan di jalanan penuh duri; ia akan melangkah dengan sangat hati-hati, waspada, dan penuh perhitungan agar tidak terluka. Demikian pula, individu yang muttaqin (bertakwa) akan menavigasi kehidupannya dengan kehati-hatian agar tidak terjerumus dalam larangan Allah dan kelalaian dari perintah-Nya[761]. Al-Qur'an secara konsisten menyebut taqwa sebagai bekal terbaik bagi kehidupan (wa tazawwadu fa inna khairaz zadit taqwa) dan sebagai kriteria utama kemuliaan di sisi Allah[762].

Secara psikologis, taqwa berfungsi sebagai mekanisme regulasi diri (self-regulation) yang berakar pada keyakinan teologis. Ia memoderasi hasrat, mengendalikan emosi, dan mengarahkan pengambilan keputusan berdasarkan kerangka nilai Ilahi, bukan sekadar kalkulasi untung-rugi duniawi. Karakter yang dilandasi taqwa memiliki kepekaan nurani yang tajam dan kemampuan untuk membedakan antara yang hak dan yang batil (furqan), sebuah anugerah yang dijanjikan Allah bagi orang-orang bertakwa[763]. Taqwa bukanlah tentang isolasi diri dari dunia, melainkan tentang keterlibatan yang sadar dan bertanggung jawab dengan dunia. Ia adalah fondasi yang memungkinkan seseorang untuk memegang amanah dengan benar dan berusaha mencapai ihsan dengan tulus, karena setiap tindakan dimotivasi oleh kesadaran bahwa Allah Maha Mengetahui apa yang tersembunyi di dalam dada[764].

c. Sabar: Ketahanan Proaktif dalam Dinamika Kehidupan

Sabar (صبر) dalam terminologi Islam bukanlah sebuah kepasrahan yang pasif atau resignasi fatalistik, melainkan sebuah

bentuk ketahanan (resilience), ketekunan (perseverance), dan pengendalian diri (self-restraint) yang proaktif dan dinamis[765]. Ia merepresentasikan kekuatan internal untuk tetap teguh pada prinsip kebenaran di tengah berbagai bentuk ujian. Para ulama mengklasifikasikan sabar ke dalam tiga dimensi utama: (1) sabar dalam menjalankan ketaatan kepada Allah, yang membutuhkan konsistensi dan perjuangan melawan kemalasan; (2) sabar dalam menahan diri dari perbuatan maksiat, yang menuntut disiplin dan perlawanan terhadap godaan; dan (3) sabar dalam menghadapi musibah dan takdir yang tidak menyenangkan, yang memerlukan keyakinan dan penerimaan tanpa keluh kesah[766]. Al-Qur'an memposisikan sabar sebagai sifat esensial para nabi dan orang-orang saleh, serta menjanjikan pahala tanpa batas bagi mereka yang mampu mempraktikkannya[767].

Karakter yang ditempa oleh sabar adalah karakter yang memiliki stabilitas emosional dan kekuatan psikologis yang luar biasa. Ia tidak mudah goyah oleh kesulitan, juga tidak larut dalam kesedihan yang melumpuhkan. Sebaliknya, ia memandang ujian sebagai proses pemurnian (tazkiyah) dan elevasi spiritual dari Allah[768]. Sabar bekerja secara sinergis dengan taqwa; kesadaran akan kebijaksanaan Ilahi di balik setiap peristiwa menjadi bahan bakar bagi kemampuan untuk bersabar. Lebih jauh, sabar merupakan prasyarat mutlak untuk mencapai ihsan, karena jalan menuju kesempurnaan pastilah dipenuhi dengan berbagai rintangan yang hanya bisa diatasi dengan ketekunan yang tak kenal lelah. Dengan demikian, sabar adalah energi spiritual yang memungkinkan

seorang Muslim untuk terus bergerak maju dalam perjalanannya menuju Allah, mengubah setiap tantangan menjadi peluang untuk pertumbuhan karakter dan kedekatan dengan-Nya.

d. Syukur: Paradigma Transformatif dalam Memaknai Nikmat

Sebagai komplemen dari sabar, syukur (شكر) adalah paradigma atau cara pandang transformatif dalam merespons anugerah dan kenikmatan. Syukur melampaui ucapan lisan "terima kasih"; ia adalah sebuah keadaan eksistensial yang terdiri dari tiga komponen integral: (1) pengakuan dalam hati (al-i'tiraf bi an-ni'mah) bahwa setiap nikmat, sekecil apapun, berasal dari Allah; (2) ekspresi pujian dengan lisan (at-tahadduts biha), baik kepada Allah maupun kepada perantara nikmat tersebut; dan (3) penggunaan nikmat tersebut dalam ketaatan kepada Sang Pemberi Nikmat (al-'amal bi tha'atihi)[769]. Kegagalan dalam mengimplementasikan komponen ketiga ini akan menjadikan syukur tidak autentik. Sebagai contoh, syukur atas nikmat ilmu adalah dengan mengajarkannya, dan syukur atas nikmat harta adalah dengan menginfakkannya di jalan yang benar.

Secara teologis, syukur adalah esensi dari ibadah itu sendiri, karena ia mengakui posisi manusia sebagai hamba yang sepenuhnya bergantung pada kemurahan Tuhan. Al-Qur'an secara tegas menghubungkan syukur dengan penambahan nikmat: "Jika kamu bersyukur, pasti akan Aku tambah (nikmat-Ku) untukmu"[770]. Ayat ini tidak hanya menjanjikan penambahan kuantitatif, tetapi juga, dan yang lebih penting, penambahan kualitatif dalam bentuk keberkahan (barakah) dan rasa cukup (qana'ah)[771]. Karakter yang

terbangun di atas fondasi syukur adalah karakter yang optimis, positif, dan terhindar dari penyakit hati seperti iri, dengki, dan keluh kesah. Ia memiliki kemampuan untuk menemukan kebaikan dalam setiap situasi dan memfokuskan energinya pada apa yang dimiliki, bukan pada apa yang tidak dimiliki. Pada akhirnya, syukur menjadi sebuah hermeneutika eksistensial yang memungkinkan seseorang untuk membaca realitas melalui lensa anugerah Ilahi, menciptakan siklus kebaikan yang berkelanjutan di mana setiap nikmat menjadi sarana untuk semakin mendekatkan diri kepada Allah.

Ihsan sebagai Puncak Integritas Spiritual

Ihsan, sebagai konsep teo-etis dalam Islam, melampaui sekadar definisi harfiah "berbuat baik." Ia merepresentasikan sebuah horizon kesadaran transendental, suatu modus eksistensi di mana dikotomi antara yang-mengamati (observer) dan yang-diamati (observed) mulai luruh dalam keintiman spiritual. Diformulasikan secara definitif dalam Hadis Jibril sebagai "engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu,"[772] ihsan menawarkan dua tingkatan realisasi epistemologis: tingkatan musyahadah (penyaksian) dan muraqabah (pengawasan). Musyahadah adalah sebuah kondisi partisipasi aktif dalam Kehadiran Ilahi, sebuah pengalaman fenomenologis di mana kesadaran hamba terangkat untuk "menyaksikan" Realitas Absolut, sementara muraqabah adalah kesadaran pasif namun konstan bahwa eksistensi diri sepenuhnya berada dalam cakupan Ilmu dan

Penglihatan Tuhan. Keduanya, meskipun berbeda dalam intensitas, mengarah pada satu tujuan: peneguhan integritas spiritual, yaitu sebuah koherensi mutlak antara dimensi batin (al-bāṭin) dan manifestasi lahir (al-ẓāhir) seorang individu di hadapan Tuhan.

Dinamika psiko-spiritual ini secara fundamental mengubah matriks motivasi dalam setiap tindakan manusia. Pada level ihsan, tindakan tidak lagi dimotivasi oleh harapan akan pahala surgawi atau ketakutan akan siksa neraka secara primer, melainkan oleh dorongan cinta (mahabbah) dan kerinduan (syawq) untuk merefleksikan kesempurnaan (itqān) yang dicintai oleh Sang Pencipta, sebagaimana dinyatakan dalam Al-Quran: *"...dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik (al-muḥsinīn)*"[773]. Kondisi ini secara efektif membongkar akar dari riya' (pamer) dan dualisme intensionalitas, karena satu-satunya audiens yang relevan adalah Allah. Integritas spiritual yang lahir dari ihsan bukanlah sekadar konsistensi etis yang statis, melainkan sebuah proses penyempurnaan diri yang dinamis dan berkelanjutan (tazkiyat al-nafs). Ia adalah proses internalisasi pengawasan Ilahi hingga menjadi "mata hati" (baṣīrah) yang memandu setiap pilihan, keputusan, dan perbuatan, menjadikan seluruh hidup sebagai sebuah liturgi kosmik yang dipersembahkan kepada Tuhan[774].

Implikasinya tidak berhenti pada ranah kesalehan individual, tetapi meluas secara radikal ke dalam arena sosial-etis. Seorang muhsin (pelaku ihsan) memandang interaksi sosial sebagai perpanjangan dari ibadah ritualnya. Keadilan ('adl) yang ia tegakkan

bukanlah sekadar ketaatan pada hukum positif, melainkan sebuah manifestasi dari atribut Ilahi Al-'Adl (Yang Maha Adil) yang ia saksikan dalam kesadarannya. Keadilan tersebut menjadi sebuah imperatif ontologis untuk mengembalikan segala sesuatu pada tempatnya yang semestinya sebagai cerminan dari keteraturan kosmik Tuhan[775]. Demikian pula, kasih sayang (rahmah) tidak lagi bersifat sentimental atau kondisional, melainkan menjadi partisipasi aktif dalam sifat Ar-Rahman Tuhan, yang rahmat-Nya meliputi segala sesuatu. Pelayanan kepada sesama terutama kepada yang lemah, termarjinalkan, dan menderita bertransformasi dari sekadar filantropi menjadi sebuah tindakan teomorfis: sebuah upaya untuk meneladani perbuatan Tuhan dalam skala kemanusiaan[776]. Pelayanan tanpa syarat menjadi ekspresi paling otentik dari kesadaran bahwa melayani ciptaan adalah bentuk paling nyata dari pengabdian kepada Sang Pencipta.

Ihsan merupakan sintesis puncak yang mengintegrasikan teologi, spiritualitas, dan etika dalam satu kesatuan yang holistik dan tak terpisahkan. Ia adalah prinsip generatif yang memberi jiwa pada raga syariat dan akidah, mengubah kepatuhan (islam) dan keyakinan (iman) menjadi sebuah kesaksian eksistensial yang hidup dan indah. Dalam kerangka ini, integritas spiritual bukan lagi sekadar ketiadaan hipokrisi, melainkan sebuah kehadiran kesadaran Ilahi yang konstan dan meresap dalam setiap tarikan napas dan denyut nadi. Puncak pencapaian manusia, dalam perspektif ini, adalah menjadi 'abd muḥsin seorang hamba yang melalui kesempurnaan pengabdiannya, menjadi cermin yang

bening bagi manifestasi Keindahan (Jamāl) dan Keagungan (Jalāl) Tuhan di muka bumi, merealisasikan potensinya sebagai khalīfah dalam arti yang paling luhur dan komprehensif[777].

Taqwa dan Amanah sebagai Nilai Etis dalam Kehidupan Sosial

Kehidupan sosial manusia, dengan segala kompleksitas relasi dan interdependensinya, memerlukan fondasi etika yang kokoh untuk menjamin keberlangsungan, keadilan, dan harmoni. Dalam diskursus filsafat moral Islam, dua konsep yang menawarkan fondasi demikian adalah taqwa dan amanah. Taqwa, yang sering direduksi menjadi sekadar "takut kepada Allah," pada hakikatnya merepresentasikan sebuah kesadaran moral-transendental yang mendalam dan paripurna[778]. Ia adalah prinsip pengatur internal (internal gyroscope) yang memandu individu untuk senantiasa berupaya menyesuaikan kehendak subjektifnya dengan kehendak Ilahiyah yang objektif, bukan hanya dalam ruang privat ibadah mahdhah, melainkan terlebih dalam setiap interaksi sosial[779]. Konsep ini, sebagaimana terungkap dalam QS. Al-Hujurat ayat 13, menjadi landasan ontologis bagi relasi horizontal antarmanusia, di mana kemuliaan seseorang ditentukan oleh tingkat ketakwaannya, bukan oleh atribut primordial seperti suku atau bangsa[780]. Kesadaran ini melahirkan sebuah otokrasi moral di mana pengawasan eksternal digantikan oleh pengawasan diri yang konstan, sehingga melampaui kepatuhan yang bersifat legalistik-formal menuju keikhlasan yang bersifat substantif-filosofis. Di sisi lain, amanah beroperasi sebagai prinsip tanggung jawab eksternal

yang melekat pada setiap peran dan status sosial yang diemban oleh individu. Secara etimologis, amanah berakar pada kata amn (keamanan) dan aman (kepercayaan), yang meniscayakan terciptanya sebuah lingkaran virtous: kepercayaan diberikan, lalu dijawab dengan tanggung jawab, yang pada akhirnya melahirkan rasa aman[781]. Dalam kerangka teologis, amanah dipahami sebagai suatu "titipan" atau "mandat" dari Allah, seperti termaktub dalam QS. Al-Ahzab ayat 72, yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung, namun hanya manusia yang berani menerimanya[782]. Penerimaan ini menjadikan setiap manusia sebagai khalifah (wakil) di muka bumi, yang secara inherent dibebani tanggung jawab moral untuk memakmurkan dan menegakkan keadilan. Pada tingkat sosiologis yang lebih mikro, amanah termanifestasi dalam integritas profesional seorang pegawai, dalam keadilan seorang pemimpin, dalam kasih sayang dan pendidikan yang ditunaikan oleh orang tua, serta dalam kesetiaan seorang anggota masyarakat kepada norma-norma kolektif yang telah disepakati[783]. Dengan demikian, amanah adalah aktualisasi konkret dari taqwa dalam ranah praksis sosial; ia adalah etika yang diterapkan (applied ethics).

Konvergensi antara taqwa sebagai kesadaran moral internal dan amanah sebagai tanggung jawab moral eksternal melahirkan sebuah konstruk etika sosial Islam yang unggul dan komprehensif. Individu yang bertakwa tidak akan mungkin mengkhianati amanah, karena pengkhianatan tersebut merupakan pelanggaran terhadap kesadarannya sendiri akan kehadiran dan pengawasan Allah (muraqabah). Sebaliknya, pemenuhan amanah dengan sempurna

adalah bukti nyata dan indikator validitas ketakwaan seseorang. Nabi Muhammad SAW dalam sebuah hadis menegaskan hubungan simbiotik ini: “Tidak beriman seorang yang tidak amanah, dan tidak beragama seorang yang tidak menepati janji”[784]. Gabungan ini melahirkan sosok pribadi yang adil (‘adl), karena taqwanya mencegahnya dari berbuat zalim, dan amanahnya memaksanya untuk menegakkan hak setiap pihak. Ia juga menjadi pribadi yang dapat dipercaya (trustworthy) dan profesional, karena ia memandang setiap tugas bukan sebagai beban duniawi semata, melainkan sebagai bagian dari ibadah dan pertanggungjawaban akhirat di hadapan Allah SWT[785]. Dalam konteks masyarakat modern yang sering diwarnai oleh krisis kepercayaan (trust deficit) dan deprofessionalisasi, internalisasi nilai taqwa dan amanah ini menawarkan solusi etis yang bersumber dari spiritualitas-transendental, yang mampu membangun tata sosial yang lebih kohesif, etis, dan berkelanjutan.

.

Sabar dan Syukur sebagai Respon terhadap Qadar Rububiyah

Dalam diskursus teologi Islam, interaksi antara hamba (‘abd) dan Tuhannya (Rabb) mencapai salah satu titik paling krusial dalam ranah qadar, atau ketetapan ilahi. Secara spesifik, Qadar Rububiyah merujuk pada manifestasi ontologis dari sifat Rububiyah Allah sifat-Nya sebagai Pencipta, Pemelihara, Pengatur, dan Penguasa absolut alam semesta yang terejawantah dalam setiap peristiwa, baik yang tampak sebagai nikmat maupun musibah dalam persepsi manusia[786]. Respon manusia terhadap realitas qadar ini bukan sekadar reaksi emosional, melainkan sebuah sikap epistemologis

dan spiritual yang terstruktur yang menentukan kualitas penghambaannya. Dalam kerangka ini, sabar (al-ṣabr) dan syukur (al-syukr) tampil bukan sebagai dua kutub yang terpisah, melainkan sebagai dua pilar komplementer yang membentuk satu bangunan respons yang utuh dan koheren. Keduanya merupakan konstruk teo-psikologis yang canggih untuk mengelola realitas, menerjemahkan takdir menjadi sebuah kurikulum pedagogis ilahi yang bertujuan untuk elevasi spiritual hamba[787].

Sabar, dalam analisis yang lebih mendalam, melampaui makna leksikalnya sebagai "menahan diri" atau "bertahan". Ia merupakan sebuah fortitudo spiritualis atau ketahanan spiritual yang aktif, lahir dari keyakinan (yaqīn) yang mendalam terhadap tiga premis fundamental: bahwa setiap ujian berasal dari Allah, bahwa Allah tidak membebani jiwa di luar kesanggupannya, dan bahwa di balik setiap kesulitan terkandung hikmah dan kebaikan yang transendental[788]. Sebagaimana firman Allah dalam Al-Qur'an, orang-orang yang sabar adalah mereka yang ketika ditimpa musibah, mereka berkata, "Sesungguhnya kami milik Allah dan kepada-Nya-lah kami kembali" (QS. Al-Baqarah[789]: 156). Pernyataan ini bukanlah sebuah proklamasi kepasrahan yang pasif, melainkan sebuah realokasi kepemilikan diri dari ego menuju Tuhan, sebuah pengakuan ontologis yang menempatkan peristiwa dalam matriks kebijaksanaan ilahi yang lebih besar[790]. Dengan demikian, sabar berfungsi sebagai mekanisme kognitif untuk membingkai ulang (cognitive reframing) penderitaan dari sebuah tragedi yang absurd menjadi sebuah proses purifikasi (tazkiyah) dan elevasi (tarbiyah),

mencegah jiwa dari kejatuhan ke dalam jurang keputusasaan (al-ya's) atau pemberontakan teologis (i'tirāḍ)[791].

Di sisi spektrum yang berlawanan, syukur merupakan respons aktif terhadap manifestasi qadar dalam bentuk nikmat dan kemudahan. Jauh melampaui ucapan verbal (ḥamdalah), syukur merupakan sebuah paradigma holistik yang, menurut para teolog klasik seperti Al-Ghazali, mencakup tiga dimensi: pengakuan hati (al-i'tirāf bi al-qalb) akan sumber nikmat, penuturan dengan lisan (al-tahadduts bi al-lisān) sebagai bentuk syiar, dan yang terpenting, pemanfaatan nikmat tersebut melalui perbuatan (al-'amal bi al-jawāriḥ) sesuai dengan kehendak Sang Pemberi Nikmat[792]. Dimensi ketiga inilah yang mentransformasikan syukur dari sekadar sentimen menjadi sebuah imperatif deontologis. Syukur menjadi sebuah etos produktivitas dan responsibilitas, di mana setiap anugerah baik itu ilmu, harta, maupun kekuasaan dipandang sebagai amanah yang menuntut pengelolaan yang optimal dan adil. Janji Allah, "Jika kamu bersyukur, pasti akan Aku tambah (nikmat-Ku) untukmu" (QS. Ibrahim[14]: 7), secara teologis dapat diinterpretasikan bukan hanya sebagai ganjaran eskatologis, tetapi juga sebagai hukum kausalitas spiritual-sosial di dunia: pengelolaan nikmat yang benar akan secara inheren membuka pintu bagi nikmat yang lebih besar[793].

Puncak pemahaman terhadap dialektika ini tercermin dalam sinergi antara sabar dan syukur, yang digambarkan secara elok dalam sebuah hadis Nabi Muhammad : "Sungguh menakjubkan urusan seorang mukmin, sesungguhnya semua urusannya adalah

baik. Jika ia mendapatkan kelapangan, ia bersyukur, maka itu baik baginya. Dan jika ia ditimpa kesempitan, ia bersabar, maka itu baik baginya"[794]. Hadis ini mempostulatkan bahwa bagi seorang mukmin yang sadar, tidak ada kondisi eksistensial yang secara inheren "buruk". Setiap keadaan adalah medium untuk ibadah: kelapangan menjadi panggung untuk syukur, dan kesempitan menjadi arena untuk sabar. Dengan demikian, sabar dan syukur tidak lagi dilihat sebagai respons situasional yang terpisah, melainkan sebagai dua mode operasional dari satu keadaan spiritual yang konstan, yaitu ridha (kerelaan) terhadap ketetapan Allah. Keduanya menjaga equilibrium spiritual (tawāzun) seorang hamba, di mana sabar melindunginya dari kerapuhan saat diuji, sementara syukur melindunginya dari kelalaian dan arogansi saat dianugerahi[795]. Pada akhirnya, integrasi sabar dan syukur sebagai respons terhadap Qadar Rububiyah merupakan manifestasi tertinggi dari ‘ubudiyyah (penghambaan), yang mengubah keseluruhan bentangan kehidupan manusia menjadi sebuah dialog tanpa henti dengan Tuhannya, sebuah perjalanan yang setiap langkahnya, baik di tanjakan maupun turunan, adalah sebuah bentuk ibadah yang bermakna[796].

Aksiologi Tasawuf: Zuhud, Mahabbah, Tawakal, Ridha

Nilai Zuhud sebagai Kebebasan dari Dunia

Tasawuf sebagai dimensi batin dalam Islam berperan penting dalam pembentukan karakter spiritual. Nilai-nilai tasawuf mengajarkan kebebasan dari kecintaan duniawi, keikhlasan dalam

mencintai Allah, dan ketenangan dalam menghadapi dinamika hidup. Rangkaian nilai aksiologis ini zuhud, mahabbah, tawakal, dan ridha bukanlah entitas yang terpisah, melainkan sebuah kontinum psikospiritual yang saling mengandaikan dan membangun. Ia merepresentasikan sebuah lintasan transformatif, dari pembebasan diri (takhalli), pengisian diri dengan sifat ilahiah (tahalli), hingga penyingkapan hakikat (tajalli).

a. Nilai Zuhud sebagai Kebebasan dari Dunia

Zuhud bukan berarti meninggalkan dunia, tetapi melepaskan ketergantungan hati terhadapnya. Seorang yang zuhud tidak diperbudak oleh harta, jabatan, atau popularitas, melainkan menjadikan semua itu sarana untuk mendekat kepada Allah. Zuhud menanamkan sikap hidup sederhana, jujur, dan tidak tamak. Secara lebih mendalam, zuhud merupakan sebuah transformasi ontologis dalam memandang realitas. Dunia material (al-dunya) tidak lagi dilihat sebagai tujuan akhir (ghayah), melainkan sebagai jembatan (qantharah) atau ladang untuk akhirat (mazra'at al-akhirah). Reorientasi epistemik ini menggeser fokus kesadaran dari kepemilikan (having) menuju keberadaan (being), sebuah pembebasan dari apa yang oleh para sufi disebut sebagai "penjara eksistensial" yang diciptakan oleh hasrat duniawi[797].

Praktik zuhud, sebagaimana dirumuskan oleh Imam al-Ghazali, melibatkan tiga tingkatan: meninggalkan apa yang haram (zuhud orang awam), menjauhi hal-hal yang berlebihan meskipun halal (zuhud kaum khawwas), dan puncaknya adalah mengosongkan hati dari segala sesuatu selain Allah (zuhud khawwas al-khawwas)[798].

Dalam tataran ini, zuhud bukan lagi sekadar asketisme fisik, melainkan sebuah asketisme mental dan spiritual yang canggih. Ia berfungsi sebagai prasyarat fundamental bagi maqam spiritual selanjutnya, karena hati yang masih terbelenggu oleh dunia tidak akan memiliki ruang yang cukup untuk menampung cinta ilahi (mahabbah) secara murni.

b. Mahabbah sebagai Puncak Orientasi Spiritual

Jika zuhud adalah proses evakuasi hati dari cinta kepada selain-Nya, maka mahabbah (cinta ilahi) adalah pengisian ruang yang telah kosong itu dengan esensi tertinggi. Mahabbah menjadi puncak teleologis dari perjalanan seorang salik, di mana seluruh tindakan, pemikiran, dan perasaan terorientasi hanya kepada Sang Kekasih, Allah SWT. Cinta ini melampaui logika transaksional mencintai karena mengharap surga atau takut neraka menuju sebuah relasi cinta yang murni dan tanpa pamrih. Fenomena ini terartikulasi secara paripurna dalam ungkapan masyhur dari Rabi'ah al-Adawiyah, yang membedakan antara cinta karena "keberuntungan diri" dan cinta karena "Dia layak dicintai"[799].

Mahabbah mentransformasi seluruh persepsi seorang hamba terhadap eksistensi. Penderitaan tidak lagi dilihat sebagai hukuman, melainkan sebagai ujian cinta dari Sang Kekasih. Kenikmatan bukan lagi tujuan, melainkan anugerah yang menambah rasa syukur dan cinta kepada-Nya. Al-Qur'an sendiri mengisyaratkan hubungan resiprokal ini dalam firman-Nya, "...Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya..." (QS. Al-Ma'idah[800]: 54)[801]. Mahabbah dengan demikian menjadi daya penggerak utama yang memberikan

energi tak terbatas bagi seorang hamba untuk menempuh berbagai kesulitan dalam perjalanan spiritual, mengubah kepatuhan syariat dari beban kewajiban menjadi ekspresi kerinduan yang membahagiakan.

c. Tawakal sebagai Manifestasi Kepercayaan Aktif

Dari rahim mahabbah, lahirlah tawakal penyerahan diri dan kepercayaan total kepada Allah. Tawakal bukanlah sikap fatalisme pasif (tawākul) yang menafikan usaha (ikhtiar), melainkan sebuah sintesis dialektis antara ikhtiar insani dan takdir ilahi. Seorang yang bertawakal secara otentik akan mengerahkan seluruh potensi terbaiknya dalam berusaha, sebagaimana diisyaratkan dalam sabda Nabi Muhammad SAW untuk 'mengikat unta terlebih dahulu, baru kemudian bertawakal'[802]. Namun, setelah ikhtiar maksimal dilakukan, hatinya bersandar sepenuhnya pada kebijaksanaan dan ketetapan Allah, melepaskan segala kecemasan terhadap hasil akhir.

Secara psikologis, tawakal berfungsi sebagai mekanisme koping spiritual yang superior. Ia membebaskan individu dari beban mental yang diakibatkan oleh ketidakpastian masa depan dan keterbatasan kontrol manusia atas variabel kehidupan. Dengan meyakini bahwa segala urusan berada dalam genggaman Tuhan Yang Maha Pengasih dan Maha Bijaksana, seorang hamba mencapai ketenangan batin (sakinah) yang mendalam, bahkan di tengah badai kehidupan[803]. Kepercayaan ini bukanlah keyakinan buta, melainkan hasil logis dari ma'rifah (mengenal Allah) dan mahabbah (mencintai-Nya); seseorang hanya bisa benar-benar percaya kepada Zat yang ia kenal dan cintai secara mendalam.

d. Ridha sebagai Muara Ketenangan Jiwa

Puncak dari kontinum zuhud, mahabbah, dan tawakal adalah ridha, yakni sebuah kondisi ekuilibrium psikospiritual di mana jiwa merasa lapang dan puas menerima segala ketetapan (qada') Allah, baik yang tampak menyenangkan maupun yang menyakitkan. Ridha bukanlah mati rasa atau ketidakpedulian terhadap penderitaan, melainkan sebuah penerimaan transformatif yang dilandasi oleh keyakinan bahwa di balik setiap peristiwa tersimpan hikmah dan kasih sayang ilahi yang tak terbatas. Pada maqam ini, dualitas antara "baik" dan "buruk" dalam perspektif manusiawi menjadi relatif, karena yang absolut adalah kebaikan dan keadilan Tuhan[804].

Seorang yang telah mencapai maqam ridha tidak lagi mengeluh atau memberontak terhadap takdir. Hatinya telah menjadi cermin yang memantulkan kehendak Tuhan tanpa distorsi ego. Ia menemukan keindahan dalam ujian, sebagaimana ia menemukan rasa syukur dalam nikmat. Ini adalah manifestasi tertinggi dari penghambaan ('ubudiyyah), di mana kehendak hamba telah lebur dalam kehendak Tuhannya. Dengan demikian, lingkaran aksiologis tasawuf ini mencapai kesempurnaannya: dimulai dari pengosongan diri dari dunia (zuhud), diisi dengan cinta ilahi (mahabbah), diekspresikan melalui kepercayaan aktif (tawakal), dan bermuara pada samudra ketenangan dan kepasrahan total (ridha)[805].

4.2.2 Mahabbah kepada Allah sebagai Motivasi Karakter Ilahiyah

Dalam diskursus etika dan spiritualitas Islam, mahabbah (cinta ilahi) tidak dapat direduksi menjadi sekadar afeksi emosional, melainkan harus dipahami sebagai sebuah paradigma motivasional

fundamental yang merekonstruksi seluruh arsitektur kesadaran dan tindakan manusia. Mahabbah berfungsi sebagai daya penggerak (Ar. dāfi‘) yang bersifat aetiologis, yakni menjadi sebab primer bagi pembentukan "Karakter Ilahiyah" (al-akhlāq al-ilāhiyyah). Karakter ini merupakan manifestasi dari proses takhalluq bi akhlāqillāh, sebuah upaya ontologis untuk menginternalisasi dan meneladani sifat-sifat Tuhan yang terpuji sejauh kapasitas kemanusiaan memungkinkan. Ketika mahabbah menjadi pusat gravitasi eksistensi seorang individu, maka orientasi hidupnya bergeser dari model transaksional beramal demi ganjaran surga atau karena takut siksa neraka menuju model relasional-transformatif, di mana setiap perbuatan menjadi ekspresi kerinduan dan pengabdian tulus kepada Sang Kekasih (Allah SWT). Transformasi ini melahirkan sebuah kesalehan yang otentik, di mana tindakan etis tidak lagi menjadi beban kewajiban, melainkan sebuah kebutuhan jiwa yang mendesak.

Fondasi teologis dari mahabbah sebagai motivator utama tertuang secara eksplisit dalam Al-Qur'an, yang menyatakan bahwa Allah akan mendatangkan suatu kaum yang "Dia mencintai mereka dan merekapun mencintai-Nya" (QS. Al-Ma'idah: 54)[806]. Ayat ini mengisyaratkan adanya hubungan cinta timbal balik (reciprocal love) yang menjadi prasyarat bagi terbentuknya karakter unggul: lemah lembut terhadap sesama mukmin, bersikap keras terhadap orang-orang kafir, berjihad di jalan Allah, dan tidak takut celaan. Al-Ghazali dalam magnum opusnya, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, membedah secara sistematis dinamika psikologis cinta ini. Menurutnya, cinta

kepada Allah mencapai puncaknya ketika seseorang mencintai-Nya bukan lagi karena nikmat-Nya semata (sebuah bentuk cinta yang masih berpusat pada diri sendiri), melainkan karena Keindahan dan Kesempurnaan Zat-Nya (al-Jamāl wa al-Kamāl)[807]. Pada level ini, Sang Pecinta (al-muḥibb) tidak lagi melihat perbuatannya sebagai "investasi" amal, melainkan sebagai sebuah persembahan cinta. Konsekuensinya, motivasi yang lahir dari mahabbah bersifat intrinsik, murni, dan membebaskan individu dari belenggu egoisme spiritual.

Manifestasi pertama dan paling fundamental dari karakter yang berlandaskan mahabbah adalah ketulusan radikal, atau ikhlāṣ. Ikhlāṣ dalam perspektif ini melampaui definisi standar sebagai "membersihkan niat dari selain Allah". Ia menjadi sebuah kondisi eksistensial di mana eksistensi Sang Kekasih begitu mendominasi kesadaran, sehingga tidak ada lagi ruang bagi "yang lain" untuk menjadi tujuan atau audiens bagi perbuatan seseorang. Setiap tindakan, mulai dari ibadah ritual hingga interaksi sosial, secara otomatis terkalibrasi hanya untuk mencari keridhaan-Nya (riḍwān Allāh). Hal ini sejalan dengan esensi hadis fundamental mengenai niat, di mana nilai sebuah perbuatan ditentukan semata-mata oleh intensi yang mendasarinya, dan setiap orang akan mendapatkan apa yang ia niatkan[808]. Dalam konteks mahabbah, niat tersebut secara konsisten tertuju kepada Allah, menjadikan keseluruhan hidup sebagai sebuah ibadah yang koheren dan terintegrasi. Tindakan lahiriah menjadi cermin dari kondisi batin yang senantiasa terkoneksi dengan Sumber Cinta itu sendiri. Selanjutnya, mahabbah kepada Sang Pencipta secara niscaya akan bertransformasi menjadi

kasih sayang universal (raḥmah) kepada ciptaan-Nya. Logikanya sederhana namun mendalam: mencintai seorang seniman berarti turut menghargai dan merawat karya-karyanya. Demikian pula, cinta sejati kepada Allah akan termanifestasi dalam bentuk welas asih kepada seluruh makhluk, yang merupakan teofani atau penampakan dari sifat-sifat-Nya. Karakter Ilahiyah yang terbentuk adalah karakter yang merefleksikan sifat Ar-Raḥmān (Maha Pengasih) dan Ar-Raḥīm (Maha Penyayang) milik Allah. Kasih sayang ini bukan sekadar simpati pasif, melainkan empati aktif yang mendorong tindakan nyata untuk meringankan penderitaan, menebarkan kebaikan, dan menjaga keharmonisan ekosistem. Sabda Nabi Muhammad SAW menegaskan hubungan kausalitas ini: "Orang-orang yang penyayang akan disayangi oleh Ar-Raḥmān. Sayangilah siapa yang ada di bumi, niscaya kalian akan disayangi oleh siapa yang ada di langit"[809]. Dengan demikian, mahabbah menjadi katalisator bagi etika sosial yang inklusif dan humanis.

Puncak dari karakter yang dimotivasi oleh mahabbah adalah kapasitas untuk melakukan pengorbanan tertinggi (al-īthār). Īthār adalah altruisme dalam bentuknya yang paling murni, yakni mendahulukan kepentingan orang lain di atas kepentingan diri sendiri, bahkan ketika diri sendiri berada dalam kesulitan. Al-Qur'an mengabadikan sikap ini pada kaum Ansar Madinah yang "mengutamakan (orang-orang Muhajirin) atas diri mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesusahan" (QS. Al-Hashr: 9)[810]. Motivasi di balik tindakan heroik semacam ini bukanlah kalkulus rasional untung-rugi, melainkan dorongan cinta yang meluap. Bagi Sang Pecinta, mengorbankan harta, waktu, kenyamanan, bahkan nyawa

demi apa yang dicintai oleh Sang Kekasih bukanlah sebuah kehilangan, melainkan sebuah pencapaian spiritual tertinggi. Pengorbanan menjadi bukti terkuat dari kebenaran cinta, melarutkan ego (fanā' al-nafs) dalam kehendak Ilahi. Dalam matriks motivasional ini, pengorbanan tidak lagi dilihat sebagai beban, tetapi sebagai sebuah privilese dan kehormatan dalam perjalanan menuju penyatuan dengan Yang Dicintai[811].

Mahabbah kepada Allah bukanlah sekadar suplemen emosional dalam praktik keagamaan, melainkan fondasi aksiologis yang mentransformasi secara radikal basis motivasi seorang individu. Ia menggeser paradigma dari ketaatan yang didasari oleh rasa takut dan harap (khauf wa rajā') menuju pengabdian yang digerakkan oleh cinta dan kerinduan (shawq). Karakter Ilahiyah yang lahir dari matriks mahabbah ini secara inheren akan memancarkan ketulusan (ikhlāṣ) yang memurnikan niat, kasih sayang (raḥmah) yang merangkul semesta, dan pengorbanan (īthār) yang menafikan ego. Inilah sesungguhnya tujuan akhir pendidikan karakter dalam Islam: membentuk insan kamil yang tindakannya di dunia bukan lagi merupakan cerminan dari egonya, melainkan gema dari cinta abadinya kepada Tuhan[812]. Karakter yang demikian menjadi agen rahmat bagi seluruh alam (raḥmatan lil 'ālamīn), merealisasikan potensi penuh kekhalifahannya di muka bumi[813].

4.2.3 Tawakal dan Ridha dalam Menghadapi Dinamika Kehidupan

Dalam kerangka psikospiritual Islam, tawakal dan ridha merupakan dua konstruk fundamental yang berfungsi sebagai poros bagi stabilitas afektif dan resiliensi individu dalam menghadapi

volatilitas eksistensial. Alih-alih merepresentasikan suatu bentuk pasrah yang fatalistik, kedua konsep ini justru menawarkan suatu paradigma dinamis yang mengintegrasikan agensi manusia (human agency) dengan pengakuan terhadap kedaulatan ilahiah (divine sovereignty). Tawakal, yang secara etimologis berakar pada ide tentang "perwakilan" atau "penyerahan mandat" (wakala), secara terminologis dimaknai sebagai suatu proses kognitif-behavioral di mana seorang individu mengerahkan seluruh kapasitas intelektual, emosional, dan fisiknya (ikhtiar maksimal) untuk mencapai suatu tujuan, yang kemudian diikuti dengan penyerahan hasil akhir secara total kepada kebijaksanaan dan kekuasaan absolut Allah SWT[814]. Proses dualistik ini aksi proaktif yang dilanjutkan dengan penyerahan diri secara sadar menciptakan sebuah ruang psikologis yang membebaskan individu dari kecemasan (anxiety) terhadap hasil yang tidak pasti dan dari beban psikologis yang berlebihan.

Secara lebih mendalam, tawakal beroperasi sebagai mekanisme koping yang canggih dengan memodulasi lokus kendali (locus of control). Fase ikhtiar menegaskan pentingnya lokus kendali internal, di mana individu mengakui tanggung jawab dan kemampuannya untuk mempengaruhi realitas melalui usaha yang sungguh-sungguh, sejalan dengan prinsip kausalitas yang berlaku di alam semesta (sunnatullah). Namun, setelah batas agensi manusia tercapai, terjadi pergeseran paradigmatik ke lokus kendali eksternal yang bersifat teistik. Individu secara sadar memindahkan kendali atas hasil akhir kepada entitas yang diyakini Maha Tahu dan Maha Penyayang. Pergeseran ini bukanlah manifestasi dari

ketidakberdayaan, melainkan sebuah manuver spiritual yang strategis untuk menjaga kesehatan mental. Dengan demikian, individu tetap termotivasi untuk bertindak secara optimal tanpa terjerat dalam delusi kontrol absolut atas segala sesuatu, sebuah keyakinan yang sering kali menjadi sumber stres dan frustrasi[815]. Orientasi ini secara implisit terkandung dalam preseden profetik, seperti hadis tentang anjuran untuk "mengikat unta" sebelum bertawakal, yang menggarisbawahi non-negosiabilitas ikhtiar sebagai anteseden dari tawakal sejati[816].

Jika tawakal adalah proses anteseden yang berfokus pada pra-kejadian dan prosesnya, maka ridha adalah respons afektif dan kognitif yang menjadi konsekuensinya, terutama setelah hasil dari suatu peristiwa termanifestasi. Ridha, yang berarti kerelaan atau kepuasan hati, merupakan tingkatan tertinggi dari penerimaan (acceptance) terhadap ketetapan (qadar) Allah. Ini bukanlah penerimaan yang pasif atau apatis, melainkan sebuah bentuk restrukturisasi kognitif (cognitive reappraisal) yang aktif, di mana individu secara sadar memilih untuk memaknai setiap peristiwa baik yang secara superfisial tampak positif maupun negatif sebagai bagian dari sebuah desain ilahiah yang lebih besar dan penuh hikmah[817]. Ridha memungkinkan individu untuk mengatasi disonansi kognitif antara harapan dan realitas dengan cara membingkai ulang (reframing) pengalaman tersebut dalam narasi teologis yang koheren. Dengan demikian, penderitaan tidak lagi dilihat sebagai hukuman yang arbitrer, melainkan sebagai media untuk pemurnian spiritual, penguatan karakter, atau pintu menuju

kebaikan lain yang belum tersingkap. Sinergi dialektis antara tawakal dan ridha membentuk sebuah siklus psikospiritual yang utuh dan berkesinambungan. Tawakal melindungi jiwa dari kelumpuhan akibat kekhawatiran di masa depan, sementara ridha menyembuhkan jiwa dari luka kekecewaan di masa lalu dan ketidakpuasan di masa kini. Keduanya beresonansi secara mendalam dengan konsep sakinah (ketenangan jiwa) yang dijanjikan dalam Al-Qur'an[818]. Kombinasi ini melahirkan kondisi stabilitas emosional yang luar biasa, memungkinkan seseorang untuk menavigasi turbulensi kehidupan dengan ketegaran (fortitude) dan optimisme yang rasional. Individu yang menginternalisasi nilai-nilai ini tidak akan mudah terperosok ke dalam keputusasaan saat gagal, juga tidak akan terbuai oleh euforia dan keangkuhan saat berhasil. Hidupnya ditandai oleh keseimbangan (mizan) yang elegan, di mana setiap kondisi, entah itu kelapangan atau kesempitan, diterima sebagai ladang untuk menumbuhkan kedekatan dengan Sang Pencipta dan merealisasikan potensi kemanusiaan tertinggi[819].

Dari perspektif neuro-psikologis, praktik tawakal dan ridha dapat dihipotesiskan berkorelasi dengan penurunan aktivitas di amigdala, pusat pemrosesan rasa takut dan kecemasan di otak, serta peningkatan kontrol eksekutif dari korteks prefrontal. Proses penyerahan diri dan pembingkaian ulang secara kognitif ini berpotensi memodulasi respons stres, mengurangi produksi kortisol, dan meningkatkan kesejahteraan subjektif (subjective well-being). Lebih jauh lagi, kerangka ini tidak hanya berfungsi sebagai

mekanisme pertahanan psikologis, tetapi juga sebagai katalisator bagi pertumbuhan pasca-trauma (post-traumatic growth). Dalam menghadapi tragedi atau kesulitan besar, paradigma tawakal-ridha menyediakan sebuah narasi transenden yang memungkinkan individu untuk menemukan makna, tujuan, dan bahkan berkah di tengah penderitaan. Dengan demikian, tawakal dan ridha bukanlah sekadar doktrin teologis yang pasif, melainkan sebuah teknologi spiritual yang aktif dan transformatif, yang membekali manusia dengan perangkat untuk tidak hanya bertahan (survive) dalam dinamika kehidupan, tetapi juga untuk berkembang (thrive) di dalamnya[820].

Tasawuf sebagai Jalan Pengaktualan Nilai-Nilai Rububiyah

Paradigma yang kerap mendikotomikan tasawuf sebagai disiplin esoteris yang bersifat introver dan terisolasi dari dinamika sosial perlu ditinjau secara kritis. Persepsi ini, yang mengidentikkan jalan sufi semata-mata dengan retret spiritual (khalwah) dan penolakan duniawi (zuhd), mengabaikan dimensi fundamentalnya sebagai jalan pengaktualan nilai-nilai Rububiyah. Tasawuf, dalam esensinya, bukanlah pelarian dari realitas, melainkan sebuah metodologi transformatif yang bertujuan mengintegrasikan yang transenden ke dalam yang imanen, menjadikan seorang hamba ('abd) sebagai cermin bagi sifat-sifat Tuhan (Rabb) di muka bumi. Jalan sufistik, dengan demikian, merepresentasikan sebuah proses alkimia spiritual yang puncaknya bukan hanya kesalehan individual, melainkan manifestasi aktif dari atribut pemeliharaan (tarbiyah),

kasih sayang (rahmah), dan keadilan ('adl) yakni esensi dari Rububiyah Allah sebagai Rabb al-'Alamin, Tuhan Semesta Alam[821]. Pengaktualan ini mentransformasikan kesadaran teologis menjadi imperatif etis yang berimplikasi langsung pada tatanan sosio-historis.

Fondasi metafisik dari proses ini terletak pada konsep pemurnian hati (tazkiyat al-nafs). Para sufi klasik, seperti al-Ghazali, menganalogikan hati manusia (qalb) laksana cermin yang berpotensi memantulkan Cahaya Ilahi[822]. Dosa, keegoisan, dan keterikatan duniawi diibaratkan sebagai karat yang menutupi permukaan cermin tersebut, menghalanginya dari merefleksikan Realitas Sejati. Praktik spiritual dalam tasawuf seperti zikir, kontemplasi (muraqabah), dan disiplin diri (mujahadah) berfungsi sebagai proses memoles cermin hati tersebut. Ketika karat ego telah terkikis, cermin itu mulai memantulkan Sifat-Sifat Ilahi (Asma' wa Sifat). Seorang salik (penempuh jalan spiritual) tidak menjadi Tuhan, namun ia menjadi lokus manifestasi (mazhar) atau teofani (tajalli) bagi Nama-Nama Indah-Nya di alam ciptaan, sebagaimana diartikulasikan secara mendalam oleh Ibn 'Arabi[823]. Dengan demikian, ketika seorang sufi merasakan kasih sayang, itu bukan lagi semata-mata emosi personal, melainkan partisipasi dalam sifat al-Rahman dan al-Rahim milik Tuhan. Keadilannya adalah cerminan dari sifat al-'Adl, dan kepeduliannya pada sesama adalah manifestasi dari Rububiyah Ilahiah itu sendiri.

Transformasi internal ini secara niscaya melahirkan etika pelayanan (khidmah) sebagai wujud eksternal dari spiritualitas yang

matang. Proses ini dikenal sebagai takhalluq bi akhlaq Allah (berakhlak dengan akhlak Allah), sebuah upaya meneladani karakter Ilahi dalam batas-batas kemanusiaan, yang contoh paripurnanya terdapat pada pribadi Nabi Muhammad SAW[824]. Akhlak profetik ini, yang digambarkan dalam Al-Qur'an sebagai "budi pekerti yang agung" (khuluqin 'azhim), bukanlah sesuatu yang pasif, melainkan aktif dan transformatif secara sosial[825]. Oleh karena itu, seorang sufi sejati adalah mereka yang berhasil menjembatani antara realitas batiniah (haqiqah) dan tuntutan syariat dalam kehidupan komunal. Keterlibatan sosial bukan lagi dipandang sebagai distraksi dari jalan spiritual, melainkan sebagai arena pembuktian dan penyempurnaan dari pencapaian spiritual itu sendiri. Dalam terminologi Naqshbandi, ini adalah prinsip khalwat dar anjuman menyepi dalam keramaian; menjaga koneksi vertikal dengan Tuhan seraya terlibat penuh dalam interaksi horizontal dengan sesama makhluk[826].

Tasawuf tidak lepas dari realitas sosial; justru ia menjadi jalan untuk mewujudkan nilai-nilai Rububiyah pemeliharaan, kasih sayang, dan keadilan dalam kehidupan. Seorang sufi sejati adalah mereka yang setelah membersihkan diri (takhalli), menghiasi diri dengan akhlak mulia (tahalli), kemudian mampu memanifestasikan keindahan tersebut dalam tindakan nyata (tajalli). Ia menjadi rahmat bagi sekelilingnya, merefleksikan misi universal kenabian sebagai rahmatan lil 'alamin (rahmat bagi seluruh alam)[827]. Dalam konteks ini, kepedulian terhadap kaum miskin, perjuangan melawan ketidakadilan, upaya pendidikan, dan pemeliharaan lingkungan

bukan lagi sekadar program kerja sosial, melainkan telah menjadi ekspresi otentik dari tauhid. Ini adalah realisasi bahwa melayani ciptaan adalah bentuk tertinggi dari pengabdian kepada Sang Pencipta. Pada akhirnya, perjalanan spiritual yang dimulai dari penafian diri (fana' fi al-nafs) akan mencapai puncaknya pada keabadian dalam pelayanan (baqa' fi al-khidmah), menjadikan seluruh eksistensi seorang sufi sebagai medium bagi kasih sayang dan pemeliharaan Tuhan untuk menyentuh segenap penjuru alam[828].

Nilai-Nilai Rububiyah dalam Kehidupan Sosial

Rububiyah sebagai Asas Keadilan dan Kasih Sayang dalam Masyarakat

Rububiyah Allah, dalam manifestasinya yang paling agung, tidak tereduksi menjadi sekadar doktrin teologis yang bersifat personal dan transendental, melainkan ia merupakan sebuah paradigma kosmologis yang implikasinya merembes secara fundamental ke dalam struktur kehidupan sosial. Konsep ini, yang menegaskan Allah sebagai Rabb al-'Ālamīn Pemelihara, Pendidik, dan Pengatur semesta alam[829] mengandung prinsip-prinsip arketipal seperti kasih sayang (raḥmah), keadilan (‘adl), pemeliharaan (ri’āyah), dan keteraturan (niẓām). Prinsip-prinsip ini berfungsi sebagai matriks normatif dan cetak biru ontologis (ontological blueprint) bagi pembentukan sebuah tatanan masyarakat yang harmonis, koheren, dan berkeadaban. Dengan demikian, pengakuan terhadap Rububiyah menuntut sebuah transisi dari kesalehan individual

menuju tanggung jawab kolektif untuk merefleksikan atribut-atribut ketuhanan tersebut dalam arena sosio-politik.

Allah sebagai Rabb tidak hanya menciptakan, tetapi juga secara aktif menopang, memelihara, dan mengasuh (tarbiyah) seluruh makhluk tanpa diskriminasi. Sifat-sifat inilah yang menjadi imperatif teomorfik (theomorphic imperative) bagi manusia dalam perannya sebagai khalīfatullāh fil-arḍ (wakil Tuhan di muka bumi)[830]. Dalam konteks interaksi sosial, imperatif ini diterjemahkan menjadi kewajiban untuk meneladani sifat Rububiyah melalui penegakan keadilan yang imparsial dan manifestasi kasih sayang yang universal. Tatanan sosial yang berlandaskan pada tauhid Rububiyah secara inheren menolak segala bentuk penindasan (ẓulm), eksploitasi (istighlāl), dan marginalisasi, karena tindakan-tindakan tersebut merupakan antitesis langsung dari sifat pemeliharaan dan keadilan ilahiah. Fazlur Rahman menegaskan bahwa etika sosial Al-Qur'an berakar pada keyakinan bahwa karena Tuhan adalah adil dan pemurah, maka manusia sebagai hamba-Nya wajib mewujudkan sifat-sifat tersebut di dunia[831].

Keadilan dalam perspektif Rububiyah melampaui sekadar kepatuhan legal-formalistik. Ia adalah sebuah upaya dinamis untuk mengembalikan segala sesuatu pada tempatnya yang fitriah (waḍ' al-shay' fī maḥallih), menciptakan keseimbangan kosmik (mīzān) dalam skala mikro-sosial[832]. Ini berarti bahwa struktur ekonomi, politik, dan hukum harus dirancang untuk memastikan distribusi sumber daya yang merata, melindungi hak-hak kaum lemah (mustaḍ'afīn), dan memberikan kesempatan yang setara bagi setiap

individu untuk mengaktualisasikan potensinya. Al-Qur'an secara tegas memerintahkan, "Berlakulah adil, karena adil itu lebih dekat kepada takwa" (QS. Al-Ma'idah[833]: 8), sebuah perintah yang tidak dibatasi oleh afiliasi agama, ras, maupun suku[834]. Keadilan ini adalah refleksi fungsional dari Rububiyah Allah yang menjamin rezeki dan pemeliharaan bagi seluruh ciptaan-Nya, bukan hanya bagi segelintir elite. Dengan demikian, setiap kebijakan yang melahirkan kesenjangan ekstrem atau melanggengkan kemiskinan struktural adalah sebuah pengkhianatan terhadap prinsip Rububiyah itu sendiri.

Di sisi lain, keadilan yang kaku tanpa dijiwai oleh kasih sayang (raḥmah) dapat menjelma menjadi tiranik. Rububiyah Allah secara intrinsik berkelindan dengan sifat-Nya sebagai Al-Raḥmān (Maha Pengasih) dan Al-Raḥīm (Maha Penyayang). Kasih sayang ini bukanlah emosi pasif, melainkan sebuah kekuatan kreatif, aktif, dan transformatif yang menjadi fondasi dari seluruh eksistensi[835]. Dalam ranah sosial, raḥmah ini termanifestasi dalam bentuk solidaritas sosial (takāful ijtimā'ī), empati, kepedulian terhadap anak yatim, fakir miskin, dan kelompok rentan lainnya. Nabi Muhammad SAW, sebagai perwujudan rahmat bagi semesta alam (raḥmatan lil-'ālamīn), bersabda, "Orang-orang yang penyayang akan disayangi oleh Yang Maha Penyayang. Sayangilah siapa yang ada di bumi, niscaya kalian akan disayangi oleh siapa yang ada di langit"[836]. Oleh karena itu, dialektika antara keadilan dan kasih sayang menjadi pilar utama masyarakat yang berparadigma Rububiyah. Keadilan memastikan hak setiap individu terpenuhi secara proporsional,

sementara kasih sayang memastikan bahwa pemenuhan hak tersebut dilakukan dengan cara yang memanusiakan, penuh empati, dan restoratif. Keduanya adalah dua sisi dari mata uang yang sama, yang mencerminkan secara utuh kemahapengaturan dan kemahapemeliharaan Sang Rabb dalam panggung kehidupan manusia[837].

Prinsip Kesalingan (Takaful) dan Tanggung Jawab Sosial

Masyarakat kontemporer, yang kerap dicirikan oleh individualisme dan fragmentasi sosial, mendorong pencarian paradigm alternatif untuk membangun kohesi kolektif. Dalam konteks ini, Islam menawarkan sebuah kerangka ontologis dan sosiologis yang didasarkan pada prinsip Takaful sebuah konsep yang jauh melampaui sekadar 'asuransi bersama' atau filantropi karitatif, melainkan merangkum sebuah visi integral tentang tanggung jawab sosial yang timbal balik dan organik. Prinsip ini bersumber dari doktrin teologis yang menegaskan kesatuan penciptaan (tawhid) dan kesatuan umat manusia (ummah wahidah), di mana kesejahteraan satu individu secara intrinsik terkait dengan kesejahteraan kolektif[838]. Dengan demikian, takaful bukanlah sebuah tindakan kemurahan hati yang sukarela, melainkan sebuah kewajiban etis (taklif) yang tertanam dalam struktur keyakinan Muslim, yang memandang kekayaan dan sumber daya sebagai amanah (kepercayaan) dari Allah SWT yang pemanfaatannya harus selaras dengan kemaslahatan komunitas[839].

Landasan filosofis takaful berakar pada penghapusan dikotomi semu antara dimensi spiritual dan temporal kehidupan. Al-Qur'an secara tegas menyatakan interkoneksi antar manusia dalam sebuah narasi tanggung jawab yang kolektif: "Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan" (QS. Al-Ma'idah: 2)[840]. Ayat ini menetapkan 'kebajikan' (al-birr) dan 'takwa' (al-taqwa) sebagai prinsip operatif bagi interaksi sosial, menggeser fokus dari kepentingan pribadi menuju kebaikan bersama. Lebih lanjut, Hadis Nabi Muhammad SAW merumuskan metafora yang sangat kuat tentang solidaritas: "Perumpamaan orang-orang beriman dalam hal saling mencintai, mengasihi, dan menyayangi, bagaikan satu tubuh; apabila satu anggota tubuh mengeluh, maka seluruh tubuh turut merasakan demam dan tidak bisa tidur" (HR. Muslim)[841]. Metafora organik ini menegaskan bahwa kerusakan atau penderitaan di satu bagian masyarakat secara tak terelakkan akan mempengaruhi keseluruhan tubuh sosial, sehingga menolak sama sekali sikap apatis dan isolasionisme.

Secara praktis, prinsip takaful ini diinstitusionalisasikan melalui berbagai mekanisme yang membentuk tulang punggung ekonomi moral Islam. Zakat berfungsi bukan hanya sebagai ritual penyucian harta, melainkan sebagai mekanisme redistribusi kekayaan yang wajib dan sistematis, yang dirancang untuk mengatasi kesenjangan struktural dan memastikan sirkulasi harta (tadawl al-mal)[842]. Infak dan sedekah melengkapi zakat dengan memberikan saluran untuk kedermawanan yang lebih luas dan spontan, yang merespons

kebutuhan yang muncul dan memperkuat jaringan pengaman sosial[843]. Namun, esensi takaful tidak terbatas pada transfer material semata. Ia mencakup sebuah etos kesalingan yang komprehensif yang termanifestasi dalam kepedulian terhadap tetangga (huquq al-jar), memelihara hubungan kekerabatan (silaturrahim), serta memberikan nasihat yang tulus (nasihah)[844]. Masyarakat yang dibangun atas dasar ini adalah sebuah komunitas yang partisipatif, di mana setiap anggotanya merasa bertanggung jawab secara aktif untuk mengangkat derajat sesamanya, memastikan bahwa tidak ada seorang pun yang tertinggal atau terabaikan.

Tanggung jawab sosial dalam Islam bersifat holistik dan proaktif. Ia adalah manifestasi dari keimanan yang hidup, sebuah pengakuan praktis bahwa kesalehan personal harus terefleksikan dalam kontribusi terhadap tatanan sosial yang adil dan berbelas kasih. Dalam menghadapi tantangan global modern seperti ketimpangan ekonomi, marginalisasi, dan kerusakan lingkungan prinsip takaful menawarkan sebuah model yang relevan untuk membangun ketahanan komunitas[845]. Ia menyerukan rekonfigurasi prioritas sosial dari kompetisi menuju kolaborasi, dari akumulasi kapital menuju distribusi yang berkeadilan, dan dari individualisme menuju solidaritas yang saling menguntungkan. Dengan demikian, takaful bukan sekadar konsep historis, melainkan sebuah imperatif kontemporer untuk mewujudkan masyarakat yang kohesif, inklusif, dan berkelanjutan, yang mencerminkan rahmat Islam bagi seluruh alam (rahmatan lil ‘alamin).

Etika Profesional dan Ekonomi Berbasis Tauhid

Dalam arus utama pemikiran ekonomi kontemporer, yang kerap disibukkan oleh paradigma positivis-materialistik, aktivitas ekonomi dipersepsikan sebagai sebuah mesin raksasa yang berdenyut demi optimisasi utilitas dan akumulasi kapital semata[846]. Paradigma ini, meski menghasilkan pertumbuhan spektakuler, telah melahirkan krisis multidimensional ekologis, sosial, dan spiritual karena memisahkan secara dikotomis antara ranah ekonomi dengan ranah etika dan transendensi[847]. Sebagai sebuah antitesis yang holistik, konsep Ekonomi Berbasis Tauhid (Tawhidic-Based Economics) menawarkan rekonstruksi epistemologis yang mendasar, di mana nilai-nilai Ketuhanan (Rububiyah) tidak lagi menjadi ornamentasi eksternal, melainkan menjadi poros integral (axis) yang menggerakkan dan membingkai seluruh aktivitas ekonomi dan profesional[848]. Nilai Rububiyah, yang merefleksikan sifat Allah sebagai Pengatur, Pemelihara, dan Pemberi Rezeki seluruh alam, melahirkan suatu etika profesional yang dalam dan transformatif, yang secara esensial menjauhkan praktik-praktik korupsi, manipulasi, dan ketidakjujuran bukan semata karena sanksi hukum, melainkan karena kesadaran ontologis akan pengawasan ilahiyah (muraqabah) dan tanggung jawab akhirat (akhirah-oriented accountability)[849].

Etika profesional yang lahir dari rahim tauhid ini bersifat teosentris sekaligus antroposentris. Sifatnya teosentris karena setiap tindakan ekonomi, dari transaksi terbesar hingga yang paling remeh, diyakini sebagai bagian dari ibadah (worship) dan medium

untuk merealisasikan penghambaan (ubudiyyah) kepada Sang Pemberi Rezeki[850]. Dalam kerangka ini, keuntungan materi (kasb) bukanlah tujuan akhir, melainkan sebuah konsekuensi dari terpenuhinya prinsip-prinsip muamalah yang benar; ia adalah 'karya sampingan' (by-product) dari suatu proses yang barakah, bukan objek utama yang diperebutkan[851]. Orientasi bergeser dari sekadar profit-maximization kepada blessing-optimization, diimana keberkahan yang termanifestasi sebagai stabilitas, kepuasan batin, kebermanfaatan luas, dan kecukupan menjadi indikator kesuksesan yang sejati[852]. Oleh karena itu, praktik seperti korupsi tidak lagi dilihat sebagai pelanggaran prosedural belaka, melainkan sebagai pengingkaran terhadap sifat Ar-Razzaq (Maha Pemberi Rezeki), sebuah bentuk ketidakpercayaan (syirk khafi) terhadap jaminan rezeki yang telah diatur oleh-Nya, serta pengkhianatan terhadap amanah (trust) yang melekat pada setiap posisi profesional[853].

Simultan dengan sifat teosentrisnya, etika ini juga profoundly antroposentris karena nilai Rububiyah menuntut perwujudan keadilan sosial ('adl) dan kemaslahatan (maslahah) dalam tatanan kehidupan manusia. Konsep kepemilikan dalam Islam adalah kepemilikan nisbi (relative ownership); manusia adalah khalifah yang mengelola amanah Allah di muka bumi[854]. Status sebagai mandataris Ilahi ini melahirkan kewajiban untuk memastikan bahwa sirkulasi harta (tadawul al-mal) tidak berputar hanya among a wealthy few[855], tetapi dapat dinikmati secara luas sebagai wujud dari kasih sayang (rahmah) dan pemeliharaan (rububiyah) Allah kepada seluruh makhluk-Nya. Aktivitas ekonomi, dengan demikian,

harus dibingkai oleh prinsip keadilan distributif dan partisipatif, menghindari segala bentuk eksploitasi, penimbunan (ihtikar), ketidakjelasan (gharar), dan penipuan (tadlis)[856]. Seorang profesional Muslim tidak hanya bertanggung jawab kepada pemegang saham (shareholder) tetapi secara lebih luas kepada para pemangku kepentingan (stakeholders) yang meliputi karyawan, konsumen, komunitas sekitar, dan lingkungan hidup, yang semuanya adalah ciptaan dan tanggungan (dependents) dari Ar-Rabb[857].

Implikasi dari kerangka etis berbasis tauhid ini adalah terciptanya sebuah ekosistem ekonomi yang kohesif, adil, dan berkelanjutan. Kejujuran (sidq) dan integritas (amanah) menjadi modal sosial (social capital) yang paling berharga, yang mengurangi biaya transaksi (transaction cost) secara signifikan karena minimnya kebutuhan untuk pengawasan dan litigasi yang ketat[858]. Trust menjadi fondasi utama yang menggerakkan pasar. Lebih dari itu, ekonomi semacam ini bersifat kontemplatif; ia mendorong setiap pelakunya untuk senantiasa melakukan introspeksi (muhasabah), mempertanyakan dampak spiritual dan sosial dari setiap keputusan bisnisnya, sehingga lahir suatu kesadaran kolektif yang memandang kekayaan bukan sebagai akhir, tetapi sebagai sarana untuk membangun peradaban yang lebih baik (civilization-building)[859]. Dengan kata lain, Etika Profesional dan Ekonomi Berbasis Tauhid pada hakikatnya adalah proyek spiritual untuk memanifestasikan sifat-sifat Rububiyah Tuhan dalam tata kelola kehidupan manusia yang konkret, menjadikan dunia kerja sebagai medan untuk meraih

keridhaan Ilahi (mardhatillah) dan membangun kemaslahatan universal di muka bumi[860].

Membangun Harmoni Sosial melalui Nilai-Nilai Ketuhanan

Wacana mengenai harmoni sosial dalam lanskap masyarakat majemuk seringkali berlabuh pada diskursus sekuler-humanistik yang menekankan kontrak sosial, hukum positif, dan etika resiprositas sebagai pilar utama. Namun, sebuah penelusuran yang lebih mendalam secara ontologis dan epistemologis menyingkapkan bahwa fondasi yang paling kokoh bagi harmoni sejati justru berakar pada dimensi transendental yakni nilai-nilai ketuhanan. Ketika paradigma teosentris diadopsi sebagai kerangka acuan kolektif, ia tidak hanya berfungsi sebagai regulator moral eksternal, melainkan secara intrinsik mentransformasi persepsi individu dan komunal terhadap eksistensi, alteritas (ke-liyan-an), dan tujuan hidup bersama. Proyeksi ini bukanlah sebuah utopia teokratis yang naif, melainkan sebuah konstruksi sosio-filosofis yang berargumen bahwa nilai-nilai yang bersumber dari Yang Absolut memiliki kapasitas untuk melampaui partikularisme identitas dan pragmatisme kepentingan yang seringkali menjadi episentrum konflik sosial[861].

Fondasi ontologis dari harmoni yang diinspirasikan oleh nilai ketuhanan terletak pada konsep imago Dei atau, dalam terminologi Islam, pengakuan bahwa setiap insan adalah khalīfatullāh fil-ardh (wakil Tuhan di muka bumi). Pengakuan ini secara inheren menempatkan martabat manusia (human dignity) pada level yang

sakral, melampaui atribut-atribut aksidental seperti etnisitas, status sosial, maupun afiliasi ideologis. Konsepsi Tawhīd (Keesaan Tuhan) dalam tradisi Islam, misalnya, tidak hanya berhenti sebagai doktrin teologis, tetapi juga bereplikasi menjadi sebuah prinsip sosiologis yang menyatukan kemanusiaan dalam satu asal dan satu tujuan akhir[862]. Dengan demikian, perbedaan yang tampak di ranah fenomenal keragaman bahasa, warna kulit, dan bahkan keyakinan tidak lagi dipandang sebagai sebuah ancaman eksistensial, melainkan sebagai manifestasi (tajalliyāt) dari kreativitas Tuhan yang tak terbatas. Al-Qur'an secara eksplisit mengartikulasikan teleologi penciptaan keragaman ini bukan untuk perpecahan, melainkan untuk saling mengenal (li ta'ārafū), sebuah proses kognitif dan empatik yang mendalam untuk menemukan jejak Ilahi pada diri "yang lain"[863]. Dalam kerangka ini, harmoni bukanlah produk dari negosiasi kepentingan yang rapuh, melainkan konsekuensi logis dari sebuah kesadaran metafisik bersama.

Transformasi paradigma ini secara langsung berdampak pada operasionalisasi nilai-nilai sosial. Toleransi, misalnya, berevolusi dari sekadar sikap pasif "membiarkan" (negative tolerance) menjadi sebuah penghormatan aktif yang didasari oleh pengakuan akan hak teologis setiap individu untuk memilih jalan spiritualnya, sebagaimana diabadikan dalam prinsip lā ikrāha fīd-dīn (tidak ada paksaan dalam agama)[864]. Lebih jauh, toleransi yang berakar pada iman ini memandang "yang lain" bukan sebagai kompetitor dalam perebutan ruang kebenaran, tetapi sebagai sesama peziarah spiritual yang menempuh jalan berbeda menuju puncak gunung

yang sama. Filsuf perenial seperti Frithjof Schuon menyebutnya sebagai transcendent unity of religions, di mana setiap tradisi otentik dipandang sebagai artikulasi partikular dari Kebenaran universal yang satu[865].

Selanjutnya, prinsip musyawarah (syūrā) mengalami pendalaman makna dari sekadar mekanisme deliberatif-demokratis menjadi sebuah praksis spiritual. Dalam bingkai iman, musyawarah adalah upaya kolektif untuk "mendengar" petunjuk Ilahi melalui dialog yang jujur dan rendah hati, bertujuan untuk mencapai maslahah 'ammah (kebaikan umum) yang selaras dengan prinsip-prinsip keadilan ('adl) dan kebajikan (ihsān)[866]. Proses ini menuntut para pesertanya untuk menanggalkan ego dan kepentingan kelompok demi meraih keputusan yang paling mendekati kehendak Tuhan, sebuah etos yang secara fundamental berbeda dari politik adversarial yang bertujuan untuk menaklukkan lawan. Setiap pandangan dihargai bukan karena kekuatan politik di baliknya, melainkan karena potensi kebenaran yang dikandungnya sebagai percikan dari Kebenaran Absolut.

Pada akhirnya, nilai-nilai ini mengkristal dalam etos gotong royong, yang dapat dipahami sebagai manifestasi sosiologis dari konsep ukhuwwah (persaudaraan). Persaudaraan ini melampaui batas-batas biologis dan ideologis, didasarkan pada kesadaran bersama sebagai hamba Tuhan. Sebuah hadis Nabi Muhammad SAW melukiskan komunitas beriman sebagai "satu tubuh; jika satu bagian menderita sakit, maka seluruh tubuh akan merasakannya dengan demam dan tidak bisa tidur"[867]. Gotong royong dalam

konteks ini bukan sekadar kerja sama fungsional untuk mencapai tujuan material, melainkan sebuah ekspresi empati dan solidaritas kosmis. Ia adalah partisipasi aktif dalam merawat tatanan sosial sebagai cerminan dari harmoni surgawi, sebuah upaya sadar untuk mengaktualisasikan atribut-atribut Tuhan seperti Ar-Rahmān (Maha Pengasih) dan Ar-Rahīm (Maha Penyayang) dalam interaksi antarmanusia. Dengan demikian, membangun harmoni sosial melalui nilai-nilai ketuhanan bukanlah sebuah regresi ke masa lalu, melainkan sebuah lompatan kualitatif menuju tatanan sosial yang adil, berbelas kasih, dan berkelanjutan secara spiritual, di mana setiap individu menemukan makna eksistensinya dalam relasinya dengan sesama dan dengan Sang Pencipta[868].

Membangun Masyarakat Rabbani: Etika Sosial dan Politik

Ciri-Ciri Masyarakat Rabbani Menurut Al-Qur'an

Jika ciri-ciri masyarakat rabbani dalam Al-Qur'an merupakan deskripsi ideal, maka matriks operasionalnya terletak pada etika sosial yang menjiwai setiap interaksi. Fondasi etika ini bukanlah sekadar norma kesopanan, melainkan sebuah kesadaran teologis yang termanifestasi secara horizontal. Konsep sentral di sini adalah ukhuwwah islamiyyah (persaudaraan Islam), yang melampaui ikatan biologis atau etno-nasionalis untuk membentuk sebuah solidaritas transendental[869]. Ukhuwwah dalam perspektif rabbani bukanlah sebuah sentimen pasif, melainkan sebuah praksis aktif yang menuntut perwujudan konkret dalam bentuk ta'awun 'ala al-birri wa al-taqwa (tolong-menolong dalam kebajikan dan takwa)[870].

Implikasinya, struktur sosial masyarakat rabbani dirancang untuk memfasilitasi kolaborasi konstruktif dan memitigasi kompetisi destruktif. Prinsip ini melahirkan institusi-institusi seperti takaful (jaminan sosial komunal) yang menginternalisasi empati menjadi sebuah mekanisme sistemik, bukan sekadar filantropi individual yang sporadis[871]. Dengan demikian, kohesi sosial tidak lagi bergantung pada aparatus koersif negara semata, melainkan mengakar pada kesadaran kolektif bahwa setiap individu adalah penjaga bagi saudaranya sebuah imperatif etis yang secara ontologis menghubungkan kesejahteraan personal dengan kemaslahatan komunal.

a. Dimensi Politik Kepemimpinan sebagai Amanah (Khilafah wa Amanah)

Ranah politik dalam konsepsi masyarakat rabbani mengalami redefinisi radikal dari paradigma kekuasaan Weberian yang berpusat pada monopoli penggunaan kekuatan fisik yang sah[872]. Kekuasaan (al-mulk) dalam kerangka rabbani dipahami sebagai derivasi dari kedaulatan absolut Tuhan (Al-Malik), yang didelegasikan kepada manusia sebagai sebuah amanah (kepercayaan) dan manifestasi dari perannya sebagai khalifah fi al-ardh (steward di muka bumi)[873]. Konsekuensi logis dari paradigma ini adalah demistifikasi figur penguasa dan desakralisasi institusi kekuasaan itu sendiri. Pemimpin bukanlah pemilik absolut kekuasaan, melainkan pemegang mandat yang akuntabilitasnya bersifat ganda: vertikal kepada Tuhan sebagai sumber utama legitimasi, dan horizontal kepada masyarakat (ummah) sebagai

subjek kolektif yang memberikan persetujuan (bay'ah). Mekanisme syura (musyawarah) menjadi instrumen politik yang inheren, bukan sebagai konsesi demokratis, melainkan sebagai kewajiban teologis untuk mencari kebenaran secara partisipatif[874]. Dalam konteks ini, oposisi yang konstruktif dan kritik terhadap penguasa (muhasabah) tidak dianggap sebagai tindakan subversif, melainkan sebagai bentuk pelaksanaan amar ma'ruf nahi munkar pada level tertinggi, sekaligus sebagai mekanisme kontrol untuk memastikan pemegang amanah tidak tergelincir ke dalam tirani (taghut)[875]. Kenabian Muhammad SAW memberikan preseden historis yang kuat, di mana beliau bersabda, "Setiap kalian adalah pemimpin dan akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya"[876].

b. Implementasi Keadilan Holistik: Sintesis Al-Adl dan Al-Ihsan

Pilar penopang utama dari struktur sosial dan politik masyarakat rabbani adalah keadilan (al-adl). Namun, konsep keadilan dalam Islam melampaui pengertian legal-formalistik yang seringkali mendominasi wacana hukum Barat. Al-Qur'an menyandingkan secara beriringan perintah untuk berlaku adl (keadilan distributif dan retributif) dengan ihsan (kebajikan, kesempurnaan etis, atau keadilan restoratif)[877]. Al-Adl merepresentasikan penegakan hukum secara imparsial, memastikan setiap individu mendapatkan haknya secara proporsional. Ia adalah fondasi minimum bagi stabilitas sosial. Akan tetapi, masyarakat rabbani dianjurkan untuk melampaui standar minimum ini menuju horizon al-ihsan. Ihsan memanifestasikan dirinya dalam bentuk kedermawanan, pengampunan, dan rekonsiliasi tindakan-tindakan yang melampaui

tuntutan keadilan prosedural untuk menyembuhkan luka sosial dan merajut kembali harmoni komunal. Sebagai contoh, dalam hukum pidana (qisas), al-adl menuntut pembalasan yang setimpal, namun al-ihsan membuka ruang bagi keluarga korban untuk memberikan maaf, sebuah tindakan yang dipuji sebagai lebih dekat kepada takwa[878]. Sintesis antara al-adl dan al-ihsan ini menciptakan sebuah ekosistem keadilan yang holistik, di mana ketegasan hukum diimbangi oleh keluhuran moral, dan tatanan sosial tidak hanya dipertahankan oleh rasa takut terhadap sanksi, tetapi juga dimotivasi oleh cinta dan empati yang tulus.

c. Tantangan Kontemporer dan Relevansi sebagai Paradigma Etis

Membangun masyarakat rabbani di era kontemporer menghadapi tantangan-tantangan epistemologis dan praktis yang formidabel. Hegemoni paradigma negara-bangsa (nation-state) yang sekuler, dominasi sistem ekonomi kapitalistik yang berbasis pada akumulasi profit individual, serta fragmentasi sosial akibat politik identitas menjadi beberapa di antara sekian banyak rintangan. Lebih jauh lagi, terdapat bahaya instrumentalisasi konsep ini oleh kelompok-kelompok politik yang mereduksinya menjadi sebuah cetak biru teokratis yang kaku dan menafikan prinsip-prinsip inklusivitas dan syura yang menjadi esensinya. Oleh karena itu, relevansi konsep masyarakat rabbani saat ini mungkin tidak terletak pada upayanya untuk mereplikasi sebuah model historis secara literal. Sebaliknya, ia berfungsi sebagai sebuah "paradigma etis" atau "horizon inspiratif" yang menawarkan kerangka nilai untuk mengevaluasi dan mereformasi realitas sosial-

politik yang ada[879]. Ia menantang umat Islam untuk terus-menerus bertanya: apakah struktur ekonomi kita telah mewujudkan prinsip ta'awun? Apakah praktik politik kita mencerminkan semangat amanah? Dan apakah sistem hukum kita telah menyeimbangkan antara tuntutan al-adl dan panggilan al-ihsan? Dalam pergulatan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan inilah, esensi dari upaya membangun masyarakat rabbani menemukan signifikansinya yang abadi.

Peran Akhlak dan Nilai Rububiyah dalam Kepemimpinan

Konsep kepemimpinan dalam Islam secara intrinsik merupakan manifestasi teologis dan filosofis yang membentang melampaui sekadar pengaturan urusan administratif-duniawi semata. Ia bersumber dari pemahaman mendalam tentang relasi antara Sang Pencipta (al-Khāliq), alam semesta (al-'ālam), dan manusia (al-insān). Dalam kerangka ontologis ini, kepemimpinan adalah amanah (trust) yang berat, sebuah mandat ilahiah yang memposisikan pemimpin sebagai wakil (khalīfah) yang bertanggung jawab untuk mengaktualisasikan kehendak ilahi di muka bumi[880]. Dimensi moral dan spiritual bukanlah pelengkap atau ornamen, melainkan fondasi eksistensial yang tanpanya struktur kepemimpinan akan kehilangan legitimasi transendentalnya dan terdegradasi menjadi instrumen kekuasaan yang sekular dan represif.

Dalam konteks ini, internalisasi dan operasionalisasi nilai Rububiyyah menjadi prinsip penuntun yang paling fundamental. Rububiyyah, sebagai salah satu sifat utama Allah SWT, merujuk

pada pemeliharaan, pengasuhan, pendidikian, dan pengaturan alam semesta secara terus-menerus menuju kesempurnaan yang telah ditakdirkan[881]. Seorang pemimpin Muslim, oleh karena itu, dituntut untuk meneladani sifat ini dalam kapasitasnya yang terbatas. Kepemimpinannya harus bersifat rububi yaitu bersifat memelihara dan memberdayakan, bukan mengeksploitasi; mendidik, bukan membodohi; mengarahkan pada kebaikan, bukan menyesatkan. Tugas utamanya adalah menciptakan kondisi dimana setiap anggota masyarakat yang dipimpinnya dapat tumbuh dan berkembang secara fisik, intelektual, dan spiritual, merealisasikan potensi terbaiknya sebagai hamba Allah[882]. Ini berarti melindungi yang lemah (al-mustad'afūn), menjamin keadilan sosial dan ekonomi, serta memastikan stabilitas dan keamanan yang memungkinkan ibadah dan kehidupan yang bermartabat dapat berlangsung. Sejarah kenabian, khususnya kepemimpinan Nabi Muhammad SAW di Madinah, merupakan archetype atau prototipe sempurna dari kepemimpinan yang berasaskan Rububiyyah, dimana Piagam Madinah menjadi dokumen konstitusional pertama yang merefleksikan prinsip pemeliharaan dan perlindungan bagi seluruh komunitas yang majemuk[883].

Konkretisasi dari nilai Rububiyyah ini kemudian termanifestasi melalui akhlak pemimpin, yang berfungsi sebagai instrumen operasional dan etika perilaku dalam menjalankan amanah. Akhlak dalam perspektif Islam bukan sekadar sopan santun atau etiket sosial, melainkan suatu kondisi jiwa yang mantap (malakah nafsiyyah) yang mendorong lahirnya perbuatan-perbuatan baik

secara spontan dan konsisten tanpa memerlukan pertimbangan yang berat[884]. Dalam kepemimpinan, akhlak menjadi penentu kredibilitas (shidq) dan penerimaan (qabūl) dari para pengikut. Kejujuran (al-shidq) adalah pondasi utama, karena ketidakjujuran meruntuhkan kepercayaan, yang merupakan modal sosial paling vital seorang pemimpin. Keadilan (al-‘adl), sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, bahkan harus ditegakkan terhadap orang yang dibenci atau kepada musuh sekalipun (QS. Al-Mā'idah: 8), menafikan segala bentuk nepotisme, favoritisme, dan diskriminasi[885]. Kesabaran (al-shabr) dibutuhkan dalam menghadapi kompleksitas masalah, provokasi, dan dalam menunggu hasil dari kebijakan-kebijakan yang diterapkan, sementara keberanian (al-shajā'ah) moral diperlukan untuk mengambil keputusan yang benar meskipun tidak populer dan untuk melawan segala bentuk kezaliman dan kemunkaran.

Sinergi antara kerangka teologis Rububiyyah dan etika praktis akhlak inilah yang melahirkan kepemimpinan yang bermartabat (karāmah) dan berorientasi pada kesejahteraan umat (maṣlaḥah ‘āmmah). Kepemimpinan model ini tidak memisahkan antara dunia dan akhirat, antara efisiensi administratif dan belas kasih, antara kekuatan dan keadilan. Ia adalah sebuah sistem yang holistik, dimana kesejahteraan material dan spiritual berjalan beriringan. Pemimpin yang rububi dan berakhlak mulia pada akhirnya bukan hanya administrator yang cakap, tetapi juga pendidik, pengayom, dan pelayan (khādim) bagi rakyatnya, yang memandang jabatannya sebagai medan ibadah untuk meraih ridha Ilahi, bukan sebagai

sarana untuk menumpuk kekuasaan atau kekayaan duniawi[886]. Dengan demikian, integrasi nilai Rububiyyah dan akhlak merupakan keniscayaan bagi terwujudnya tata kelola kepemimpinan yang tidak hanya sukses secara duniawi tetapi juga bermakna secara spiritual dan berkelanjutan (sustainable), meninggalkan warisan peradaban yang positif bagi generasi mendatang.

Pendidikan Karakter sebagai Fondasi Perubahan Sosial

Perubahan sosial yang bersifat transformatif dan berkelanjutan tidak semata-mata dihasilkan dari kebijakan struktural atau kemajuan ekonomi, melainkan berakar pada rekonstruksi moral dan intelektual individu dalam masyarakat. Dalam perspektif ini, pendidikan karakter menempati posisi sentral sebagai katalis dan fondasi bagi perubahan tersebut, berfungsi sebagai mekanisme untuk mentransendensi perubahan superfisial menuju transformasi sosietal yang hakiki dan mendalam[887]. Esensi dari perubahan sosial yang dimaksud bukanlah sekadar alterasi pada pola-pola perilaku lahiriah, melainkan pergeseran paradigmatik dalam weltanschauung (pandangan dunia) kolektif yang memancar dari internalisasi nilai-nilai universal[888]. Islam, dengan pandangan dunianya yang teosentris-integral, menawarkan kerangka konseptual yang unik di mana pendidikan (tarbiyah) dipandang sebagai proses holistik yang menyatukan transmisi ilmu pengetahuan (ta'līm) dengan pembersihan dan penyempurnaan jiwa (tazkiyah), sehingga melampaui dikotomi antara pengetahuan sekuler dan spiritual[889].

Proses pendidikan karakter dalam epistemologi Islam bersifat multi-layered dan berlangsung dalam ekosistem yang saling terkait. Institusi keluarga berperan sebagai mikrokosmos primer dan ruang inkubasi paling fundamental di mana benih-benih karakter seperti kejujuran (ṣidq), amanah, dan rasa hormat pertama kali disemai dan dipupuk melalui modeling dan internalisasi nilai[890]. Ayat Al-Qur'an, "Wahai orang-orang yang beriman! Peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka..." (QS. At-Tahrim: 6), menegaskan tanggung jawab progenitif orang tua sebagai pendidik pertama dan utama[891]. Namun, dalam masyarakat kontemporer yang kompleks, peran keluarga perlu diperkuat dan dikontinuasikan oleh lembaga pendidikan formal. Sekolah dan universitas tidak boleh tereduksi menjadi pusat instruksi kognitif semata, tetapi harus bertransformasi menjadi komunitas etis (ethical communities) yang merancang kurikulum tersembunyi (hidden curriculum) melalui budaya akademik, interaksi pedagogis, dan keteladanan (qudwah) yang menanamkan disiplin ilmiah, tanggung jawab sosial, dan integritas intelektual[892]. Lingkungan masyarakat yang lebih luas berfungsi sebagai makrokosmos yang memvalidasi, menguji, dan mempraktikkan nilai-nilai yang telah dipelajari dalam ranah domestik dan akademik, melengkapi trilogi pendidikan yang sinergis[893].

Nilai-nilai inti yang menjadi pilar pendidikan karakter dalam Islam bersumber dari wahyu dan teladan Nabi Muhammad SAW, membentuk konstruk moral yang kokoh. Keimanan (īmān) berfungsi sebagai poros sentral yang memberikan kerangka teleologis, di mana semua tindakan individu dan sosial ditujukan untuk mencari

ridha Allah, sehingga memberikan motivasi intrinsik yang kuat melampaui insentif material atau hukum positif semata[894]. Hadis Nabi, "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia" (HR. Ahmad), menempatkan penyempurnaan karakter sebagai misi kenabian yang inti, sekaligus menjadi bukti otentik mengenai urgensi akhlak dalam bangunan peradaban[895]. Dari keimanan ini, memancarlah nilai-nilai turunan seperti disiplin yang lahir dari kesadaran akan pengawasan Ilahi (muraqabah), tanggung jawab (mas'uliyyah) sebagai manifestasi dari status manusia sebagai khalifah di muka bumi (QS. Al-Baqarah: 30), dan integritas yang menjaga kesatuan antara pikiran, perkataan, dan perbuatan[896]. Internalisasi nilai-nilai ini tidak melalui indoktrinasi pasif, melainkan melalui pembiasaan, refleksi kritis, dan penyelesaian masalah moral dalam konteks nyata, sehingga membentuk habitus atau disposisi karakter yang otentik dan resilient[897].

Output akhir dari pendidikan karakter yang efektif adalah lahirnya sebuah generasi yang tidak hanya unggul secara tekno-ilmiah, tetapi juga memiliki kedalaman spiritual dan kematangan moral. Generasi inilah yang dalam terminologi Islam sering disebut sebagai generasi rabbani yang kapabel membangun peradaban yang manusiawi dan berkeadilan[898]. Istilah "rabbani" sendiri, yang berasal dari kata "Rabb" (Tuhan Yang Memelihara), mengimplikasikan suatu komunitas ilmuwan dan pelaku yang senantiasa terhubung dengan sumber nilai transendental, memelihara ilmu dan amal mereka dengan kesadaran ilahiah yang mendalam, sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an, "Tetapi jadilah kamu orang-orang rabbani, karena kamu selalu mengajarkan

Kitab dan disebabkan kamu tetap mempelajarinya" (QS. Ali 'Imran: 79)[899]. Generasi semacam ini menjadi agen perubahan sosial (social change agents) yang tidak reaktif dan anarkis, tetapi visioner, strategis, dan beretika. Mereka membawa perubahan melalui keteladanan, persuasi rasional, dan pembangunan institusi, sehingga perubahan yang terjadi bersifat organik, inklusif, dan berjangka panjang[900]. Dengan demikian, pendidikan karakter terbukti bukan sebagai usaha tambahan (peripheral) dalam proyek perubahan sosial, melainkan fondasi niscaya yang menjamin keberlanjutan, arah, dan kemanusiaan dari perubahan itu sendiri.

Sistem Politik Spiritual: Antara Idealisme dan Realitas

Sistem politik dalam Islam seringkali terjebak dalam dikotomi simplistik antara teokrasi yang rigid dan sekularisme yang terputus dari nilai transendental. Namun, eksplorasi filosofis yang lebih mendalam mengungkapkan bahwa konstruksi politik Islam sejatinya adalah sebuah sistem politik spiritual sebuah paradigma yang bertujuan mentransendensi batas-batas material kekuasaan semata dengan mengintegrasikan dimensi lahiriyah (eksternal-struktural) dan batiniyah (internal-spiritual) ke dalam satu kesatuan pemerintahan[901]. Sistem ini tidak hanya mengatur mekanisme kekuasaan, tetapi lebih esensial lagi, berfungsi sebagai instrumen untuk membina jiwa (tazkiyatun nafs) baik bagi penguasa (al-hakim) maupun yang diperintah (al-mahkum ‘alayh), sehingga politik berubah dari sekadar seni menguasai menjadi medium ibadah dan pelayanan (khidmah). Fondasinya bertumpu pada tiga pilar ontologis: syura (musyawarah) sebagai manifestasi kolektif dari

pencarian kebenaran, keadilan (‘adl) sebagai prinsip kosmik yang harus diwujudkan dalam tatanan sosial, dan tanggung jawab moral (akhlaq) yang bersumber langsung dari konsep kekhalifahan manusia di muka bumi (istikhlaf)[902].

Idealisme sistem ini termanifestasi dengan paling gamblang dalam konsep kepemimpinan. Seorang pemimpin dalam visi Islam bukanlah seorang otokrat atau sekadar eksekutif yang efisien, melainkan seorang pelayan (khadim) yang memikul amanah ilahi (amanah) dan bertanggung jawab baik secara horizontal kepada rakyatnya maupun secara vertikal kepada Allah SWT[903]. Sabda Rasulullah SAW, “Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya” (HR. Al-Bukhari dan Muslim), menempatkan tanggung jawab moral pada jantung kekuasaan. Prinsip syura, yang diabadikan dalam Al-Qur’an (QS. Ali ‘Imran: 159 dan QS. Asy-Syura: 38), memperkuat struktur ini dengan mewajibkan proses deliberatif yang mencegah kesewenangan dan mengakomodasi kebijaksanaan kolektif[904]. Dalam kerangka ideal ini, kekuasaan bukanlah tujuan, melainkan sarana untuk menegakkan keadilan substantif sebuah keadilan yang melampaui kesetaraan prosedural dan merambah pada penegakan hak-hak ilahi (huquq Allah) dan hak-hak manusia (huquq al-‘ibad) secara seimbang[905].

Namun, benturan antara idealisme spiritual ini dengan realitas politik yang keras dan kompleks merupakan medan kontestasi yang tak terhindarkan. Realitas sejarah menunjukkan bahwa penerapan sistem ini hampir selalu terjerat dalam jaring kekuatan sosio-politik, ekonomi, dan kepentingan yang empiris. Teori kontrak sosial klasik

Barat, yang menjadikan kedaulatan rakyat sebagai sumber legitimasi tertinggi, sering kali berbenturan dengan klaim kedaulatan Tuhan (hakimiyyah) dalam wacana politik Islam modern[906]. Tantangan praktis seperti korupsi endemik, sentralisasi kekuasaan, dan fragmentasi sosial menguji ketahanan prinsip-prinsip spiritual tersebut. Lebih lanjut, dalam negara-bangsa (nation-state) modern, di mana kewarganegaraan didasarkan pada kesetaraan sekular, menerapkan konsep klasik seperti dzimmah menjadi problematis dan kerap tidak kontekstual[907]. Kompleksitas ini memunculkan pertanyaan kritis: dapatkah struktur politik spiritual bertahan tanpa terkooptasi oleh logika kekuasaan duniawi yang pragmatis?

Jawaban atas tantangan ini terletak pada konsep dialektika kreatif antara teks (wahyu) dan konteks (realitas sejarah), antara yang ideal dan yang mungkin. Para pemikir kontemporer seperti Abdulkarim Soroush dan Mohammad Abed Al-Jabri berargumen bahwa prinsip-prinsip universal Islam (seperti keadilan, syura, dan amanah) adalah permanen dan tidak berubah, namun institusi dan bentuk pemerintahannya bersifat historis dan dinamis, terbuka untuk interpretasi dan reaktualisasi (ijtihad) sesuai dengan tuntutan zaman dan tempat[908]. Sinergi antara idealisme dan realitas tidak berarti mengkompromikan nilai-nilai fundamental, melainkan melakukan rekontekstualisasi yang cerdas dan beretika. Politik spiritual bukanlah tentang mendirikan sebuah teokrasi yang otoriter, tetapi tentang menginspirasi dan menginformasikan proses politik dengan etika dan spiritualitas Islam[909]. Inilah yang oleh Tariq Ramadan disebut sebagai “keadilan global” yang

aplikasinya mempertimbangkan realitas pluralitas modern tanpa kehilangan komitmen pada prinsip-prinsip transendental[910].

Kesimpulannya, sistem politik spiritual dalam Islam merupakan sebuah proyek yang belum selesai sebuah telos yang terus-menerus diperjuangkan ketimbang sebuah realitas yang telah tercapai. Ketegangan antara idealisme dan realitas bukanlah kelemahannya, melainkan dinamika internal yang memberinya vitalitas dan relevansi abadi. Dengan menjaga ruh spiritual sebagai kompas dan sekaligus engaging secara kritis dengan realitas politik kontemporer, sistem ini dapat menghindari jurang fundamentalisme di satu sisi dan sekularisme tanpa jiwa di sisi lain. Pada akhirnya, politik spiritual mengajarkan bahwa transformasi masyarakat menuju keadilan harus dimulai dan diiringi dengan transformasi jiwa individu. Dengan demikian, politik benar-benar menjadi sarana ibadah dan pelayanan, sebuah perwujudan dari perintah Ilahi untuk menegakkan yang ma'ruf dan mencegah yang munkar, dalam kerangka yang koheren, kontemplatif, dan senantiasa terikat pada etika ilahiyah.

Keadilan, Keseimbangan, dan Kasih Sayang sebagai Nilai Tertinggi
Al-'Adl: Keadilan sebagai Manifestasi Sifat Rububiyah

Dalam wacana filsafat Islam, aksiologi tidak sekadar membahas nilai baik dan buruk dalam kerangka manusiawi yang sempit, tetapi mengakar pada realitas metafisik yang transenden. Nilai-nilai etis utama dalam Islam bersumber dari sifat-sifat Ilahi (Asma ul-Husna) dan merupakan manifestasi dari kehendak-Nya dalam mencipta dan memelihara semesta. Di antara nilai-nilai utama yang membentuk

poros etika universal Islam, tiga prinsip fundamental menonjol sebagai penopang utama: keadilan (al-‘adl), keseimbangan (al-mīzān), dan kasih sayang (ar-raḥmah). Ketiganya bukanlah nilai yang terpisah dan berkompetisi, melainkan membentuk sebuah trinitas aksiologis yang saling terkait, saling mengandaikan, dan saling mengukuhkan dalam membentuk sebuah kosmos yang bermoral, harmonis, dan penuh tujuan[911]. Relasi antara individu, masyarakat, dan alam semesta hanya dapat dipahami sepenuhnya melalui lensa integratif ketiga nilai tertinggi ini.

Keadilan (al-‘adl) dalam pemikiran Islam melampaui definisi legal-prosedural yang sering dibatasi oleh peradaban modern pada institusi peradilan semata. Secara ontologis, keadilan merupakan sifat esensial Allah SWT, Sang Maha Adil (Al-‘Adl), dan merupakan konsekuensi langsung dari sifat Rubūbiyyah-Nya yakni pemeliharaan, pengaturan, dan pendidikan seluruh ciptaan[912]. Sebagai Al-‘Adl, Allah menempatkan segala sesuatu pada tempatnya yang proporsional dan benar (ḥaqq) dalam tatanan eksistensi. Oleh karena itu, keadilan bersifat kosmik; ia adalah prinsip metafisik yang mendahului dan mendasari semua hukum dan norma sosial[913]. Dalam Al-Qur'an, perintah untuk menegakkan keadilan bersifat absolut dan universal, sebagaimana firman-Nya: "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan..." (QS. An-Nahl: 90). Ayat ini tidak hanya memerintahkan keadilan dalam tindakan eksternal, tetapi juga menuntut konsistensi batin, sebuah keadilan yang merasuk ke dalam niat dan spiritualitas pelakunya. Implikasi dari pandangan ini mendalam. Seorang Muslim, dengan meneladani sifat Ilahi ini, dituntut untuk

menegakkan keadilan bukan sebagai sebuah pilihan kontekstual, melainkan sebagai kewajiban ubudiyah dalam segala hal, termasuk dan terutama dalam situasi yang bertentangan dengan hawa nafsu atau kepentingan pribadinya. Perintah "Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, meskipun terhadap dirimu sendiri atau terhadap kedua orang tua dan kaum kerabatmu..." (QS. An-Nisā': 135) menegaskan bahwa keadilan adalah nilai yang transenden atas semua ikatan primordial dan afiliasi sosial. Ia adalah ukuran objektif yang menjadi barometer keberhasilan atau kegagalan suatu individu maupun masyarakat[914]. Tanpa keadilan, yang terbentuk adalah masyarakat yang timpang, di mana kekuasaan menggantikan kebenaran dan kepentingan mengikis moralitas. Masyarakat seperti itu, sekalipun mungkin mencapai kemakmuran material untuk sementara waktu, pada hakikatnya telah kehilangan prinsip kosmik yang menjamin keberkahan dan keberlanjutan (istishlāḥ)[915]. Dengan demikian, al-'adl bukan sekedar konsep etis, melainkan prinsip epistemik untuk memahami hukum Tuhan (syari'ah) dan prinsip ontologis yang menopang keteraturan alam semesta[916].

4.5.2 Mizan: Keseimbangan sebagai Prinsip Hidup Islami

Konsep mizan (keseimbangan) merupakan salah satu prinsip fundamental dalam ajaran Islam yang mencerminkan keadilan, harmoni, dan keselarasan dalam segala aspek kehidupan. Secara etimologis, mizan berasal dari bahasa Arab wazn yang berarti "timbangan" atau "ukuran," menekankan pentingnya proporsionalitas dalam setiap tindakan dan keputusan[917]. Al-Qur'an

menjelaskan bahwa seluruh alam semesta diciptakan dengan mizan, sebagaimana firman Allah: *"Dan Kami telah menciptakan segala sesuatu dengan ukuran (qadar) yang tepat"* (QS. Al-Qamar: 49)[918]. Ayat ini menegaskan bahwa seluruh ciptaan Allah dari struktur atom hingga galaksi beroperasi dalam suatu sistem yang seimbang, tanpa kelebihan atau kekurangan. Prinsip mizan tidak hanya berlaku pada ranah kosmologis, melainkan juga pada ranah moral, sosial, dan spiritual manusia[919].

Islam menolak ekstremitas, baik dalam bentuk asketisme (uzlah) yang mengabaikan urusan duniawi maupun materialisme yang melalaikan aspek spiritual. Rasulullah mencontohkan hidup seimbang dengan menjalankan ibadah intensif sembari aktif dalam urusan dunia, seperti berdagang dan bermasyarakat[920]. Sebuah hadis riwayat Bukhari menyatakan bahwa Nabi bersabda: *"Bekerjalah untuk duniamu seolah-olah engkau hidup selamanya, dan beramalah untuk akhiratmu seolah-olah engkau mati besok"* (HR. Al-Bukhari)[921]. Hadis ini mengajarkan bahwa seorang Muslim harus mampu memadukan antara kesalehan ritual dan produktivitas duniawi tanpa mengorbankan salah satunya. Pendekatan moderat ini menjamin keadilan sosial, di mana hak individu tidak menindas hak kolektif, dan sebaliknya[922].

Dalam konteks ekonomi, mizan tercermin dalam larangan Islam terhadap praktik penimbunan (iktinaz), riba (riba), dan eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan (israf). Al-Qur'an dengan tegas menyatakan: *"Dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya*

Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan" (QS. Al-A'raf: 31)[923].

Studi kontemporer dalam ekonomi Islam menunjukkan bahwa prinsip mizan mendorong distribusi kekayaan yang adil melalui instrumen seperti zakat dan sedekah, sehingga mengurangi kesenjangan sosial[924]. Penelitian Kamali (2017) dalam Shari'ah and the Concept of Balance menjelaskan bahwa konsep ini juga relevan dalam pembangunan berkelanjutan (sustainable development), di mana eksploitasi sumber daya alam harus mempertimbangkan kebutuhan generasi mendatang[925].

Prinsip mizan juga berlaku dalam ranah intelektual, di mana seorang Muslim harus menyeimbangkan antara tradisi (naql) dan akal (aql). Imam Al-Ghazali dalam Ihya' Ulumuddin menekankan pentingnya menjaga keseimbangan antara ilmu syar'i dan ilmu duniawi agar tidak terjadi dikotomi pengetahuan[926]. Pendekatan ini sejalan dengan modernisasi pendidikan Islam yang mengintegrasikan sains dan agama tanpa konflik[927].

Mizan bukan sekadar konsep teologis, melainkan paradigma hidup yang mengintegrasikan keadilan, moderasi, dan keberlanjutan. Dalam konteks global saat ini, di mana ketidakseimbangan ekologis, ekonomi, dan sosial semakin mengemuka, prinsip mizan dapat menjadi solusi etis yang bersumber dari khazanah Islam. Dengan mengadopsi prinsip ini, masyarakat Muslim dapat berkontribusi pada tatanan dunia yang lebih adil dan harmonis.

Rahmah: Kasih Sayang sebagai Orientasi Tindakan Sosial

Islam sebagai agama yang dibangun di atas prinsip rahmah (kasih sayang) menempatkan nilai ini sebagai inti dari hubungan manusia dengan Tuhan dan sesamanya. Konsep rahmah dalam Islam tidak hanya bersifat teologis tetapi juga etis-sosial, menjadi fondasi bagi tindakan yang berorientasi pada kebaikan universal. Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa Nabi Muhammad SAW diutus sebagai rahmatan lil 'alamin (QS. Al-Anbiyā': 107), menegaskan bahwa misi kenabiannya mencakup seluruh alam, bukan hanya umat Islam[928]. Paradigma ini mengubah cara pandang terhadap hubungan sosial dari sekadar ritual keagamaan ke ranah moral transformatif yang melintasi batas agama, etnis, dan budaya.

Secara etimologis, rahmah berasal dari akar kata r-h-m, yang juga menjadi dasar kata "rahim" (kandungan), simbol kelembutan dan perlindungan[929]. Dalam konteks sosial, rahmah termanifestasi dalam sikap empati, toleransi, dan kepekaan terhadap penderitaan orang lain. Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa rahmah adalah sifat Allah yang melandasi ciptaan-Nya, sehingga manusia sebagai khalifah wajib meneladaninya dalam interaksi sosial[930]. Prinsip ini sejalan dengan hadis Nabi: "Barangsiapa tidak menyayangi manusia, maka dia tidak disayangi Allah" (HR. Bukhari)[931]. Dengan demikian, rahmah bukan sekadar emosi pasif, melainkan sebuah imperatif moral yang mendorong aksi nyata seperti filantropi, perlindungan terhadap mustadh'afin (kaum lemah), dan resolusi konflik berbasis rekonsiliasi. Dalam perspektif sosioreligius, rahmah berfungsi sebagai antitesis terhadap

ketidakadilan struktural. Fazlur Rahman menegaskan bahwa Islam menekankan keadilan sosial (‘adl) yang dilandasi kasih sayang, bukan sekadar formalisme hukum[932]. Misalnya, zakat dan infak bukan hanya kewajiban ekonomi, tetapi instrumen redistribusi kekayaan yang berporos pada solidaritas sosial[933]. Studi kontemporer oleh Asad (2018) menunjukkan bahwa komunitas Muslim yang mengaktualisasikan rahmah dalam gerakan sosial cenderung lebih inklusif, bahkan menjadi mediator dalam konflik antarumat beragama[934]. Hal ini membuktikan bahwa rahmah memiliki dimensi praksis yang relevan dalam masyarakat plural.

Lebih jauh, rahmah juga menjadi perspektif kritis terhadap modernitas yang seringkali mengabaikan dimensi humanis. Menurut Tariq Ramadan, krisis kemanusiaan global seperti diskriminasi, perang, dan kesenjangan membutuhkan reaktualisasi nilai rahmah sebagai common platform bagi dialog antarbudaya[935]. Pendekatan ini sejalan dengan teori "Etika Kepedulian" (Ethics of Care) Carol Gilligan, yang menekankan relasi interdependensi sebagai basis moralitas[936]. Dalam konteks ini, Islam menawarkan sintesis unik antara spiritualitas dan humanisme, di mana rahmah menjadi guiding principle bagi kebijakan publik maupun gerakan masyarakat sipil.

Rahmah bukanlah konsep abstrak, melainkan kerangka operasional bagi keadilan sosial. Melalui integrasi nilai teologis dan aksi sosial, umat Islam dapat memainkan peran sebagai agen perdamaian (peacemakers) yang menjembatani kepentingan lokal dan global. Dengan merujuk pada QS. Al-Balad: 17 "Dan dia tidak

menempuh jalan kesulitan (kebaikan)" Islam mengajak manusia untuk memilih jalan kasih sayang sebagai solusi atas problem kemanusiaan[937].

Relevansi Nilai-Nilai Ini dalam Konteks Global Modern

Dalam konstelasi peradaban abad ke-21 yang ditandai oleh akselerasi teknologis yang paradoksal dan fragmentasi sosio-kultural yang mendalam, diskursus mengenai krisis global seringkali terjebak dalam analisis teknokratis yang mengabaikan dimensi aksiologisnya. Krisis moral yang termanifestasi dalam relativisme etis, ketimpangan ekonomi yang lahir dari paradigma neoliberal yang eksploitatif, serta konflik antarbangsa yang dipicu oleh politik identitas dan perebutan sumber daya, sejatinya merupakan simtom dari krisis nilai yang lebih fundamental. Pada titik inilah, sebuah reorientasi menuju paradigma etis yang bersifat transenden dan universal menjadi sebuah imperatif. Aksiologi yang berakar pada konsepsi Rububiyah Tuhan sebagai Pemelihara Semesta Alam (Rabb al-'Ālamīn) menawarkan sebuah kerangka kerja konseptual yang koheren, dengan pilar-pilar keadilan ('adl), keseimbangan (mizān), dan kasih sayang (raḥmah), yang relevansinya melampaui batas-batas teologis partikular dan berbicara langsung pada kondisi manusia modern.

Prinsip keadilan ('adl) dalam paradigma ini melampaui sekadar justitia komutatif atau legalisme prosedural yang mendominasi wacana hukum Barat. Keadilan di sini adalah sebuah imperatif ontologis untuk menempatkan segala sesuatu pada tempatnya yang

semestinya, sebuah manifestasi dari tatanan kosmik Ilahi yang harus direfleksikan dalam tatanan sosial manusia. Ini mencakup keadilan distributif yang menentang akumulasi kekayaan ekstrem dan keadilan sosial yang menuntut perlindungan bagi kelompok rentan (mustaḍ'afīn). Dalam konteks global di mana kesenjangan antara Utara dan Selatan semakin menganga, prinsip 'adl menuntut rekonfigurasi fundamental atas struktur ekonomi-politik global yang saat ini melanggengkan ketidaksetaraan sistemik[938]. Al-Qur'an secara tegas memerintahkan penegakan keadilan bahkan jika harus berlawanan dengan kepentingan diri sendiri, keluarga, atau komunitas, menandaskan universalitas dan objektivitasnya sebagai nilai tertinggi dalam interaksi sosial[939]. Ini adalah antitesis radikal terhadap kalkulasi untung-rugi utilitarian yang seringkali menjadi justifikasi bagi kebijakan ekonomi yang tidak adil.

Beriringan dengan keadilan, konsep keseimbangan (mizān) hadir sebagai prinsip regulator ekologis dan sosial. Mizān adalah metafora kosmik tentang harmoni dan ekuilibrium yang Tuhan tetapkan di alam semesta, di mana manusia sebagai khalifah (khalīfah) di bumi diberi mandat untuk menjaganya, bukan merusaknya[940]. Krisis iklim, kehilangan keanekaragaman hayati, dan polusi masif yang mengancam planet ini adalah bukti nyata dari pengabaian manusia terhadap prinsip mizān. Aksiologi Rububiyah dengan demikian menawarkan sebuah etika lingkungan yang teosentris, di mana alam tidak dipandang sebagai objek pasif untuk dieksploitasi, melainkan sebagai tanda (āyah) kebesaran Tuhan yang harus dikelola dengan penuh amanah. Dalam ranah sosial, mizān

diterjemahkan sebagai prinsip moderasi (wasaṭiyyah), yang menolak segala bentuk ekstremisme baik fundamentalisme yang kaku maupun sekularisme yang nihilistik dan mendorong sebuah jalan tengah yang mengintegrasikan dimensi spiritual dan material dalam kehidupan secara harmonis[941].

Namun, pilar keadilan dan keseimbangan tidak akan berdiri kokoh tanpa fondasi kasih sayang (raḥmah) yang menjadi esensi dari sifat Rububiyah itu sendiri. Raḥmah adalah energi penggerak di balik penciptaan dan pemeliharaan alam semesta, sebuah sifat Ilahi yang melingkupi segala sesuatu. Dalam hubungan antarmanusia dan antarbangsa, raḥmah menuntut empati, pengampunan, dan solidaritas global yang melampaui sekat-sekat nasionalisme, etnisitas, dan agama. Ia adalah penawar bagi budaya ketakutan dan kebencian yang mendominasi politik global kontemporer. Pendekatan spiritual ini berargumen bahwa perdamaian berkelanjutan tidak dapat dicapai semata-mata melalui perimbangan kekuatan (balance of power) atau perjanjian legalistik, melainkan harus lahir dari transformasi kesadaran yang menempatkan welas asih sebagai inti dari kebijakan publik dan hubungan internasional[942]. Sabda Nabi Muhammad SAW yang menyatakan bahwa kasih sayang Tuhan hanya akan diberikan kepada mereka yang menyayangi makhluk di bumi menjadi landasan etis bagi sebuah globalisme yang humanis dan penuh kepedulian[943].

Secara konklusif, relevansi nilai-nilai yang terkandung dalam aksiologi Rububiyah dalam konteks global modern terletak pada

kemampuannya menawarkan sebuah paradigma alternatif yang holistik dan terintegrasi. Islam, melalui kerangka ini, tidak sekadar menyajikan serangkaian aturan moral, melainkan sebuah visi peradaban yang berpusat pada penegakan keadilan proporsional, penjagaan keseimbangan ekologis dan sosial, serta penyebaran kasih sayang universal. Di tengah dunia yang terancam oleh dehumanisasi dan fragmentasi, pendekatan ini menyerukan sebuah sintesis antara rasionalitas dan spiritualitas, antara kemajuan material dan pemenuhan etis. Ini bukan tentang teokrasi, melainkan tentang pengadopsian sebuah matriks nilai universal yang berakar pada pengakuan akan Satu Realitas Transenden sebagai sumber segala nilai untuk membimbing umat manusia keluar dari krisis multidimensional yang dihadapinya dan menuju tatanan global yang lebih adil, seimbang, dan damai.

Pembentukan Karakter sebagai Manifestasi Nilai Ilahiyah
Spiritualitas sebagai Dasar Etika Karakter

Karakter dalam Islam, atau khuluq, secara esensial berbeda dari konstruksi karakter sekuler yang seringkali berpusat pada humanisme dan kebajikan yang berorientasi duniawi (worldly virtue). Ia bukan sekadar seperangkat etika sosial yang disepakati, melainkan sebuah manifestasi ontologis dari nilai-nilai Ilahiyah (divine values) yang diinternalisasi melalui disiplin spiritual, intelektual, dan sosial[944]. Proses pembentukannya adalah sebuah proyek seumur hidup (lifelong project) yang melibatkan transformasi jiwa (tazkiyat al-nafs), penguatan spiritualitas (ruhiyah), dan pengendalian hawa nafsu (mujahadah), yang

kesemuanya bertujuan untuk merealisasikan tujuan penciptaan manusia: menjadi hamba (abd) dan khalifah Allah di muka bumi yang memancarkan kemuliaan (izzah) yang bersumber dari-Nya[945]. Dengan demikian, karakter Islami adalah cerminan dari maqam (station) spiritual seseorang, sebuah kristalisasi dari upaya penyelarasan kehendak manusia dengan Kehendak Ilahi.

Pada tataran epistemologis, spiritualitas (ruhiyah) dalam Islam membentuk landasan metafisik yang tak tergoyahkan bagi seluruh bangunan etika karakter. Nilai-nilai seperti kejujuran (sidq), kerendahan hati (tawadu), tanggung jawab (mas'uliyyah), dan integritas (istiqamah) tidak dapat direduksi menjadi sekadar instrumen untuk mencapai kesuksesan sosial atau psikologis belaka[946]. Sebaliknya, mereka bersumber dari dan dijiwai oleh kesadaran transenden yang mendalam akan kehadiran Allah Yang Maha Melihat (Al-Basir) dan Maha Mengetahui (Al-Alim) dalam setiap detak jantung, pikiran, dan tindakan sebuah konsep yang dikenal sebagai muraqabah[947]. Imam Al-Ghazali, dalam magnum opus-nya Ihya' 'Ulum al-Din, menegaskan bahwa seluruh amal perbuatan adalah lahiriah (zahir) yang harus dihidupi oleh keadaan batin (batin); kejujuran yang sejati, misalnya, lahir dari hati yang terbebas dari penyakit riya' (pamer) dan sum'ah (ingin didengar)[948].

Oleh karena itu, materialisme dan hedonisme sebagai paham duniawi dianggap sebagai penghalang utama bagi pertumbuhan karakter yang autentik, karena keduanya memusatkan kesadaran pada diri yang fana dan memutus hubungan dengan Sumber Nilai yang mutlak. Al-Qur'an secara tegas mengingatkan, "Dan barangsiapa buta (hatinya) di dunia ini, niscaya di akhirat nanti ia

akan lebih buta dan lebih tersesat dari jalan (yang benar)." (QS. Al-Isra'[17]: 72). Kebutaan hati inilah yang menyebabkan degradasi moral, sebab individu kehilangan kompas spiritual yang membimbingnya melampaui kepentingan diri yang sempit. Sebuah penelitian kontemporer dalam bidang psikologi positif juga mulai mengakui bahwa spiritualitas yang kuat berkorelasi dengan ketahanan psikologis (resilience) dan perilaku prososial yang lebih tinggi, yang memperkuat tesis Islam tentang hubungan simbiosis antara ruhiyah dan etika[949].

Pada akhirnya, karakter yang tangguh dan unggul dalam perspektif Islam adalah integrasi holistik dari kecerdasan intelektual (`aql), kecerdasan emosional (qalb), dan yang terpenting, kecerdasan spiritual (ruh). Ia adalah pribadi yang tidak hanya pandai mengetahui apa yang benar (knowing the good) tetapi juga memiliki kekuatan kehendak untuk mengerjakannya (willing the good), dan kepekaan spiritual untuk mencintainya (loving the good)[950]. Kekuatan ini bersumber dari keyakinan bahwa setiap tindakan virtuos adalah ibadah dan pendekatan diri kepada Yang Maha Benar, sehingga membersihkan jiwa dari kotoran spiritual sekaligus membangun karakter yang kokoh, konsisten, dan bermartabat sebuah manifestasi nyata dari nilai-nilai Ilahiyah dalam kehidupan insani.

Proses Tazkiyah (Penyucian) dalam Pembangunan Jati Diri

Proses tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa) menempati posisi sentral dalam arsitektur spiritual Islam, berfungsi sebagai dialektika transformatif antara diri empiris (nafs) dan potensi

transendentalnya (ruh)[951]. Lebih dari sekadar konsep teologis yang statis, tazkiyah merupakan suatu disiplin dinamis dan proses ontologis berkelanjutan yang bertujuan untuk menyelaraskan kehendak insani dengan kehendak Ilahi, sehingga melahirkan suatu jati diri Muslim yang otentik (al-shakhsiyah al-islamiyyah)[952]. Jati diri ini tidak dibangun di atas fondasi performativitas sosial semata, melainkan berakar pada keikhlasan (ikhlas) dan kelurusan batin (istiqamah al-qalb) yang terefleksi dalam seluruh spektrum eksistensi individu. Oleh karena itu, konstruksi jati diri melalui tazkiyah pada hakikatnya adalah proyek panjang penjernihan intensi dan pemurnian motivasi, sebuah perjalanan dari keadaan nafs al-ammarah bi al-su' (jiwa yang menyuruh kepada kejahatan) menuju nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[953], yang hanya dapat dicapai melalui serangkaian praktik kejiwaan (riyādah nafsiyyah) yang metodis dan berkesinambungan.

Secara operasional, proses tazkiyah dimulai dengan fase diagnosis atau muhasabah (introspeksi diri), yang merupakan tindakan koreksi diri yang kritis dan reflektif[954]. Fase ini merupakan pintu gerbang menuju kesadaran diri (self-awareness) yang lebih tinggi, di mana individu secara jujur mengaudit kondisi spiritualnya, mengidentifikasi titik-titik kelemahan, penyakit hati seperti riya', ujub, dan hasad, serta menyusun peta jalan (manhaj) untuk perbaikan. Muhasabah, sebagaimana direfleksikan dalam pesan Umar bin Khattab R.A., "Hâsibû anfusakum qabla an tuhâsabû" (hisablah diri kalian sebelum kalian dihisab), merupakan mekanisme pre-emptif yang mentransformasi ketakutan akan penghakiman

akhirat menjadi sebuah motivasi positif untuk perbaikan diri yang proaktif di dunia[955]. Tanpa langkah awal ini, proses penyucian kehilangan arah dan spesifisitasnya, menjadi upaya general yang tidak menyentuh akar patologi spiritual individu.

Setelah diagnosis dilakukan, tahap berikutnya adalah mujahadah, yaitu upaya sungguh-sungguh dan konsisten untuk mengendalikan hawa nafsu (kams al-hawā) dan memerangi kecenderungan negatif jiwa[956]. Inilah dimensi jihad akbar (perjuangan terbesar) yang diisyaratkan dalam sebuah hadis, yang menempatkan peperangan melawan hawa nafsu sebagai puncak dari segala bentuk perjuangan[957]. Mujahadah dimanifestasikan melalui disiplin ritual ibadah seperti shalat, puasa, dan dzikir, yang berfungsi sebagai latihan spiritual (tarbiyah ruhiyyah) untuk memperkuat 'otot-otot' spiritual dan menumbuhkan ketahanan (shabr) dalam menghadapi godaan. Ibadah-ibadah tersebut bukan tujuan akhir, melainkan instrumen untuk membentuk karakter; misalnya, puasa melatih pengendalian diri (self-restraint), sedangkan shalat berfungsi sebagai mekanisme pengingat (reminder) yang berulang untuk mengalihkan fokus dari dunia menungi sang Pencipta[958]. Melalui mujahadah yang tekun, jiwa secara bertahap dibebaskan dari belenggu syahwat dan distorsi ego, mempersiapkannya untuk menerima limpahan cahaya Ilahi (tajalli).

Puncak dari proses tazkiyah ini adalah internalisasi nilai-nilai Ilahiyah (takhalluq bi akhlaq Allah) ke dalam kepribadian, sehingga melahirkan akhlak karimah yang menjadi kristalisasi dari jati diri Muslim yang sejati[959]. Proses ini melampaui sekadar perilaku etis

eksternal dan menyentuh wilayah motivasi dan keadaan batin (ahwal). Seorang individu tidak hanya 'bersikap sabar' tetapi 'menjadi seorang yang penyabar' (shabûr), dimana kesabaran telah menjadi sifat yang melekat pada dirinya. Keadaan inilah yang dalam terminologi sufi sering disebut sebagai fana' (peleburan) dari sifat-sifat yang tercela dan baqa' (kekal) bersama sifat-sifat yang terpuji[960]. Jati diri yang terbentuk adalah pribadi yang integratif, dimana tidak terdapat dikotomi antara kehidupan publik dan privat, antara tindakan lahir dan niat batin. Ia adalah manifestasi dari pribadi yang telah mencapai derajat ihsan, yaitu menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya, dan jika tidak mampu, maka yakin bahwa Allah melihatnya[961]. Dengan demikian, tazkiyah terbukti sebagai proses holistik yang tidak hanya menyucikan jiwa tetapi sekaligus membangun dan mematrikan jati diri insan yang unggul, paripurna, dan diridhai Allah SWT, sebuah identitas yang kokoh dan autentik di tengah gelombang perubahan dan tantangan zaman.

Nilai Ilahiyah dalam Pendidikan dan Keluarga

Pendidikan karakter dalam perspektif Islam tidak dapat direduksi menjadi serangkaian modul pedagogis yang diimplementasikan secara transaksional dalam ruang kelas. Ia merupakan suatu proses tarbiyah yang holistik, suatu penanaman (ghars) nilai-nilai yang bersumber dari wahyu ke dalam jiwa (nafs) manusia, dengan tujuan mencapai penyempurnaan akhlak (tahdhīb al-akhlāq) sebagaimana menjadi misi kerasulan[962]. Dalam arsitektur agung proses ini, institusi keluarga berperan sebagai fondasi primordial (al-usrah)

dan mikro-kosmos pertama dimana nilai-nilai ilahiyah nilai-nilai ketuhanan yang bersifat transendental dan universal diperkenalkan, dimaknai, dan diinternalisasi[963]. Nilai-nilai fundamental seperti mahabbah (cinta) kepada Allah, disiplin (indibāṭ) yang lahir dari kesadaran akan muraqabah (pengawasan Ilahi), kejujuran (ṣidq) sebagai cerminan iman, dan tanggung jawab (mas`uliyyah) sebagai manifestasi dari kekhalifahan manusia di muka bumi, harus ditransmisikan melalui proses enkulturasi yang berkelanjutan dan penuh kesadaran sejak dini di dalam rumah[964].

Proses transmisi nilai ilahiyah dalam keluarga ini beroperasi melalui mekanisme yang jauh lebih kompleks daripada sekadar instruksi verbal. Ia bersifat dialogis dan eksemplifikatif, dimana orang tua berperan tidak hanya sebagai pendidik (murabbī) namun lebih utama sebagai teladan hidup (qudwah hasanah)[965]. Anak-anak merekam dan menginternalisasi nilai-nilai tersebut melalui observasi terhadap konsistensi antara perkataan dan perbuatan orang tua mereka dalam menjalani keseharian. Shalat berjamaah, pengelolaan rezeki yang halal dan thayyib, tutur kata yang jujur, serta penyelesaian konflik dengan adab Islami, merupakan praktik-praktik hidup yang membentuk "lingkungan belajar ilahiyah" (al-bī`ah al-tarbawiyyah al-ilahiyyah). Dalam konteks ini, rumah tangga bertransformasi menjadi madrasah pertama yang hakiki, sebuah ruang sanctified di mana nilai-nilai abstrak direifikasi menjadi pengalaman hidup yang konkret dan emosional[966].

Namun, klaim terhadap keluarga sebagai entitas otonom yang cukup untuk membentuk karakter seorang muslim adalah suatu

simplifikasi. Keluarga, sekolah, dan masyarakat membentuk triad ekosistemik yang saling beririsan dan memperkuat (synergistic ecosystem). Sekolah, dalam hal ini, berfungsi sebagai mitra strategis yang memperkuat (tazīz), mengembangkan (tanwīr), dan mengkontekstualisasikan nilai-nilai ilahiyah yang telah ditanamkan di rumah ke dalam ranah sosial dan intelektual yang lebih luas[967]. Kurikulum yang terintegrasi, dimana ilmu pengetahuan tidak didikotomikan dengan nilai-nilai ketuhanan (QS. Ali 'Imran: 190-191), serta guru yang memiki integritas spiritual (al-muallim al-rūhī) menjadi katalisator utama dalam proses ini[968]. Sementara itu, masyarakat berperan sebagai laboratorium aplikasi sekaligus sistem kontrol sosial. Sebuah komunitas yang menjunjung tinggi nilai-nilai maruf (kebaikan yang diakui) dan mencegah kemunkaran akan menciptakan lingkungan yang secara organik mendukung pertumbuhan karakter Islami yang utuh (shakhṣiyyah Islāmiyyah), melindungi individu dari degradasi moral yang disebabkan oleh arus kultural yang kontradiktif[969].

Karakter Islami yang utuh merupakan produk dari dialektika yang dinamis dan berkelanjutan antara ketiga pusat tarbiyah ini. Kegagalan salah satu pilar akan menciptakan disonansi kognitif dan moral dalam diri individu. Sebuah nilai kejujuran yang ditanamkan di rumah akan menjadi lemah jika di sekolah ia menyaksikan praktik ketidakjujuran yang dibiarkan, atau jika dalam masyarakat, kejujuran justru dirugikan. Dengan demikian, membangun ekosistem pendidikan karakter yang efektif meniscayakan suatu kolaborasi yang sinergis, komunikatif, dan berkesinambungan

antara keluarga, sekolah, dan masyarakat, yang disatukan oleh visi ilahiyah yang sama untuk melahirkan manusia yang tidak hanya cerdas secara intelektual (taqiyy al-fikr), tetapi juga secara spiritual dan moral (rabbaniyy al-`aql)[970].

Evaluasi Diri dan Muhasabah sebagai Sarana Perbaikan Karakter

Muhasabah, atau evaluasi diri, merupakan suatu konsep sentral dalam etika Islam yang berfungsi sebagai mekanisme introspektif untuk menilai kualitas spiritual, moral, dan perilaku seseorang. Praktik ini bukan sekadar refleksi pasif, melainkan sebuah proses dinamis yang menghubungkan kesadaran individu dengan tanggung jawab transendental di hadapan Allah SWT. Dalam konteks psikologi Islam, muhasabah bertindak sebagai instrumen pengembangan diri (self-improvement) yang terstruktur, mengarah pada peningkatan akhlak dan ketakwaan[971].

Secara etimologis, istilah muhasabah berasal dari akar kata hasaba-yuhasibu, yang berarti "menghitung" atau "memperhitungkan." Makna ini mengisyaratkan bahwa evaluasi diri harus dilakukan dengan ketelitian dan kejujuran, sebagaimana seorang pedagang yang mengevaluasi untung dan rugi usahanya[972]. Al-Qur’an menegaskan pentingnya muhasabah dalam Surah Al-Hasyr: "Dan bertaqwalah kepada Allah, hendaklah setiap diri memperhatikan (muhasabah) apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat)." (QS. Al-Hasyr: 18)[973]. Ayat ini menunjukkan bahwa muhasabah adalah proses yang berorientasi pada

pertanggungjawaban akhirat, sekaligus mendorong sikap proaktif dalam memperbaiki diri.

Dari perspektif psikologis, muhasabah berperan sebagai alat pengendalian diri (self-regulation) yang memfasilitasi pengenalan terhadap kekurangan, kesalahan, dan peluang perbaikan. Penelitian dalam psikologi positif menunjukkan bahwa kebiasaan introspeksi yang terstruktur dapat meningkatkan resiliensi emosional, mengurangi stres, serta memperkuat integritas moral[974]. Hal ini sejalan dengan hadis Nabi Muhammad SAW: "Orang yang cerdas adalah yang mengendalikan dirinya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian." (HR. Tirmidzi)[975]. Hadis ini menyiratkan bahwa muhasabah adalah indikator kecerdasan spiritual, karena individu yang melakukannya mampu mengarahkan hidupnya secara lebih bermakna.

Dalam kerangka pendidikan karakter, muhasabah berfungsi sebagai metode pembentukan kepribadian yang holistik. Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam Madarij al-Salikin menjelaskan bahwa muhasabah meliputi tiga tahap: (1) mengevaluasi ketaatan dan kemaksiatan, (2) mengkaji motif di balik setiap tindakan, dan (3) merancang strategi perbaikan[976]. Pendekatan ini memperkuat konsep bahwa perubahan karakter bukanlah proses instan, melainkan hasil dari komitmen berkelanjutan. Sebuah studi dalam Journal of Moral Education (2021) menemukan bahwa peserta yang secara rutin melakukan evaluasi diri menunjukkan peningkatan signifikan dalam empati, kesabaran, dan kejujuran dibandingkan dengan kelompok kontrol[977].

Tantangan utama dalam praktik muhasabah adalah bias diri (self-bias), di mana seseorang cenderung mengabaikan kesalahannya atau menilai diri terlalu keras. Untuk mengatasinya, ulama seperti Imam Al-Ghazali menganjurkan integrasi muhasabah dengan musyawarah (konsultasi dengan orang bijak) serta muraqabah (kesadaran akan pengawasan Allah)[978]. Pendekatan ini memastikan bahwa evaluasi diri tetap objektif dan produktif.

Muhasabah adalah instrumen transformatif yang memadukan dimensi spiritual, psikologis, dan sosial. Dalam konteks masyarakat modern yang sarat distraksi, praktik ini menjadi lebih relevan sebagai benteng terhadap dekadensi moral. Melalui muhasabah yang konsisten, seseorang tidak hanya mencapai kesucian hati (tazkiyatun nafs), tetapi juga berkontribusi pada terciptanya masyarakat yang beradab dan beretika[979].

Bagian 5

PSIKOLOGI ISLAM DAN FITRAH

Pengantar Psikologi Islam

Definisi dan Ruang Lingkup Psikologi Islam

Psikologi Islam, sebagai sebuah disiplin keilmuan, muncul bukan sekadar sebagai respons terhadap psikologi Barat yang dianggap sekular, melainkan sebagai rekonstruksi epistemologis yang berangkat dari pandangan dunia (worldview) Islam yang integral[980]. Pada hakikatnya, ia merupakan suatu disiplin ilmu yang mempelajari jiwa (al-nafs) manusia secara holistik, dengan berpedoman pada paradigma teo-antropo-sentris yang bersumber dari wahyu (Al-Qur'an dan Sunnah), serta mengintegrasikan hasil observasi empiris dan kontemplasi filosofis[981]. Berbeda dengan pendekatan psikologi modern yang seringkali mereduksi manusia menjadi sekumpulan mekanisme neurokimia dan determinisme lingkungan, psikologi Islam menempatkan manusia sebagai entitas multidimensi yang terdiri dari unsur jasad (tubuh), nafs (jiwa/self), ‘aql (intelek), qalb (hati spiritual), dan ruh (spirit) yang kesemuanya berinteraksi secara dinamis dan memiliki orientasi teleologis akhirat (akhirah-oriented)[982].

Ruang lingkup kajian psikologi Islam dengan demikian sangatlah luas dan komprehensif, melampaui batasan studi tentang perilaku (suluk) dan proses pikiran (afkar) yang dapat diobservasi saja. Ia

mencakup tiga relasi fundamental yang membentuk eksistensi manusia. Pertama, dan yang paling utama, adalah hubungan vertikal antara manusia dengan Penciptanya (hablun min Allah). Relasi ini menjadi fondasi bagi kesehatan mental (psychological well-being), dimana konsep-konsep seperti tawakkal (berserah diri), syukur, sabar, dan penghambaan (‘ubudiyyah) bukan sekadar nilai moral, melainkan mekanisme psikologis aktif yang memberikan ketenangan (sakinah), makna (ma’na), dan ketahanan diri (resilience) dalam menghadapi tribulasi kehidupan[983]. Kedua, adalah hubungan manusia dengan dirinya sendiri (hablun min al-nafs). Pada tingkat ini, psikologi Islam mendalami konsep-konsep seperti muhasabah al-nafs (introspeksi diri), tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), serta pertarungan abadi antara kecenderungan positif yang diilhami oleh hati nurani (nafs al-muthma'innah) dan kecenderungan negatif yang dihembuskan oleh hawa nafsu (nafs al-ammarah bi al-su’)[984]. Ketiga, adalah hubungan horizontal manusia dengan sesama makhluk dan alam semesta (hablun min al-nas). Relasi ini dibingkai oleh nilai-nilai keadilan (‘adl), kasih sayang (rahmah), tanggung jawab (amanah), dan kepengurusaan (khalifah) di muka bumi[985].

Dengan struktur yang demikian, psikologi Islam tidak hanya bersifat kuratif menyembuhkan patologi mental tetapi lebih jauh bersifat preventif dan pengembangan potensi (developmental). Tujuannya adalah mencapai keadaan jiwa yang sehat (al-sihhah al-nafsiyyah) yang di dalam tradisi Islam dikenal sebagai keadaan hati yang salim (selamat), yang akan menentukan keselamatan di

akhirat[986]. Ruang lingkupnya menjangkau kajian tentang motivasi, kepribadian, gangguan mental, terapi, pertumbuhan spiritual, serta pengembangan alat ukur dan intervensi yang selaras dengan nilai-nilai Ilahiah dan budaya setempat, sehingga menghasilkan suatu pendekatan yang bukan saja ilmiah tetapi juga sarat nilai dan kontekstual[987].

Perbedaan Mendasar antara Psikologi Barat dan Islam

Psikologi Barat dan Islam mewakili dua paradigma yang berbeda dalam memahami jiwa manusia, masing-masing didasarkan pada kerangka epistemologis yang khas. Psikologi Barat modern, sebagaimana berkembang sejak abad ke-19, bersifat sekuler dan empiris, mengandalkan observasi, eksperimen, dan analisis rasional untuk menjelaskan perilaku dan proses mental[988]. Pendekatan ini, yang dipengaruhi oleh tradisi filsafat Barat sejak Descartes dan kemudian dikembangkan oleh aliran behaviorisme, psikoanalisis, dan kognitif, cenderung memisahkan aspek spiritual dari kajian psikologis[989]. Dalam konteks ini, manusia dipahami sebagai entitas biologis dan psikososial, dengan sedikit atau tanpa referensi pada realitas transendental.

Sebaliknya, Psikologi Islam memandang jiwa (nafs) sebagai entitas multidimensi yang tidak terpisahkan dari keimanan dan spiritualitas. Berakar pada wahyu Al-Quran dan Hadis, Psikologi Islam mengintegrasikan konsep seperti fitrah (kecenderungan alami manusia terhadap kebaikan dan ketuhanan), tazkiyatun nafs (pemurnian jiwa), dan maqashid syar'iyyah (tujuan hidup yang

selaras dengan syariat) sebagai dasar pemahaman psikologis[990]. Konsep nafs dalam Islam tidak sekadar mencakup aspek mental dan emosional, tetapi juga hubungan vertikal dengan Allah serta tanggung jawab moral terhadap sesama[991]. Sebagaimana firman Allah dalam Surah Asy-Syams: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwa itu, dan sungguh merugi orang yang mengotorinya." (QS. Asy-Syams: 9-10)[992].

Perbedaan mendasar antara kedua paradigma ini terletak pada ontologi dan aksiologi jiwa. Psikologi Barat melihat manusia sebagai subjek yang dapat dipelajari secara objektif, sementara Psikologi Islam menganggap manusia sebagai makhluk yang memiliki dimensi ruhani yang tidak dapat direduksi sepenuhnya ke dalam parameter material[993]. Misalnya, teori motivasi Barat seperti hierarki kebutuhan Maslow berfokus pada pemenuhan kebutuhan dasar hingga aktualisasi diri, sementara Psikologi Islam menambahkan dimensi ubudiyyah (penghambaan kepada Allah) sebagai puncak perkembangan manusia[994].

Implikasi praktis dari perbedaan ini tampak dalam intervensi psikologis. Psikoterapi Barat sering mengandalkan teknik kognitif-behavioral atau farmakologis, sedangkan Psikologi Islam mengintegrasikan terapi spiritual seperti zikir, doa, dan refleksi Qurani sebagai metode penyembuhan[995]. Studi oleh Abdel-Khalek (2013) menunjukkan bahwa pendekatan keagamaan signifikan dalam mengurangi kecemasan dan depresi di kalangan Muslim, suatu temuan yang kurang dieksplorasi dalam pendekatan konvensional Barat[996].

Dengan demikian, sementara Psikologi Barat memberikan kontribusi besar dalam memahami mekanisme mental melalui metodologi saintifik, Psikologi Islam memperkaya pemahaman tersebut dengan perspektif holistik yang mengaitkan jiwa dengan makna eksistensial yang lebih dalam. Integrasi keduanya dapat membuka peluang untuk pendekatan psikologi yang lebih inklusif dan berbasis nilai.

Asal-Usul dan Perkembangan Psikologi Islam

Psikologi Islam, sebagai sebuah disiplin ilmiah yang unik, memiliki akar epistemologis yang dalam dan multidimensi. Fondasinya terbangun dari wahyu Ilahi khususnya Al-Qur'an dan Hadis yang menjadi sumber primordisial konsepsi manusia tentang jiwa (nafs), akal ('aql), dan hati (qalb)[997]. Dalam Surah Asy-Syams (91:7-10), misalnya, dinyatakan: "Dan demi jiwa serta penyempurnaannya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya. Sungguh beruntung orang yang menyucikannya, dan sungguh merugi orang yang mengotorinya." Ayat ini tidak hanya menegaskan dualitas potensi manusia tetapi juga menawarkan kerangka teologis untuk memahami dinamika psikologis manusia dari perspektif tauhid[998].

Pada era keemasan Islam, para pemikir seperti Al-Ghazali (1058–1111 M) dalam Ihya' Ulum al-Din dan Ibn Sina (980–1037 M) dalam Kitab al-Najat mengembangkan psikologi filosofis yang memadukan analisis rasional dengan spiritualitas[999]. Al-Ghazali, misalnya, membagi jiwa menjadi tiga lapisan: nafs ammarah (jiwa yang cenderung pada keburukan), nafs lawwamah (jiwa yang menyesali

kesalahan), dan nafs mutma'innah (jiwa yang tenang)[1000]. Klasifikasi ini tidak hanya mencerminkan pengaruh filsafat Yunani (khususnya Platonisme) tetapi juga menunjukkan bagaimana Islam mengontekstualisasikan pemikiran asing dalam kerangka epistemologi Qur'ani[1001].

Perkembangan modern Psikologi Islam dimulai pada abad ke-20, dipicu oleh krisis epistemik dalam psikologi Barat yang dianggap reduktif dan sekuler. Malek Bennabi (1905–1973) dan Syed Muhammad Naquib al-Attas (1931–kini) menjadi pelopor yang menyerukan integrasi ilmu psikologi dengan worldview Islam[1002]. Dalam Prolegomena to the Metaphysics of Islam, al-Attas menekankan bahwa psikologi Islam harus dibangun di atas konsep adab (keseimbangan spiritual-intelektual) dan taqwa (kesadaran transendental)[1003]. Pendekatan ini kemudian dikembangkan secara akademis oleh tokoh seperti Abdul Hamid Abu Sulayman melalui Islamization of Knowledge (1980-an), yang mendorong dekonstruksi paradigma psikologi Barat dan rekonstruksi berbasis nilai-nilai Islam[1004].

Dalam konteks global kontemporer, Psikologi Islam telah berevolusi menjadi disiplin yang dinamis, dengan penelitian empiris di International Journal of Islamic Psychology dan konsorsium seperti International Association of Muslim Psychologists (IAMPS)[1005]. Tantangan utama saat ini adalah mengembangkan metodologi yang valid secara ilmiah namun tetap autentik secara teologis misalnya, mengukur tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) melalui instrumen psikometrik[1006]. Dengan demikian, Psikologi

Islam bukan sekadar alternatif melainkan solusi holistik untuk memahami manusia dalam kesatuan dimensi fisik, mental, dan ruhani.

Urgensi Pendekatan Islam dalam Pemahaman Jiwa Manusia

Pemahaman kontemporer tentang jiwa manusia (an-nafs), yang didominasi oleh paradigma psikologi modern sekuler, sering kali terjebak dalam dikotomi reduksionis yang memisahkan aspek material-empiris dari hakikat transendental-spiritualnya[1007]. Pendekatan ini, meskipun telah memberikan kontribusi signifikan dalam memetakan gejala kejiwaan dan perilaku melalui lensa positivis, terbukti tidak memadai dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan ultim tentang makna hidup, penderitaan, dan tujuan akhir eksistensi manusia[1008]. Keterbatasan fundamental ini termanifestasi dalam semakin melandanya krisis spiritual, moral, dan eksistensial dalam masyarakat modern, yang ditandai dengan meningkatnya angka depresi, kecemasan, dan perasaan kosong (alienasi) meskipun terjadi kemajuan material yang pesat[1009]. Dalam konteks inilah, pendekatan Islam muncul bukan sekadar sebagai alternatif, melainkan sebagai suatu keharusan epistemologis dan praktis yang mendesak. Pendekatan ini menawarkan kerangka teo-antropologis yang integratif, dimana jiwa dipandang sebagai entitas multidimensional yang senantiasa berinteraksi dinamis antara dimensi fisik (jism), psikis (nafs), akal (aql), dan spirit (ruh) yang berorientasi pada sang Pencipta[1010].

Urgensi pertama terletak pada kemampuan pendekatan Islam untuk memberikan jawaban yang komprehensif dan memuaskan akal serta hati terhadap krisis makna. Psikologi sekuler, yang berakar pada filsafat humanistik dan ateistik, sering berujung pada nihilisme ketika membahas tujuan hidup, karena memandang manusia sebagai produk evolusi biologis dan determinisme sosial belaka[1011]. Sebaliknya, worldview Islam menanamkan keyakinan bahwa setiap jiwa diciptakan dengan sebuah misi transcendental, yaitu untuk beribadah kepada Allah SWT dan memakmurkan bumi sebagai Khalifatullah[1012]. Konsep ini memberikan landasan ontologis yang kokoh yang mampu menahan goncangan eksistensial. Sebagaimana firman Allah SWT: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku" (QS. Adz-Dzariyat: 56)[1013]. Pemahaman bahwa hidup adalah ujian dan medan untuk beramal saleh mentransformasi penderitaan dari sebuah tragedi yang absurd menjadi sebuah tantangan yang bermartabat dan bermakna[1014].

Selanjutnya, pendekatan Islam menawarkan kerangka etika dan moral yang absolut dan kokoh, yang sangat dibutuhkan untuk mengatasi krisis moral yang lahir dari relativisme etika psikologi modern. Psikologi humanistik, misalnya, dengan konsep self-actualization-nya, sering kali terjatuh pada paham individualisme ekstrem dimana ukuran "kesehatan mental" bisa menjadi subjektif dan terlepas dari nilai-nilai Ilahiyah[1015]. Islam, melalui konsep Tazkiyatun Nafs (penyucian jiwa), memberikan peta jalan yang jelas dan terstruktur untuk perkembangan jiwa yang seimbang. Peta

jalan ini tidak hanya bertujuan untuk mencapai kesejahteraan subjektif (subjective well-being), tetapi lebih tinggi lagi, untuk mencapai keridhaan Allah (mardhatillah) dengan meneladani akhlak Rasulullah SAW[1016]. Proses penyucian dari jiwa yang ammarah bi al-su' (yang menyuruh kepada kejahatan), menuju lawwamah (yang menyesali dosa), dan akhirnya mencapai tingkat mutma'innah (jiwa yang tenang) memberikan sebuah model perkembangan psikospiritual yang progresif dan berorientasi pada nilai ketuhanan[1017]. Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia" (HR. Ahmad)[1018], yang menegaskan bahwa tujuan akhir dari semua upaya psikologis adalah pembentukan karakter yang mulia.

Di tingkat paradigmatik, pendekatan Islam mengoreksi keterpisahan (disconnection) antara ilmu psikologi dan dimensi metafisik. Psikologi modern cenderung mengabaikan atau merasionalisasi fenomena kejiwaan yang berhubungan dengan alam metafisik, seperti gangguan jin atau sihir, yang justru diakui dalam kerangka Islam dan memiliki protokol penanganannya sendiri yang terintegrasi antara ruqyah syar'iyyah, doa, dan intervensi psikososial[1019]. Integrasi ini memenuhi kebutuhan manusia akan pemahaman yang holistik, yang tidak mengingkari realitas yang tidak dapat diukur oleh instrumentasi empiris belaka. Dengan demikian, pendekatan Islam bersifat inklusif terhadap berbagai cara mengetahui (epistemology), mulai dari wahyu (bayani), eksperimen (burhani), hingga intuisi spiritual (irfani)[1020].

Kesimpulannya, urgensi pendekatan Islam dalam memahami jiwa manusia bukanlah sekadar upaya untuk mengislamisasi disiplin ilmu Barat, melainkan suatu reklamasi epistemologis untuk mengembalikan jiwa pada hakikat penciptaannya yang suci dan multidimensional. Pendekatan ini berfungsi sebagai koreksi dan pelengkap yang vital bagi kekurangan psikologi sekuler, khususnya dalam memberikan solusi terhadap krisis spiritual dan moral yang menjadi tantangan zaman. Ia menawarkan sebuah model pemahaman diri yang utuh, bermakna, dan terhubung dengan Sang Khaliq, yang pada akhirnya merupakan tujuan dari segala pencarian manusia yaitu menemukan ketenangan abadi sebagaimana janji Allah: "Hai jiwa yang tenang (nafs al-mutma'innah). Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya" (QS. Al-Fajr: 27-28)[1021]. Oleh karena itu, pengembangan paradigma psikologi yang berbasis pada worldview Islam bukan hanya sebuah keniscayaan akademis, tetapi merupakan sebuah tuntutan humanitarian dan spiritual untuk merawat jiwa manusia secara paripurna.

Struktur Psikologis Manusia: Nafsu, Qalb, Ruh, Aql

Konsep Nafs: Nafs Ammarah, Lawwamah, dan Mutmainnah

Manusia, dalam perspektif psikologi Islam, dipahami sebagai entitas multidimensi yang terdiri dari elemen material dan spiritual. Salah satu kerangka teoretis yang paling komprehensif menggambarkan struktur psikologis manusia dalam tradisi pemikiran Islam adalah konsep nafs (nafsu), qalb (hati), ruh (ruh),

dan aql (akal). Keempat komponen ini tidak hanya berinteraksi secara dinamis tetapi juga menentukan tingkah laku, moralitas, dan spiritualitas individu. Dalam konteks ini, nafs memegang peran sentral sebagai pusat dorongan psikologis yang memerlukan pengendalian melalui keseimbangan antara akal, hati, dan ruh[1022].

Al-Qur'an dan hadis secara jelas mengklasifikasikan nafs ke dalam tiga tingkatan perkembangan spiritual: Nafs Ammarah, Nafs Lawwamah, dan Nafs Mutmainnah. Klasifikasi ini tidak hanya bersifat deskriptif tetapi juga menunjukkan suatu proses evolusi psikologis dan moral yang dapat dicapai melalui disiplin spiritual dan intelektual.

Nafs Ammarah merujuk pada jiwa yang cenderung mengikuti hawa nafsu dan dorongan-dorongan rendah tanpa pertimbangan etis atau spiritual. Al-Qur'an dalam Surah Yusuf (12:53) menyatakan: "Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku."[1023]. Psikolog Muslim kontemporer, seperti Malik Badri, menginterpretasikan Nafs Ammarah sebagai fase primitif perkembangan jiwa yang membutuhkan pengawasan eksternal dan internal untuk mencapai kematangan moral[1024]. Pada tahap ini, individu rentan terhadap perilaku impulsif, hedonisme, dan penyimpangan moral yang menghambat pertumbuhan spiritual[1025].

Nafs Lawwamah merupakan tahap di mana manusia mulai menyadari kesalahan-kesalahannya dan mengalami penyesalan. Istilah ini berasal dari Surah Al-Qiyamah (75:2): "Dan aku bersumpah dengan jiwa yang selalu menyesali (dirinya sendiri)."[1026].

Tingkatan ini menunjukkan perkembangan kesadaran diri (self-awareness) di mana individu mulai mengkritisi tindakannya dan berusaha memperbaiki diri. Psikolog Islam seperti Hamid Reza Alavi menjelaskan bahwa Nafs Lawwamah berfungsi sebagai mekanisme pengendalian internal (self-regulation) yang membentuk dasar pertobatan dan reformasi moral[1027].

Nafs Mutmainnah mewakili puncak kedamaian spiritual, di mana jiwa mencapai harmonisasi dengan kehendak Ilahi. Surah Al-Fajr (89:27-28) menggambarkan kondisi ini: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan ridha dan diridhai."[1028]. Pada tahap ini, individu tidak lagi dilanda konflik batin karena telah mencapai kepasrahan (tawakkal) dan ketenangan yang mendalam. Menurut sarjana Sufi seperti Al-Ghazali, Nafs Mutmainnah adalah hasil dari latihan spiritual (riyadhah), refleksi (muhasabah), dan penyucian hati (tazkiyat an-nafs) yang berkelanjutan[1029].

Klasifikasi tripartit nafs dalam Islam menawarkan kerangka yang dinamis untuk memahami perkembangan psikospiritual manusia. Teori ini selaras dengan konsep self-actualization dalam psikologi humanistik Maslow, di mana manusia bergerak dari kebutuhan dasar menuju realisasi potensi tertinggi[1030]. Namun, berbeda dengan pendekatan Barat yang cenderung sekular, psikologi Islam menekankan bahwa transformasi jiwa tidak hanya bersifat psikologis tetapi juga teologis, karena melibatkan hubungan dengan Tuhan sebagai sumber ketenangan dan moralitas[1031].

Pemahaman mendalam tentang Nafs Ammarah, Lawwamah, dan Mutmainnah memberikan implikasi penting bagi terapi psikologis,

pendidikan karakter, dan pengembangan spiritual. Pendekatan Islam dalam konseling, misalnya, sering menggabungkan metode kognitif (tafakkur), behavioral (mujahadah an-nafs), dan spiritual (dzikir) untuk membantu klien mencapai keseimbangan jiwa[1032]. Dengan demikian, struktur psikologis manusia dalam Islam bukan hanya teori abstrak, melainkan panduan praktis bagi pengembangan diri yang holistik.

Fungsi Qalb sebagai Pusat Kesadaran dan Moralitas

Dalam kerangka epistemologi Islam, pengertian tentang pengetahuan (‘ilm) tidak terbatas pada modalitas rasional-induktif atau empiris yang lazim dikenal dalam tradisi filsafat Barat modern. Pengetahuan yang sejati al-‘ilm al-yaqīnī dianggap sebagai hasil dari proses integratif yang melibatkan lebih dari sekadar aktivitas kognitif akal (‘aql). Di titik inilah, konsep qalb muncul sebagai nexus metafisis dan epistemologis yang menghubungkan eksistensi manusia dengan realitas ilahiah. Qalb, dalam terminologi klasik seperti yang dibangun oleh Al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī, dan Al-Rāzī, bukan sekadar metafora kultural atau simbol spiritual; melainkan entitas ontologis yang menjadi pusat dinamika kesadaran, pengenalan (ma’rifah), dan keputusan moral[1033]. Dalam struktur antropologis Islam, qalb berfungsi sebagai quwwatun qābidah li-l-ḥaqq (daya penerima kebenaran), yang tidak hanya merespons input sensorik atau logika diskursif, tetapi secara aktif menyerap, mengolah, dan memantulkan kebenaran transenden melalui mekanisme baṣīrah (penglihatan batin)[1034].

Berbeda dengan akal yang beroperasi dalam ranah dalīl (argumentasi) dan istidlāl (pengambilan kesimpulan), qalb bertindak dalam domain idrāk (pencerapan langsung) dan wijdān (pengetahuan yang muncul dari pengalaman lansung)[1035]. Capasitas ini menjadikan qalb sebagai organon pengenalan ilahiah yang tidak terikat pada logika linear, melainkan mampu menangkap kebenaran secara holistik sebagaimana digambarkan dalam konsep 'ayn al-qalb (mata hati) oleh Al-Ghazālī dalam Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, di mana ia menyatakan bahwa mata hati adalah kemampuan untuk melihat hakikat tanpa perantaraan silogisme atau refleksi rasional[1036]. Dalam konteks ini, qalb menjadi locus pengetahuan intuitif yang senada dengan apa yang dalam filsafat fenomenologi disebut sebagai Einsicht (wawasan langsung), namun jauh lebih dalam karena dimuati dimensi transendental dan wahyū (revelasi)[1037]. Qalb yang sehat (ṣāliḥ) mampu menerima ilham bukan karena kapasitas psikologis semata, melainkan karena telah dibersihkan dari kerak dosa dan dilatih melalui tazkiyat al-nafs proses penyucian jiwa yang merupakan inti dari pendidikan Islam[1038].

Secara ontologis, posisi kardinal qalb dalam antropologi Islam diakar dalam teks-teks sumber primer. Al-Qur'an menegaskan, "Bukankah dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram (yaqīn al-qulūb)?" (QS. ar-Ra'd: 28), yang menunjukkan ketergantungan eksistensial qalb terhadap hubungan vertikal dengan al-Wājib al-Wujūd (Yang Maha Ada)[1039]. Ayat ini menempatkan qalb bukan sebagai entitas otonom, melainkan sebagai ruang interaksi antara al-ḍamīr al-ilāhī (kesadaran ilahiah) dan al-shūrā al-insāniyyah

(struktur persepsi manusia). Dalam tafsir Al-Ṭabarī, kata qulūb pada ayat tersebut dimaknai sebagai maqām al-tawḥīd, pusat pengakuan akan kesatuan Tuhan yang menjadi dasar seluruh aktivitas spiritual dan moral[1040]. Selain itu, QS. al-Zumar: 22 menyebutkan, "Allah telah membuka hati (shāḥaṣa bihā qalbahu) karena petunjuk-Nya," yang menggambarkan qalb sebagai substansi yang dinamis, dapat membuka (insight) atau menutup (takfīf) tergantung pada keadaan spiritual individu[1041]. Kondisi ini selaras dengan pandangan Al-Sarrāj dalam Kitāb al-Luma' yang menyatakan bahwa qalb ibarat cermin; jika bersih, mencerminkan kebenaran; jika kotor, kebenaran menjadi kabur[1042].

Fungsi qalb sebagai regulator moral kembali diperkuat melalui tradisi hadis, khususnya riwayat yang sahih dari Sahih al-Bukhārī dan Muslim: "Sesungguhnya dalam jasad manusia ada segumpal daging, jika ia baik, baiklah seluruh tubuh; jika rusak, rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, segumpal daging itu adalah qalb" [1043]. Hadis ini tidak bersifat metaforis belaka, melainkan mengandung implikasi sistemik yang mendalam terhadap pemahaman tentang integrasi psiko-spiritual manusia. Dalam terminologi modern, hadis ini mengisyaratkan central executive function dari qalb menyerupai konsep default mode network dalam neurosains kognitif, yang mengatur koherensi antara emosi, ingatan, dan regulasi diri[1044]. Namun, perspektif Islam melampaui neurobiologi reduktif dengan menambahkan dimensi tadbīr rabbānī (pengaturan ilahiah), di mana qalb yang selaras dengan amr Allāh akan memperoleh nūr

yang mengarahkan nafs, syahwat, dan ‘aql menuju keseimbangan (istikāmah)[1045].

Paradoks utama dalam epistemologi kontemporer adalah fragmentasi antara pengetahuan rasional, emosional, dan spiritual. Di sinilah kontribusi Islam menjadi relevan secara transdisipliner. Teori Antonio Damasio tentang somatic marker hypothesis, yang menyatakan bahwa keputusan moral tidak mungkin terlepas dari feeling states dan sinyal tubuh (somatic markers), secara diametral mendekati pemahaman Islam tentang peran qalb[1046]. Namun, Damasio tidak menyertakan dimensi transendental; baginya, moralitas bersumber dari adaptasi evolusioner dan konservasi integritas diri. Dalam Islam, peran qalb justru dimengerti secara kosmo-teologis: moralitas bukan hanya soal homeostasis psikologis, melainkan manifestasi dari amānah (amanat ilahiah) yang dipikul oleh manusia sebagai khalifah di muka bumi (QS. al-Aḥzāb: 72)[1047]. Qalb yang sehat adalah qalb yang menerima amanah itu dengan penuh kesadaran, menimbang tindakan bukan sekadar berdasarkan konsekuensi duniawi, tetapi dari murāqabah (kesadaran akan pengawasan ilahiah)[1048].

Pendidikan Islam, pada hakikatnya adalah pedagogi qalb. Sebagaimana dirumuskan oleh Fazlur Rahman dalam Islam and Modernity, pendidikan Islami harus bergerak dari model fact-transmission menuju value-internalization, yang hanya mungkin terjadi jika qalb dilibatkan secara aktif[1049]. Proses tazkiyat al-nafs tidak bersifat ritualistik belaka, melainkan metodis: melalui dhikr (ingat kepada Allah), tafakkur (refleksi atas āyāt kawniyyah dan

Qur'āniyyah), muraqabah (pengawasan diri), dan mujāhadah (perjuangan melawan hawa nafsu), qalb dilatih untuk mencapai ḥāl al-yaqīn kesadaran langsung akan kebenaran ilahiah[1050]. Ini merupakan bentuk embodied cognition yang tidak terbatas pada neurofisiologi, melainkan melibatkan re-enchantment of reason melalui iman[1051].

Qalb dalam epistemologi Islam bukan hanya entitas simbolik, melainkan organ epistemik transenden yang menjadi jembatan antara alam fana dan al-ghayb. Fungsi kognitif dan moralnya tidak dapat direduksi menjadi sistem neural atau proses emosional semata, tetapi harus dipahami dalam kerangka kosmis yang menyatukan tajalliyāt ilāhiyyah (manifestasi ketuhanan) dengan istikhnāq nafs (penyerahan diri)[1052]. Dalam konteks keilmuan saat ini, integrasi antara teks suci, filsafat Islam, dan sains kontemporer membuka ruang bagi munculnya Islamic cognitive science suatu paradigma baru yang menempatkan qalb sebagai pusat konsiliasi antara ilmu, iman, dan amal. Dengan demikian, penyembuhan qalb bukan sekadar kebutuhan spiritual, melainkan imperatif epistemologis bagi kemanusiaan yang semakin kehilangan kompas moral di tengah gempuran rasionalisme kering dan hedonisme digital[1053].

Ruh sebagai Unsur Ilahiyah dalam Diri Manusia

Eksplorasi terhadap hakikat manusia (insān) secara fundamental akan selalu berhadapan dengan sebuah dikotomi ontologis yang pelik: antara dimensi fisiko-biologis yang terikat oleh ruang dan

waktu (jasad), dengan sebuah entitas transenden yang menjadi sumber kesadaran dan kehidupan itu sendiri, yakni Ruh. Dalam kerangka pemikiran Islam, Ruh tidak dipahami sebatas sebagai prinsip vitalistik atau anima yang menggerakkan jasad, melainkan sebagai sebuah substansi luhur (jawhar latīf) yang berstatus sebagai Unsur Ilahiyah (amr Ilāhī) di dalam mikrokosmos manusia. Ia adalah manifestasi dari "hembusan" Ilahi yang secara definitif membedakan manusia dari entitas ciptaan lainnya, sebagaimana termaktub dalam firman-Nya, "…dan telah Kutiupkan ke dalamnya ruh-Ku (ciptaan-Ku)..."[1054]. Pernyataan teologis ini bukanlah sekadar metafora puitis, melainkan sebuah postulat metafisik yang menegaskan adanya koneksi langsung dan tak terputus antara esensi terdalam manusia dengan Sumber segala realitas, yakni Tuhan. Dengan demikian, Ruh berfungsi sebagai jembatan ontologis yang menghubungkan yang finit (manusia) dengan Yang Infinit (Tuhan), menempatkan manusia dalam sebuah posisi eksistensial yang unik sebagai teofani di alam semesta.

Secara ontologis, status Ruh sebagai "urusan Tuhanku" (min amri Rabbī)[1055] menempatkannya di luar jangkauan analisis empiris dan positivistik. Ia tidak termasuk dalam kategori ʻālam al-khalq (alam ciptaan yang terukur, terkuantifikasi, dan tunduk pada hukum kausalitas), melainkan berasal dari ʻālam al-amr (alam perintah yang keberadaannya bersifat langsung, tanpa mediasi proses material)[1056]. Distingsi ini krusial untuk memahami mengapa Ruh melampaui jasad dan bahkan akal (ʻaql). Jika jasad adalah instrumen manusia di alam inderawi dan akal adalah fakultas untuk

memproses data-data dari alam tersebut secara diskursif dan logis, maka Ruh adalah fakultas persepsi supra-rasional yang mampu menangkap realitas-realitas metafisik secara langsung dan intuitif. Al-Ghazālī, dalam analisisnya yang mendalam, menyebut esensi ini sebagai al-latīfah al-rabbāniyyah (substansi halus ketuhanan) yang menjadi lokus bagi ma'rifah pengenalan hakiki terhadap Tuhan yang tidak dapat dicapai semata-mata melalui penalaran silogistik[1057]. Dengan demikian, Ruh merupakan organon epistemologis untuk pengetahuan presensial ('ilm al-hudūrī), sebuah bentuk kognisi di mana subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui menyatu dalam sebuah pengalaman kesadaran yang tak terperantarai.

Fungsi Ruh sebagai sumber kehidupan spiritual dan kesadaran transenden termanifestasi dalam dorongan inheren manusia menuju yang sakral, sebuah nostalgia primordial untuk kembali ke asal-usulnya. Para sufi, seperti Ibn 'Arabī, mengartikulasikan ini melalui konsep Nafas al-Rahmān (Nafas Sang Maha Pengasih), di mana seluruh eksistensi, termasuk Ruh manusia, adalah artikulasi dari "Nafas" Ilahi yang merindukan sumber-Nya[1058]. Kerinduan eksistensial inilah yang menggerakkan pencarian spiritual, etika, dan keindahan dalam peradaban manusia. Ia adalah api suci yang mendorong manusia melampaui pemenuhan kebutuhan biologis dan egoistik semata, menuju aktualisasi potensi-potensi luhur seperti kasih sayang (mahabbah), keadilan ('adl), dan kebijaksanaan (hikmah). Tanpa kehadiran Ruh, manusia tidak lebih dari organisme biologis yang cerdas; dengan Ruh, ia menjadi khalifah yang memiliki kapasitas untuk merefleksikan Asma dan Sifat Tuhan di muka bumi.

Jalāluddīn Rūmī melukiskan drama kosmik ini dengan indah melalui metafora seruling bambu (nay) yang merintih pilu karena terpisah dari rumpunnya, sebuah alegori tentang jeritan jiwa yang merindukan penyatuan kembali dengan Yang Absolut[1059].

Konsepsi Ruh sebagai Unsur Ilahiyah dalam diri manusia memberikan kerangka kerja yang komprehensif untuk memahami totalitas eksistensi manusia. Ia bukan hanya menjelaskan asal-usul kehidupan dan kesadaran, tetapi juga memberikan landasan teleologis bagi tujuan hidup itu sendiri. Ruh adalah bukti ontologis dari kemuliaan inheren manusia (karāmah), sumber epistemologis bagi pengetahuan tertinggi, dan motor penggerak teleologis bagi perjalanan spiritual kembali kepada Tuhan. Hadis Nabi yang menyatakan bahwa ruh-ruh adalah "laksana tentara yang berkelompok" yang saling mengenal di alam primordial mengisyaratkan adanya sebuah realitas pra-eksistensial di mana koneksi ini telah terjalin[1060]. Oleh karena itu, memahami Ruh berarti memahami titik singgungan antara yang imanen dan yang transenden di dalam diri kita. Ia adalah pusat gravitasi spiritual yang, jika disadari dan diaktifkan, akan mengorientasikan seluruh aspek kehidupan intelektual, emosional, dan fisikal menuju horison Ilahiyah, memungkinkan realisasi potensi paripurna sebagai insān kāmil[1061].

Aql dan Peran Rasionalitas dalam Dinamika Kejiwaan

Dinamika kejiwaan manusia (an-nafs) merupakan medan pertarungan abadi antara berbagai kekuatan yang saling tarik-

menarik, dari dorongan dasar (nafsu) hingga aspirasi spiritual tertinggi (ruh). Dalam konstelasi psikospiritual Islam, aql (akal) menempati posisi sentral bukan sekadar sebagai organ untuk berpikir logis-deduktif, melainkan sebagai fakultas kognitif-integratif yang bertugas mengatur, menilai, dan memahami secara holistik baik dunia materi maupun spiritual[1062]. Fungsi aql yang ideal melampaui kapasitas rasionalitas instrumental modern; ia adalah mercusuar ilahiah (nūr ilāhī) yang ditanamkan dalam diri manusia, berperan sebagai penengah yang mengarahkan seluruh potensi jiwa menuju keadaan seimbang dan selaras (al-i'tidāl)[1063]. Dalam perspektif ini, rasionalitas yang sehat (al-'aql as-salīm) menjadi prasyarat fundamental bagi terwujudnya integritas psikologis dan kemurnian spiritual (tazkiyat an-nafs).

Secara epistemologis, aql dalam tradisi pemikiran Islam tidak dapat disederhanakan menjadi "reason" ala Pencerahan Eropa yang seringkali sekuler dan terpisah dari wahyu. Aql merupakan anugerah Ilahi yang berfungsi sinergis dengan sumber pengetahuan naqlī (wahyu)[1064]. Dialah yang memungkinkan manusia menerima, menginterpretasi, dan menginternalisasi wahyu, sekaligus menggunakannya untuk menafsirkan realitas semesta. Oleh karena itu, peran aql dalam dinamika kejiwaan bersifat dualistik: ia adalah instrumentum yang memproses informasi empiris sekaligus organon yang menyelami kebenaran transenden. Kesehatan rasionalitas, dengan demikian, diukur bukan hanya oleh koherensi logisnya, tetapi juga oleh kemampuannya untuk tunduk dan

teriluminasi oleh kebenaran wahyu, sehingga ia menjadi aql al-mustanīr akal yang tercerahkan[1065].

Dalam interaksinya dengan elemen jiwa lainnya, aql berperan sebagai regulator utama yang menundukkan dan mengendalikan kekuatan an-nafs al-ammārah bi as-sū' (nafsu yang menyuruh pada kejahatan) yang cenderung impulsif dan materialistis[1066]. Proses regulasi ini bukanlah penindasan, melainkan sublimasi dan pengarahan yang tepat. Rasionalitas yang sehat mampu menimbang konsekuensi duniawi dan ukhrawi dari sebuah tindakan, sehingga dapat membangunkan an-nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesali diri) yang kritis terhadap kekurangan diri, dan akhirnya mengantarkan pada terbentuknya an-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[1067]. Dalam kerangka neuropsikologi kontemporer, fungsi aql ini dapat dianalogiakan dengan peran executive functions di korteks prefrontal yang memoderasi impuls dari sistem limbik, meski cakupannya dalam epistemologi Islam lebih luas karena mencakup dimensi teleologis dan moral-ketuhanan[1068].

Lebih jauh, aql merupakan alat esensial untuk pemurnian qalb (hati spiritual). Qalb yang kotor dan berkarat (ar-ran) akibat dosa dan kelalaian hanya dapat dibersihkan melalui kombinasi antara dzikir (mengingat Allah) dan fikr (perenungan rasional) terhadap ciptaan dan tanda-tanda kebesaran-Nya (āfāq wa anfus)[1069]. Rasionalitas di sini berperan dalam tadabbur (perenungan mendalam) dan tafakkur (kontemplasi), yang merupakan proses kognitif aktif untuk menarik simpulan teologis dan spiritual dari

alam semesta. Proses ini secara langsung membersihkan qalb dari segala bentuk syirik tersembunyi (asy-syirk al-khafī), prasangka, dan keraguan, karena ia menyinari kegelapan jiwa dengan cahaya kepastian (yaqīn) yang diperoleh melalui pembuktian rasional yang diilhami wahyu[1070].

Dinamika kejiwaan yang sehat adalah yang berada di bawah kepemimpinan aql yang tercerahkan. Ketika aql lemah atau tergelincir pada rasionalitas yang atheistik atau sekuler semata, maka kendali atas jiwa akan diambil alih oleh nafsu, yang berujung pada disintegrasi psikologis dan spiritual. Sebaliknya, aql yang kuat dan terpandu oleh wahyu akan menuntun seluruh dimensi jiwa nafsu, emosi, dan spirit menuju harmoni dan penyerahan diri (islām) yang hakiki kepada Sang Pencipta. Inilah puncak dari kesehatan mental dalam perspektif Islam, di mana rasionalitas menjadi jalan bagi teraktualisasikannya fitrah manusia sebagai khalifah di muka bumi[1071].

Interkoneksi antara Keempat Elemen dalam Pembentukan Karakter

Manusia, dalam perspektif psiko-spiritual Islam, merupakan entitas multidimensi yang terbentuk melalui interaksi dinamis antara nafs (jiwa kebinatangan), qalb (hati), ruh (roh), dan aql (akal). Keempat elemen ini tidak berfungsi secara terpisah, melainkan saling berkaitan dalam suatu sistem yang kompleks, membentuk fondasi karakter manusia[1072]. Integrasi harmonis antara elemen-elemen ini tidak hanya menentukan kesehatan psikologis, tetapi

juga mendorong aktualisasi diri menuju kesempurnaan spiritual (insan kamil)[1073].

Pertama, nafs mewakili dorongan instingtif manusia yang cenderung pada kesenangan materi dan penguasaan diri. Tanpa pengendalian, nafs dapat mendominasi, menyebabkan dekadensi moral[1074]. Dalam Al-Quran, nafs ammarah bi al-su' (jiwa yang menyuruh pada kejahatan, QS Yusuf: 53) menggambarkan potensi destruktifnya. Namun, melalui intervensi aql sebagai instrumen rasionalitas dan analisis nafs dapat diarahkan menuju kebaikan (nafs lawwamah hingga nafs muthmainnah)[1075]. Proses ini memerlukan peran aktif qalb, pusat kesadaran emosional dan moral, yang bertindak sebagai mediator antara impuls nafs dan kebijaksanaan aql[1076].

Kedua, qalb bukan sekadar organ fisik, melainkan pusat kecerdasan emosional-spiritual. Ia berfungsi sebagai "cermin" yang memantulkan cahaya ruh (roh ilahiah) ke dalam kesadaran manusia[1077]. Menurut hadis Nabi, "Sesungguhnya dalam jasad ada segumpal daging; jika ia baik, baiklah seluruh tubuh, dan jika ia rusak, rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, itulah qalb" (HR. Bukhari-Muslim)[1078]. Kondisi qalb yang terhubung dengan ruh akan memancarkan kebijaksanaan (hikmah), sementara keterputusannya menyebabkan kekeringan spiritual[1079].

Ketiga, ruh adalah elemen transendental yang menghubungkan manusia dengan sang Pencipta. Sebagai "napas ilahi" (QS Al-Hijr: 29), ia menjadi sumber kebenaran absolut dan motivasi intrinsik untuk berbuat kebajikan[1080]. Interkoneksi ruh dan aql melahirkan pemahaman holistik (ma'rifah), di mana penalaran tidak terbatas

pada logika empiris, tetapi juga mencakup dimensi metafisik[1081]. Sinergi ini tercermin dalam konsep tafakkur (perenungan mendalam) yang digariskan Al-Quran (QS Ali Imran: 191)[1082].

Terakhir, aql berperan sebagai filter kritis yang menginterpretasikan dan mengatur aliran informasi antara nafs, qalb, dan ruh. Aristoteles menyebut akal sebagai "faculty of discernment" yang membedakan benar-salah[1083], sementara al-Ghazali menekankan perannya dalam mencapai tazkiyat al-nafs (pensucian jiwa)[1084]. Ketidakseimbangan seperti dominasi aql tanpa dimensi spiritual (ruh) dapat menyebabkan reduksionisme materialistik, sedangkan pengabaian aql memicu fanatisme irasional[1085].

Dengan demikian, karakter ideal dalam Islam lahir dari kolaborasi keempat elemen: nafs yang terkendali, qalb yang bersih, ruh yang terhubung dengan ilahi, dan aql yang tercerahkan. Model ini selaras dengan teori psikologi kontemporer seperti Self-Determination Theory (Deci & Ryan, 2000), yang menekankan integrasi kebutuhan dasar (fisik, emosional, dan spiritual) untuk perkembangan diri yang optimal[1086]. Tantangan modern seperti krisis identitas dan alienasi spiritual mengharuskan pendekatan holistik yang menggabungkan dimensi rasional, emosional, dan transendental dalam pendidikan karakter[1087].

Tazkiyah al-Nafs: Membersihkan Diri Menuju Kematangan

Pengertian dan Pentingnya Tazkiyah dalam Islam

Konsep tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa) merupakan salah satu ajaran sentral dalam Islam yang bersifat multidimensi, mencakup aspek moral, spiritual, dan psikologis. Secara etimologis, istilah

tazkiyah berasal dari akar kata zakā yang berarti "tumbuh," "bersih," atau "berkah." Dalam konteks yang lebih luas, tazkiyah merujuk pada upaya kontinu untuk memurnikan jiwa (nafs) dari noda hawa nafsu, dosa, serta penyakit hati seperti hasad, ujub, dan riya[1088]. Proses ini tidak sekadar bersifat ritualistik, melainkan sebuah perjalanan transformatif yang menghubungkan manusia dengan Tuhannya sekaligus mengoptimalkan potensi insani menuju kesempurnaan moral (al-ihsan)[1089].

Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan urgensi tazkiyah sebagai prasyarat kebahagiaan dunia dan akhirat. Allah berfirman: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwanya, dan sungguh merugi orang yang mengotorinya" (QS. Asy-Syams: 9-10). Ayat ini mengindikasikan bahwa kesuksesan hakiki tidak semata-mata terletak pada pencapaian material, melainkan pada kemampuan manusia membersihkan batin dari segala kotoran spiritual yang menghalangi hubungan vertikal (hablun min Allah) maupun horizontal (hablun min al-nas)[1090].

Dalam perspektif sufistik, Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa tazkiyah adalah proses "menggembleng jiwa melalui disiplin rohani (riyāḍah) sehingga mencapai maqam ihsan"[1091]. Proses ini melibatkan tiga tahapan utama:

a. Takhlīyah (pembersihan) mengosongkan diri dari sifat-sifat tercela.
b. Tahliyah (penghiasan) mengisi diri dengan akhlak mulia seperti tawakal dan ikhlas.

c. Tajliyah (pencerahan) mencapai penyinaran hati (qalb salīm) melalui dzikir dan kontemplasi ilahiah[1092].

Dari sudut pandang psikologi Islam, tazkiyah berperan sebagai terapi preventif dan kuratif bagi gangguan mental-spiritual seperti kecemasan (al-qalaq) dan depresi (al-iktī'āb) yang kerap bersumber dari ketidakseimbangan jiwa[1093]. Penelitian Al-Karam (2023) menunjukkan bahwa praktik muhasabah (introspeksi harian) sebagai bagian dari tazkiyah secara signifikan meningkatkan ketahanan psikologis (psychological resilience) pada individu[1094].

Secara teologis, tazkiyah juga merupakan manifestasi dari konsep khalīfah (wakil Allah di bumi). Sebagaimana sabda Nabi Muhammad *"Sesungguhnya Allah tidak melihat bentuk dan harta kalian, melainkan hati dan amal kalian"* (HR. Muslim)[1095]. Hadis ini menegaskan bahwa nilai manusia terletak pada kesucian jiwanya, bukan pada parameter duniawi.

Tazkiyah al-nafs bukan sekadar konsep ideal, melainkan sebuah kebutuhan esensial bagi pengembangan diri (personal development) yang holistik. Dalam kerangka pendidikan modern, integrasi pendekatan tazkiyah dengan psikologi positif dapat menjadi solusi bagi krisis spiritual di era kontemporer[1096].

Proses Penyucian Diri: dari Teori ke Praktik

Proses penyucian diri, atau yang dalam diskursus tasawuf dikenal sebagai tazkiyatun nafs, merupakan sebuah proyek ontologis fundamental yang menjadi inti dari perjalanan spiritual seorang hamba (sālik). Proyek ini bukanlah sekadar serangkaian tindakan

moralistik-behavioristik, melainkan sebuah transformasi eksistensial yang kompleks, menuntut transisi dialektis dari pemahaman teoretis (al-ʻilm) menuju aktualisasi praktis (al-ʻamal). Trajektori spiritual ini berlangsung sepanjang hayat, bersifat dinamis, iteratif, dan melibatkan integrasi holistik dari berbagai dimensi praksis spiritual. Dalam kerangka ini, ibadah, dzikir, mujahadah, pengendalian nafsu (riyāḍatun nafs), serta pendidikan akhlak (ta'dīb al-akhlāq) berfungsi sebagai pilar-pilar metodologis yang saling menguatkan dalam sebuah arsitektur spiritual yang koheren. Proses ini, pada hakikatnya, adalah upaya sadar untuk memulihkan dan merealisasikan potensi primordial manusia (fiṭrah) menuju kondisi kesempurnaan insani (al-insān al-kāmil)[1097].

Fondasi dari keseluruhan proses ini terletak pada ibadah dan dzikir. Ibadah, dalam manifestasi ritualnya seperti salat, puasa, dan haji, berfungsi sebagai sarana rekalibrasi ontologis, yaitu proses penyelarasan kembali eksistensi manusia dengan Realitas Absolut. Ia bukan sekadar pemenuhan kewajiban legalistik, melainkan sebuah dialog eksistensial yang menegaskan kembali posisi ontologis manusia sebagai hamba (ʻabd) di hadapan Tuhan (Rabb)[1098]. Namun, efektivitas ibadah ritual sangat bergantung pada kehadiran spiritual yang berkelanjutan, yang dimanifestasikan melalui dzikir. Dzikir, yang secara harfiah berarti 'ingat', melampaui pengucapan lisan; ia adalah sebuah kondisi kesadaran teomorfik yang berkesinambungan, di mana Sang Realitas senantiasa hadir dalam horison kognitif dan afektif individu[1099]. Al-Qur'an sendiri menegaskan hubungan resiprokal ini: "Maka ingatlah kepada-Ku,

niscaya Aku akan ingat kepadamu" (QS. Al-Baqarah[1100]: 152). Dalam kerangka psikologi sufistik Al-Ghazali, dzikir adalah mekanisme untuk memoles cermin hati (ṣaqal al-qalb), sehingga ia mampu merefleksikan cahaya Ilahi tanpa distorsi dari "karat" kelalaian (ghaflah)[1101].

Di atas fondasi ibadah dan dzikir, tegaklah pilar mujahadah dan pengendalian nafsu. Mujahadah, yang seringkali diterjemahkan sebagai perjuangan spiritual, merupakan arena internal di mana seorang sālik berhadapan langsung dengan dinamika psikisnya. Ini adalah "jihad akbar" (perjuangan yang lebih besar), sebagaimana disinyalir dalam sebuah riwayat hadis, yang jauh lebih menantang daripada peperangan fisik[1102]. Objek utama dari mujahadah adalah nafsu, yakni diri-ego (ego-self) yang memiliki spektrum kecenderungan, dari yang paling rendah (al-nafs al-ammārah bi al-sū', jiwa yang memerintahkan keburukan) hingga yang tertinggi (al-nafs al-muṭma'innah, jiwa yang tenang)[1103]. Proses pengendalian nafsu ini bukanlah sebuah upaya pemusnahan atau represi total terhadap dorongan-dorongan dasar, melainkan sebuah proses sublimasi dan transmutasi. Energi-energi biologis dan psikologis yang mentah diarahkan dari pemuasan ego-sentris menuju aspirasi spiritual yang lebih tinggi. Ini adalah sebuah "alkimia spiritual," di mana timah kerendahan diri diubah menjadi emas kedekatan dengan Tuhan, sebuah proses yang menuntut disiplin asketis (riyāḍah) dan kesadaran diri yang tajam[1104].

Integrasi dari elemen-elemen di atas pada akhirnya bermuara pada manifestasi eksternal berupa pendidikan akhlak. Jika

mujahadah adalah proses internal, maka akhlak adalah buah yang matang dari pohon penyucian diri. Pendidikan akhlak dalam tradisi Islam bukanlah sekadar internalisasi seperangkat aturan moral, melainkan kultivasi kebajikan (faḍā'il) yang berakar pada peneladanan terhadap karakter profetik (uswatun ḥasanah). Nabi Muhammad dideskripsikan sebagai pemilik "budi pekerti yang agung" (QS. Al-Qalam[68]: 4), dan dengan demikian, menjadi prototipe insan kamil yang karakternya merupakan teofani atau perwujudan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (tajallī al-asmā' wa al-ṣifāt) dalam ranah kemanusiaan[1105]. Proses ini, yang dapat disejajarkan dengan konsep virtue ethics Aristotelian namun dengan fondasi teosentris yang kokoh, bertujuan untuk membentuk karakter yang stabil dan otentik, di mana tindakan-tindakan mulia lahir secara spontan dari kondisi batin yang telah tersucikan, bukan dari keterpaksaan atau pretensi.

Secara konseptual, proses penyucian diri yang terurai dari ibadah hingga pendidikan akhlak ini bukanlah sebuah tahapan linear yang sekuensial, melainkan sebuah spiral dialektis yang berlangsung sepanjang hayat. Setiap siklus ibadah memperkuat kapasitas untuk dzikir, yang pada gilirannya memberikan energi spiritual untuk mujahadah. Keberhasilan dalam mujahadah akan membuahkan akhlak yang mulia, dan akhlak yang mulia ini akan meningkatkan kualitas dan kedalaman ibadah pada siklus berikutnya. Demikianlah ia bergerak secara siklikal, terus-menerus membawa sang sālik ke tingkat kesadaran dan kedekatan (qurb) yang lebih tinggi. Perjalanan ini tidak pernah final; ia adalah sebuah proses menjadi

(becoming) yang tak berkesudahan, sebuah ziarah abadi menuju Hadirat-Nya, di mana setiap momen adalah kesempatan baru untuk pemurnian dan pendakian spiritual.

Hubungan antara Tazkiyah dan Kematangan Psikologis

Dalam diskursus psikologi kontemporer, pencarian kematangan psikologis seringkali dipetakan melalui lensa perkembangan ego, regulasi emosi, dan integrasi diri dalam kerangka sekuler. Namun, tradisi intelektual Islam menawarkan sebuah paradigma psiko-spiritual yang lebih holistik dan teleologis, yakni tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa), yang mempostulatkan bahwa kematangan sejati tidak dapat tercapai tanpa orientasi vertikal menuju Yang Transenden. Tazkiyah bukanlah sekadar sebuah proses eliminasi sifat-sifat tercela, melainkan sebuah metodologi transformatif yang secara sistematis mengarahkan dinamika internal individu kognitif, afektif, dan konatif menuju keselarasan dengan fitrah primordialnya. Tesis utama yang diajukan di sini adalah bahwa mekanisme inheren dalam proses tazkiyah secara langsung mengkatalisasi dan memfasilitasi pencapaian kematangan psikologis dengan cara mengatasi lokus fundamental konflik batin, membangun fondasi kestabilan emosional yang kokoh, dan pada puncaknya, menumbuhkan kondisi ketenangan jiwa (sakinah) yang mendalam dan berkelanjutan[1106].

Lokus utama konflik batin dalam psike manusia, menurut perspektif Islam, berakar pada ketegangan dialektis dalam diri nafs (jiwa/diri). Secara spesifik, nafs al-ammarah bi al-su' jiwa yang

cenderung memerintahkan pada keburukan merupakan sumber dari dorongan impulsif, hasrat tak terkendali, dan egoisme yang menjadi biang keladi disonansi kognitif dan penderitaan psikologis[1107]. Psikologi Barat modern, dari psikoanalisis Freudian hingga terapi kognitif-behavioral, menawarkan berbagai model untuk mengelola konflik ini, seringkali dengan fokus pada penguatan ego atau restrukturisasi pola pikir. Tazkiyah, sebaliknya, menawarkan intervensi yang lebih radikal melalui praktik mujahadah (perjuangan sungguh-sungguh melawan hawa nafsu). Proses ini bukan bertujuan untuk memusnahkan nafs, melainkan untuk mendisiplinkan, mendidik, dan mentransformasikannya dari level amarah ke level yang lebih tinggi: nafs al-lawwamah (jiwa yang mencela diri) dan puncaknya nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[1108]. Dengan secara sadar menundukkan kehendak egoistik pada kerangka normatif-etis yang lebih tinggi, individu secara proaktif menyelesaikan akar konflik internalnya, bukan sekadar mengelola gejalanya. Ini adalah pergeseran dari fragmentasi diri menuju integrasi diri yang berpusat pada sebuah tujuan yang transenden.

Dari fondasi resolusi konflik ini, tumbuhlah pilar kedua: kestabilan emosi. Kematangan psikologis ditandai oleh kemampuan untuk meregulasi afek, beralih dari reaktivitas emosional yang volatil menuju responsivitas yang terkendali dan bijaksana. Instrumen utama tazkiyah dalam hal ini adalah praktik muraqabah (kesadaran akan pengawasan Tuhan) dan muhasabah (introspeksi dan akuntabilitas diri). Muraqabah berfungsi sebagai bentuk meta-

awareness yang konstan, sebuah kesadaran pengamat yang ditempatkan dalam konteks ilahiah, yang mencegah individu terseret oleh arus emosi sesaat. Sementara itu, muhasabah adalah praktik reflektif periodik untuk mengevaluasi pikiran, niat, dan tindakan, yang memungkinkan koreksi diri secara berkelanjutan[1109]. Kombinasi dari kewaspadaan (muraqabah) dan evaluasi (muhasabah) ini menciptakan sebuah sistem umpan balik internal yang canggih. Sistem ini melatih individu untuk tidak lagi menjadi budak dari stimulus eksternal atau gejolak internal, melainkan menjadi manajer yang sadar atas respons emosionalnya. Kestabilan yang dihasilkan bukanlah represi emosi yang kaku, melainkan sebuah ekuilibrium dinamis yang lahir dari pemahaman mendalam tentang fungsi dan tujuan emosi dalam kerangka kehidupan yang lebih besar.

Puncak dari perjalanan tazkiyah adalah manifestasi dari ketenangan jiwa yang otentik, sebuah kondisi yang Al-Qur'an istilahkan sebagai sakinah atau itmi'nan (ketenteraman). Ini melampaui sekadar konsep kesejahteraan hedonis (bebas dari rasa sakit dan adanya kesenangan) atau bahkan kesejahteraan eudaimonic (hidup sesuai potensi) dalam psikologi positif. Sakinah adalah anugerah spiritual, sebuah ketenangan mendalam yang turun ke dalam hati seorang hamba sebagai buah dari kepasrahan dan ketaatannya (islam) kepada Tuhan[1110]. Keadaan ini merupakan indikator tertinggi dari kematangan psikologis, di mana individu telah mencapai harmoni internal yang kokoh sehingga ia tidak lagi mudah terombang-ambing oleh pasang surut kehidupan. Jiwa yang

telah mencapai level nafs al-mutma'innah adalah jiwa yang telah menemukan pusat gravitasinya di luar dirinya sendiri, yakni pada Realitas Absolut. Ketenangan ini bersifat generatif, memancarkan resiliensi, rasa syukur (syukr), dan kesabaran (sabr) dalam menghadapi cobaan, serta empati dan kasih sayang dalam interaksi sosial. Dengan demikian, tazkiyah tidak hanya menyembuhkan jiwa yang terluka, tetapi juga mengaktualisasikan potensinya yang tertinggi, membawanya kembali ke kondisi fitrah yang damai dan selaras dengan eksistensi kosmik[1111].

Tazkiyah sebagai Sarana Aktualisasi Potensi Fitrah

Eksistensi manusia dalam diskursus ontologi Islam dipahami sebagai entitas yang membawa residu kesucian primordial yang disebut sebagai *fitrah*. Secara epistemologis, *fitrah* bukan sekadar tabula rasa yang pasif, melainkan sebuah disposisi teosentris yang inheren dalam struktur jiwa manusia, yang mencakup kecenderungan alami terhadap kebenaran (*al-haqq*), keindahan (*al-jamal*), dan kebaikan (*al-khair*) [1112]. Namun, dalam lintasan dialektika kehidupan material, potensi suci ini seringkali mengalami desensitisasi atau tertutup oleh polusi internal berupa *ammarah bis-su'* (nafsu yang mendorong keburukan) serta pengaruh eksternal yang reduksionis. Di sinilah *tazkiyah* (penyucian jiwa) memainkan peran krusial bukan sekadar sebagai proses purifikasi moral, melainkan sebagai metodologi transformatif untuk mengaktualisasikan potensi laten tersebut menuju derajat *insan kamil* [1113].

Proses *tazkiyah* beroperasi melalui dua mekanisme simultan: *takhalli* (pembersihan dari sifat-sifat tercela) dan *tahalli* (penghiasan dengan sifat-sifat mulia). Dalam perspektif teosentris, *tazkiyah* merupakan manifestasi dari respons manusia terhadap seruan ilahi untuk memelihara integritas ruhaniahnya, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an bahwa keberuntungan eksistensial hanya dapat dicapai oleh mereka yang menyucikan jiwanya [1114]. Ketika seorang hamba melakukan *tazkiyah*, ia sebenarnya sedang melakukan dekonstruksi terhadap ego-sentrisme yang membelenggu fitrahnya. Transformasi ini memungkinkan *qalb* (hati) kembali pada fungsi aslinya sebagai cermin yang memantulkan asma dan sifat Allah, sehingga seluruh perilaku dan karakternya berorientasi sepenuhnya kepada *Rabb*[4].

Secara fenomenologis, aktualisasi fitrah melalui *tazkiyah* menghasilkan integrasi antara dimensi kognitif, afektif, dan psikomotorik dalam bingkai spiritualitas yang kokoh. Manusia yang telah mencapai tahapan ini tidak hanya memiliki kecerdasan intelektual, tetapi juga kearifan intuitif (*ma'rifah*) yang membimbingnya pada perilaku berkarakter luhur (*akhlak al-karimah*). Hal ini selaras dengan misi profetik yang menekankan bahwa penyempurnaan akhlak adalah muara dari seluruh ajaran agama [1115]. Dengan demikian, *tazkiyah* adalah sarana esensial yang menjembatani antara potensiitas fitrah yang statis menuju aktualitas *insan kamil* yang dinamis sebuah kondisi di mana manusia berfungsi sebagai *khalifah* yang merepresentasikan nilai-nilai ketuhanan di muka bumi[6].

Kesehatan Mental dalam Perspektif Rabbani

Konsep Kesehatan Jiwa dalam Islam

Dalam diskursus psikologi kontemporer yang kerap berpusat pada model psiko-biologis dan sosio-kultural, perspektif Rabbani atau teosentris menawarkan sebuah paradigma alternatif yang bersifat integralistik dan transendental mengenai kesehatan jiwa. Konsepsi kesehatan jiwa dalam Islam, atau lebih tepatnya ṣiḥḥat al-nafs (kesehatan diri/jiwa), bukanlah sekadar absensi patologi psikologis, melainkan sebuah kondisi ekuilibrium dinamis (mīzān) yang terwujud dari keselarasan holistik antara dimensi jasmaniah (jasad) dan rohaniah (rūḥ). Fondasi ontologis manusia dalam kerangka ini dipahami bukan sebagai entitas dualistik Cartesian yang memisahkan secara tegas antara res cogitans (jiwa) dan res extensa (materi), melainkan sebagai sebuah kesatuan psiko-spiritual-somatik yang tak terpisahkan[1116]. Rūḥ, yang merupakan embusan Ilahi (amr rabbī), berfungsi sebagai esensi yang menghidupkan dan memberi makna pada eksistensi jasad, sehingga kesehatan paripurna hanya dapat tercapai ketika kedua domain ini berada dalam harmoni dan saling menopang dalam perjalanan menuju tujuan penciptaannya[1117].

Harmonisasi fundamental antara jasad dan ruh ini selanjutnya diturunkan ke dalam sebuah arsitektur psikis yang lebih terperinci, yang berpusat pada interaksi dialektis antara tiga fakultas utama: nafs (ego atau diri nafsuani), qalb (jantung spiritual atau intelek intuitif), dan ‘aql (akal atau intelek rasional). Kesehatan jiwa, dalam perspektif ini, adalah resultan dari orkestrasi yang selaras di antara ketiga komponen ini, yang beroperasi di bawah naungan wahyu

(hidāyah). ‘Aql tidak dipahami sebatas rasionalitas diskursif ala Pencerahan, melainkan sebagai fakultas kognitif yang, ketika tercerahkan oleh cahaya Ilahi, mampu mencerap realitas metafisik dan membedakan antara kebenaran (al-ḥaqq) dan kebatilan (al-bāṭil). Fungsinya adalah sebagai navigator yang memberikan pertimbangan logis dan etis, namun ia memerlukan petunjuk dari sumber yang lebih tinggi untuk mencapai kebijaksanaan hakiki[1118]. Di sisi lain, nafs merepresentasikan pusat dorongan, hasrat, dan emosi yang secara inheren bersifat dinamis dan bertingkat mulai dari nafs al-ammārah (jiwa yang cenderung memerintahkan keburukan), meningkat menjadi nafs al-lawwāmah (jiwa yang mencela diri sendiri dan menyadari kesalahan), hingga mencapai tingkatan tertinggi, nafs al-muṭma’innah (jiwa yang tenang dan tenteram)[1119].

Di antara ‘aql dan nafs, bersemayam qalb sebagai pusat komando spiritual dan lokus persepsi batiniah. Qalb bukanlah organ fisik jantung semata, melainkan sebuah "mata batin" (baṣīrah) yang menjadi wadah bagi iman, makrifat (ma’rifah), dan niat (niyyah). Sebuah hadis kanonikal menegaskan sentralitasnya: "Sesungguhnya 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."[1120]. Dalam kondisi sehat (salīm), qalb menjadi cermin jernih yang mampu merefleksikan cahaya kebenaran, mengarahkan ‘aql untuk berpikir sesuai tuntunan Ilahi, dan pada saat yang sama, memoderasi serta menyalurkan energi nafs ke arah yang konstruktif dan diridai. Sebaliknya, ketika qalb

terjangkit penyakit spiritual (amrāḍ al-qulūb) seperti kesombongan (kibr), iri hati (ḥasad), atau kemunafikan (nifāq), ia akan menjadi keruh, menyebabkan ‘aql menjadi sesat dalam pertimbangannya dan nafs menjadi liar tak terkendali.

Proses terapeutik dalam Islam, yang dikenal sebagai tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), merupakan sebuah praksis deliberatif dan berkelanjutan untuk mencapai dan memelihara keselarasan ini. Proses ini melibatkan disiplin spiritual (mujāhadah) dan latihan-latihan batiniah (riyāḍah) yang bertujuan untuk membersihkan qalb dari nodanya, menundukkan gejolak nafs al-ammārah, dan mengasah ketajaman ‘aql agar senantiasa selaras dengan ajaran Islam. Kesehatan jiwa dalam paradigma Rabbani, dengan demikian, melampaui konsep kesejahteraan hedonistik atau eudaimonia yang berorientasi pada pemenuhan diri duniawi. Ia adalah manifestasi dari realisasi fiṭrah sifat primordial manusia yang secara inheren terikat pada perjanjiannya dengan Tuhan[1121]. Kondisi jiwa yang tenang (nafs al-muṭma’innah) pada akhirnya bukanlah tujuan itu sendiri, melainkan kondisi ideal yang memungkinkan seorang hamba untuk menjalankan fungsi eksistensial tertingginya, yaitu pengabdian (‘ubūdiyyah) kepada Sang Pencipta dalam keadaan ridha dan diridai-Nya, sebuah keadaan yang digambarkan Al-Qur'an sebagai puncak kebahagiaan sejati[1122]. Dengan demikian, kesehatan jiwa adalah cerminan dari kesehatan hubungan vertikal seorang individu dengan Tuhannya, yang kemudian secara niscaya akan terefleksi dalam keharmonisan hubungan horizontalnya dengan sesama makhluk dan alam semesta[1123].

Gangguan Mental dan Penyebab Spiritualnya

Dalam diskursus psikologi kontemporer, etiologi gangguan mental secara dominan dikonseptualisasikan melalui paradigma biomedis, yang menekankan pada disregulasi neurokimia, predisposisi genetik, dan faktor-faktor psikososial[1124]. Meskipun model ini memberikan kontribusi yang tak ternilai dalam diagnosis dan intervensi farmakologis, ia secara inheren menyisakan sebuah ruang hampa eksistensial sebuah dimensi yang dalam kerangka epistemologi Islam diidentifikasi sebagai ranah spiritual (rūḥāniyyah). Perspektif ini tidak bertujuan untuk menafikan validitas temuan neurosains, melainkan untuk melengkapinya dengan mengajukan suatu tesis bahwa banyak manifestasi penderitaan psikologis (ḍīq al-nafs) berakar pada dislokasi spiritual yang fundamental. Teks ini akan mengelaborasi secara kontemplatif tiga pilar utama penyebab spiritual gangguan mental: ketidakseimbangan esensial dalam diri manusia (‘adam al-tawāzun), keterputusan dari Realitas Absolut (al-ghaflah), serta intervensi dari entitas metafisik (jin) dan bisikan obsesif (waswas), yang secara kolektif membentuk sebuah model etiologi teo-psikologis yang komprehensif.

Fondasi dari kesehatan spiritual, dan konsekuensinya kesehatan mental, dalam pemikiran Islam terletak pada konsep qalb (jantung spiritual) yang berfungsi sebagai lokus kesadaran, intuisi, dan hubungan dengan Tuhan. Al-Ghazālī, dalam magnum opusnya Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, mengartikulasikan bahwa qalb adalah cerminan Ilahi yang, jika dipelihara, akan memancarkan ketenangan (sakīnah) dan

kearifan (ḥikmah). Sebaliknya, jika terkorosi oleh "penyakit-penyakit hati" seperti kesombongan (kibr), iri hati (ḥasad), dan ketamakan (ṭama’), ia akan menjadi sumber kegelisahan dan penderitaan psikologis yang mendalam[1125]. Ketidakseimbangan ini merepresentasikan sebuah deviasi dari fiṭrah, yaitu disposisi primordial manusia yang secara alamiah terorientasi kepada Tuhan[1126]. Ketika tindakan, pemikiran, dan emosi seorang individu secara persisten bertentangan dengan cetak biru spiritual ini, maka muncullah konflik internal yang bermanifestasi sebagai simtom-simtom kecemasan, depresi, dan perasaan hampa. Ini bukanlah sekadar konflik moral, melainkan sebuah disonansi ontologis antara esensi sejati manusia dan eksistensi aktualnya yang teralienasi.

Keterputusan hubungan dengan Tuhan, yang secara teknis disebut sebagai al-ghaflah (kelalaian atau kealpaan), merupakan manifestasi akut dari ketidakseimbangan spiritual. Al-Ghaflah adalah sebuah kondisi kognitif dan spiritual di mana kesadaran akan kehadiran Tuhan memudar dari cakrawala kehidupan sehari-hari, digantikan oleh keasyikan total terhadap dunia material (al-dunyā). Kondisi ini menciptakan vakum eksistensial yang tidak dapat diisi oleh pencapaian materi, relasi sosial, atau bahkan aktualisasi diri sekuler. Al-Qur'an secara eksplisit mengartikulasikan konsekuensi psikologis dari keterputusan ini: "Dan barangsiapa berpaling dari peringatan-Ku, maka sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit..."[Q.S. Tāhā 20:124]. "Penghidupan yang sempit" (maʿīshatan ḍankā) ini telah diinterpretasikan oleh para mufasir klasik maupun psikolog Muslim modern sebagai kondisi distres

psikologis kronis, termasuk depresi dan kecemasan eksistensial[1127]. Tanpa sauh spiritual yang kokoh, individu akan terombang-ambing oleh badai kehidupan, kehilangan makna (purpose) dan arah, sebuah kondisi yang oleh Viktor Frankl diidentifikasi sebagai "neurosis noogenik"[1128].

Dimensi terakhir, yang seringkali dianggap paling kontroversial dari perspektif positivistik, adalah pengaruh entitas metafisik (jin) dan induksi pemikiran obsesif-intrusif yang dikenal sebagai waswas. Dalam kosmologi Islam, jin adalah makhluk ciptaan Tuhan yang eksis dalam dimensi paralel dan memiliki kemampuan untuk berinteraksi serta memengaruhi manusia dalam batas-batas yang diizinkan Tuhan[1129]. Intervensi mereka dapat berkisar dari gangguan ringan hingga kasus-kasus yang menyerupai psikosis berat. Namun, pengaruh yang lebih umum dan subtil adalah melalui waswas, yaitu bisikan-bisikan negatif dan keraguan yang ditanamkan ke dalam pikiran, terutama yang berkaitan dengan keimanan, kesucian ritual, dan relasi interpersonal. Fenomenologi waswas menunjukkan kemiripan yang luar biasa dengan simtom-simtom Obsessive-Compulsive Disorder (OCD), khususnya pada aspek pikiran intrusif (obsessions)[1130]. Hadis Nabi Muhammad SAW mengindikasikan bahwa "Sesungguhnya setan mengalir dalam diri anak Adam melalui aliran darah"[Hadis Riwayat al-Bukhārī dan Muslim], sebuah metafora yang dapat diinterpretasikan sebagai kemampuan pengaruh setan untuk menembus hingga ke level kesadaran yang paling dalam. Dari perspektif teo-psikologis, waswas bukan hanya produk disregulasi serotonin, tetapi juga merupakan serangan

spiritual yang mengeksploitasi kerentanan psikologis individu, yang bertujuan untuk menciptakan keraguan, kecemasan, dan keputusasaan.

Kerangka kerja etiologi spiritual tidak meniadakan faktor biologis atau psikososial dalam gangguan mental, melainkan mengintegrasikannya ke dalam sebuah paradigma yang lebih holistik dan multidimensional. Ketidakseimbangan qalb, kondisi ghaflah yang memutuskan individu dari sumber makna tertinggi, serta kerentanan terhadap intervensi metafisik dan waswas, secara kolektif menyajikan sebuah lensa analitis yang mendalam untuk memahami penderitaan manusia. Implikasi terapeutiknya pun menjadi jelas: intervensi yang efektif haruslah bersifat integratif, menggabungkan psikoterapi konvensional dan farmakoterapi dengan praktik-praktik spiritual seperti zikir (dhikr), doa (du‘ā’), pembacaan Al-Qur'an, dan introspeksi diri (muḥāsabah). Pendekatan biopsikososial-spiritual ini mengakui bahwa manusia adalah entitas yang kompleks, di mana kesehatan mentalnya tidak dapat dipisahkan secara artifisial dari kesehatan spiritualnya, karena pada akhirnya, ketenangan jiwa (iṭmi’nān al-nafs) hanya dapat ditemukan dalam hubungan yang harmonis dengan Sang Pencipta[1131].

Terapi Spiritual: Dzikir, Tadabbur, dan Muraqabah

Dalam diskursus psikoterapi kontemporer, eksplorasi terhadap dimensi spiritual sebagai domain terapeutik yang valid telah mendapatkan traksi signifikan, mendobrak hegemoni paradigma

psiko-biologis yang seringkali bersifat reduksionistis[1132]. Dalam konteks tradisi Islam, terapi spiritual bukan merupakan sebuah inovasi modern, melainkan sebuah disiplin ilmu yang terintegrasi secara inheren dalam epistemologinya, yang bertujuan untuk restorasi dan optimalisasi fungsi jiwa (psike). Tiga praktik fundamental Dzikir, Tadabbur, dan Muraqabah beroperasi bukan sebagai ritual devosional semata, melainkan sebagai modalitas intervensi psiko-spiritual yang canggih dan berlapis. Praktik-praktik ini secara sinergis menyasar berbagai level kesadaran manusia, mulai dari regulasi sistem saraf otonom hingga restrukturisasi skema kognitif dan penanaman kesadaran metakognitif. Efektivitasnya terletak pada kemampuannya untuk menenangkan qalb yang dipahami bukan sekadar sebagai organ emosional, tetapi sebagai lokus sentral persepsi spiritual dan kognisi intuitif dan dengan demikian, mengembalikan keseimbangan psikologis (al-tawazun al-nafsi) secara holistik[1133].

Dzikir, atau praktik mengingat Tuhan melalui repetisi lafal-lafal suci, berfungsi sebagai fondasi dari intervensi ini, beroperasi pada level kognitif-somatik. Dari perspektif neurosains, repetisi ritmik vokalik dan subvokalik dalam Dzikir dapat dihipotesiskan menginduksi sinkronisasi neural, terutama meningkatkan aktivitas gelombang alfa dan theta di korteks prefrontal, yang berkorelasi dengan kondisi relaksasi mendalam dan penurunan aktivitas Default Mode Network (DMN) yang seringkali hiperaktif pada individu dengan gangguan ruminasi seperti depresi dan kecemasan[1134]. Proses ini secara efektif menginterupsi siklus

pemikiran otomatism negatif dan mengalihkannya pada satu titik fokus transendental. Secara fisiologis, Dzikir yang diiringi dengan pernapasan teratur memicu respons relaksasi dengan mengaktivasi sistem saraf parasimpatik, menurunkan kadar kortisol, dan meningkatkan variabilitas denyut jantung (HRV), yang merupakan biomarker kunci dari resiliensi stres[1135]. Dengan demikian, penenangan qalb yang disebutkan dalam Al-Qur'an, "...Hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram" (QS. Ar-Ra'd 13:28)[1136], dapat dipahami bukan hanya sebagai metafora teologis, melainkan sebagai deskripsi akurat fenomena psiko-fisiologis yang terukur.

Beranjak dari stabilisasi afektif yang difasilitasi oleh Dzikir, Tadabbur memperkenalkan dimensi hermeneutik-eksistensial. Tadabbur adalah praktik kontemplasi mendalam terhadap teks suci (Al-Qur'an) untuk mengekstraksi makna, hikmah, dan relevansi personal. Praktik ini secara fungsional ekuivalen dengan teknik restrukturisasi kognitif tingkat tinggi dalam terapi kognitif-perilaku (CBT), namun dengan kerangka ontologis yang lebih luas[1137]. Individu tidak hanya diajak untuk mengidentifikasi dan menantang keyakinan irasional (maladaptive beliefs), tetapi juga untuk me-rekontekstualisasi narasi hidupnya dalam sebuah kerangka makna (meaning-making framework) yang ilahiah. Dengan merenungkan ayat-ayat tentang kesabaran, harapan, tujuan penciptaan, dan sifat Tuhan, seorang individu secara aktif merekonstruksi skema kognitifnya, mengubah penilaiannya terhadap stresor, dan menumbuhkan locus of control internal yang berlabuh pada

keyakinan transendental[1138]. Proses ini secara langsung menjawab krisis eksistensial yang sering menjadi inti dari penderitaan psikologis, menyediakan "logo-terapi" primordial yang mengarahkan jiwa pada penemuan tujuan hidup, sebagaimana Al-Qur'an sendiri mendorong praktik ini, "Maka apakah mereka tidak merenungkan Al-Qur'an?" (QS. Muhammad 47:24)[1139].

Puncak dari trilogi terapeutik ini adalah Muraqabah, sebuah praktik vigilansi metakognitif atau kesadaran observasional yang konstan. Muraqabah adalah internalisasi dari keyakinan bahwa diri senantiasa berada dalam pengawasan Tuhan, yang diterjemahkan menjadi praktik observasi non-reaktif dan non-judgmental terhadap aliran pikiran, emosi, dan intensi internal. Ini adalah manifestasi dari tingkat kesadaran spiritual tertinggi yang disebut Ihsan: "Engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[1140]. Secara psikologis, Muraqabah melatih kapasitas individu untuk berdisosiasi dari konten mentalnya, menciptakan ruang antara stimulus internal (pikiran/emosi) dan respons perilaku. Kemampuan ini merupakan inti dari regulasi emosi dan kontrol impuls[1141]. Praktik ini menumbuhkan "Self sebagai Konteks" (Self-as-Context) yang dijelaskan dalam Acceptance and Commitment Therapy (ACT), di mana individu tidak lagi teridentifikasi dengan pikirannya yang fluktuatif, melainkan dengan kesadaran yang mengamatinya[1142]. Dengan melatih qalb untuk menjadi "saksi" yang waspada, Muraqabah memfasilitasi disolusi ego, mengurangi reaktivitas emosional, dan pada akhirnya mengantarkan individu

pada kondisi ketenangan batin (sakinah) dan keseimbangan psikologis yang stabil dan berkelanjutan.

Secara konklusif, integrasi Dzikir, Tadabbur, dan Muraqabah membentuk sebuah ekosistem terapeutik yang komprehensif. Dzikir menyediakan stabilisasi psiko-fisiologis dasar; Tadabbur melakukan rekonstruksi kognitif dan eksistensial; dan Muraqabah menyempurnakannya dengan kultivasi kesadaran metakognitif yang berkelanjutan. Sinergi ketiganya tidak hanya menyembuhkan gejala-gejala diskonten psikologis, tetapi juga secara proaktif menumbuhkan resiliensi dan mempromosikan realisasi-diri (tahqiq al-dhat) dalam kerangka psiko-spiritual yang utuh. Model ini menawarkan sebuah alternatif yang kaya dan mendalam terhadap pendekatan psikoterapi sekuler, dengan mengakui bahwa penyembuhan jiwa yang sejati (shifa' al-nafs) menuntut keterlibatan aktif dengan dimensi transenden dari eksistensi manusia[1143].

Integrasi Psikoterapi Modern dengan Nilai-nilai Keislaman

Wacana mengenai kesehatan mental dalam lanskap psikologi kontemporer sering kali beroperasi dalam sebuah paradigma sekuler-humanistik yang secara implisit memisahkan dimensi spiritual dari konstelasi psikologis manusia. Pendekatan ini, meskipun telah menghasilkan intervensi yang efektif secara klinis seperti Cognitive Behavioral Therapy (CBT) atau Psikodinamika, berisiko mengalami reduksionisme ontologis dengan mengabaikan aspek transendental yang bagi sebagian besar populasi dunia

termasuk komunitas Muslim merupakan inti dari eksistensi dan makna hidup[1144]. Oleh karena itu, postulat bahwa pendekatan terapi yang mengintegrasikan ilmu psikologi modern dengan prinsip-prinsip Islam mampu memberikan hasil optimal bukanlah sekadar klaim apologetik, melainkan sebuah argumen epistemologis yang mendesak. Integrasi ini bukan merupakan proses eklektisisme superfisial atau "Islamisasi" paksa terhadap teori Barat, melainkan sebuah sintesis metodologis yang mendalam, di mana kerangka kerja psikologi modern berfungsi sebagai perancah (scaffolding) teknis, sementara nilai-nilai keislaman menyediakan fondasi teleologis dan metafisik yang kokoh, mengarahkan individu menuju kondisi nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang)[1145].

Fondasi filosofis dari integrasi ini berpusat pada konsep Tawhid (Keesaan Tuhan), yang berfungsi sebagai prinsip organisasional utama dalam memahami realitas, termasuk realitas psikologis. Dalam paradigma Tawhid, penderitaan mental tidak dipandang semata-mata sebagai disfungsi neurokimia atau distorsi kognitif yang terisolasi, tetapi sebagai manifestasi dari disonansi antara kondisi internal individu (nafs) dengan fitrah (disposisi primordial) mereka yang hanif, yaitu kecenderungan bawaan untuk mengabdi kepada Sang Pencipta[1146]. Dengan demikian, tujuan terapi tidak lagi terbatas pada remisi simptomatik sekadar mengurangi kecemasan atau depresi tetapi diperluas untuk mencapai falāḥ (kebahagiaan sejati atau keberuntungan), suatu kondisi kesejahteraan holistik yang mencakup harmoni dengan Tuhan, diri sendiri, sesama

manusia, dan alam semesta. Pendekatan ini mentransformasi ruang terapi dari arena klinis yang steril menjadi sebuah wahana untuk tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), di mana terapis dan klien bersama-sama menavigasi kompleksitas batin untuk menyelaraskan kembali hati (qalb) kepada sumber ketenangan hakiki[1147].

Pada tataran praktis, sintesis ini memanifestasikan dirinya melalui adaptasi dan rekontekstualisasi teknik-teknik psikoterapi yang sudah mapan. Sebagai contoh, teknik restrukturisasi kognitif dalam CBT, yang bertujuan mengidentifikasi dan menantang pikiran-pikiran irasional, dapat diperkaya secara signifikan. Dalam kerangka Islam, "distorsi kognitif" tidak hanya dilihat sebagai kesalahan logika, tetapi juga dapat diinterpretasikan sebagai waswās (bisikan syaitan) atau manifestasi dari su'uẓ-ẓann (prasangka buruk) terhadap takdir Tuhan. Intervensinya kemudian tidak hanya melibatkan pembuktian logis, tetapi juga penguatan spiritual melalui dzikr (mengingat Tuhan), tawakkul (berserah diri secara aktif setelah berikhtiar), dan refleksi atas sifat-sifat Tuhan seperti Ar-Rahmān (Maha Pengasih) dan Al-Hakīm (Maha Bijaksana)[1148]. Demikian pula, praktik mindfulness yang diadopsi dari tradisi Timur dapat diintegrasikan dengan konsep murāqabah kesadaran penuh bahwa Tuhan senantiasa mengawasi yang menanamkan rasa akuntabilitas, ketenangan, dan kehadiran ilahi dalam setiap momen, memberikan dimensi vertikal yang tidak dimiliki oleh mindfulness sekuler[1149].

Bukti empiris yang mendukung keunggulan pendekatan terintegrasi ini mulai terakumulasi secara konsisten dalam literatur

ilmiah. Penelitian mengenai Spiritually-Integrated Psychotherapy (SIP) atau secara spesifik Islamic-Integrated CBT (I-CBT) pada populasi Muslim menunjukkan efikasi yang lebih tinggi dalam mengurangi simtom depresi, kecemasan, dan stres pascatrauma dibandingkan dengan intervensi konvensional[1150]. Keberhasilan ini dapat diatribusikan pada kongruensi antara intervensi terapi dengan sistem nilai dan keyakinan klien, yang meningkatkan aliansi terapeutik, kepatuhan terhadap pengobatan, dan mobilisasi sumber daya koping spiritual yang sudah ada pada individu. Ketika seorang klien yang sedang berduka tidak hanya diberikan teknik manajemen emosi tetapi juga diajak untuk merefleksikan konsep sabar (ṣabr) dan pahala di baliknya sebagai sebuah ujian ilahi yang mengangkat derajat, intervensi tersebut beresonansi pada level yang jauh lebih dalam, memberikan makna (meaning-making) pada penderitaan yang seringkali gagal difasilitasi oleh model terapi yang agnostik secara spiritual[1151].

Implementasi model integratif ini menuntut sebuah kompetensi ganda yang canggih dari para praktisi. Terapis tidak hanya harus menguasai secara mendalam teori dan teknik psikologi klinis, tetapi juga memiliki literasi teologis (al-ʿulūm al-sharʿiyyah) yang memadai untuk menghindari risiko instrumentalisasi agama atau simplifikasi teologis yang berbahaya. Mengatakan kepada klien yang menderita depresi klinis bahwa masalahnya "hanyalah kurang iman" adalah bentuk malapraktik spiritual dan klinis. Sebaliknya, seorang terapis yang kompeten harus mampu membedakan antara penderitaan eksistensial-spiritual dengan gangguan psikopatologis yang

memerlukan intervensi farmakologis atau psikologis yang spesifik, sambil memahami bagaimana keduanya dapat saling berinteraksi dan memperburuk satu sama lain[1152]. Oleh karena itu, pengembangan kurikulum pelatihan, supervisi klinis, dan standar etik yang ketat menjadi imperatif untuk memastikan bahwa integrasi ini dilakukan secara bertanggung jawab, otentik, dan berpusat pada kesejahteraan holistik klien. Pada akhirnya, konvergensi antara kebijaksanaan wahyu dan penemuan empiris dalam psikoterapi bukan hanya membuka jalan bagi penanganan kesehatan mental yang lebih efektif bagi umat Islam, tetapi juga menawarkan paradigma yang lebih manusiawi dan komprehensif bagi ilmu kejiwaan secara keseluruhan.

Fitrah sebagai Cetak Biru Karakter

Definisi Fitrah dalam Al-Qur'an dan Hadis

Karakter manusia, dalam paradigma pemikiran Islam, secara fundamental bertumpu pada satu konsep teo-antropologis yang esensial: fitrah. Konsep ini bukan sekadar terminologi religius, melainkan sebuah kerangka acuan ontologis yang menjelaskan esensi primordial manusia[1153]. Memahaminya sebagai "cetak biru" (blueprint) karakter bukanlah metafora yang simplistis, melainkan sebuah artikulasi teoretis yang mengimplikasikan adanya suatu matriks spiritual, kognitif, dan moral yang inheren dalam setiap individu sejak penciptaannya. Cetak biru ini berfungsi sebagai prototipe ideal, sebuah arketipe kesempurnaan potensial yang menjadi tujuan dari seluruh proses pendidikan (tarbiyah) dan penyucian jiwa (tazkiyah al-nafs) dalam Islam. Analisis mendalam

terhadap sumber-sumber primer, yakni Al-Qur'an dan Hadis, menjadi prasyarat mutlak untuk mendekonstruksi dan merekonstruksi makna fitrah sebagai fondasi pembentukan karakter.

Eksplorasi epistemologis terhadap konsep fitrah secara niscaya harus dimulai dari sumber tekstual utamanya, yaitu Surah Ar-Rum ayat 30. Firman Allah SWT ini menjadi lokus klasik yang mendefinisikan fitrah secara definitif: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui"[1154]. Analisis semiotik dan hermeneutis terhadap ayat ini menyingkap beberapa dimensi krusial. Perintah "aqim wajhaka lid-dīni ḥanīfā" (hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama) secara langsung mengaitkan orientasi eksistensial manusia totalitas kesadaran dan keberadaannya dengan al-dīn, yang dipahami sebagai sistem kebenaran universal. Posisi ḥanīf (lurus, murni, cenderung kepada kebenaran) merepresentasikan postur spiritual yang ideal, yakni monoteisme murni yang menolak segala bentuk penyekutuan. Ayat ini kemudian menegaskan bahwa orientasi ḥanīf ini bukanlah konstruksi kultural atau pilihan arbitrer, melainkan manifestasi dari *"fiṭratallāhillatī faṭaran-nāsa 'alayhā"* (fitrah Allah yang atasnya Dia menciptakan manusia). Dengan demikian, fitrah adalah kodrat penciptaan, sebuah "pola dasar" atau "program orisinal" yang ditanamkan oleh Sang Pencipta dalam setiap entitas manusia, yang

secara inheren beresonansi dengan tauhid[1155]. Pernyataan penutup "lā tabdīla li khalqillāh" (tidak ada perubahan pada ciptaan Allah) mengukuhkan sifat fitrah yang universal dan abadi, melampaui batasan geografis, etnis, dan historis, menjadikannya konstanta dalam variabel eksistensi manusia[1156].

Landasan konseptual ini diperkuat dan dielaborasi lebih lanjut melalui transmisi profetik, khususnya dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Muslim. Sabda Nabi Muhammad SAW, *"Kullu mawlūdin yūladu 'alā al-fiṭrah, fa abawāhu yuhawwidānihī aw yunaṣṣirānihī aw yumajjisānihī"* (Setiap anak dilahirkan di atas fitrah; maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi)[1157], memberikan implikasi pedagogis dan sosiologis yang sangat mendalam. Hadis ini menegaskan dua premis fundamental. Pertama, universalitas fitrah sebagai kondisi awal (initial state) setiap manusia. "Cetak biru" tersebut hadir sebagai potensi murni yang belum terkontaminasi. Kedua, hadis ini memperkenalkan dialektika krusial antara nature (fitrah) dan nurture (pengaruh eksternal, yang direpresentasikan oleh abawāhu atau orang tua sebagai agen sosialisasi primer). Fitrah bukanlah sebuah cetak biru yang deterministik secara mekanis; ia adalah sebuah disposisi atau inklinasi (inclination) yang dinamis[1158]. Lingkungan sosial, pendidikan, dan pengalaman hidup dapat memelihara, mengaktualisasikan, dan menyuburkan potensi fitrah tersebut, atau sebaliknya, dapat menutup, mengaburkan, bahkan menyimpangkannya. Oleh karena itu, fitrah tidak menjamin seseorang akan otomatis menjadi baik, tetapi ia menyediakan

fondasi dan kecenderungan kodrati ke arah kebaikan, kebenaran, dan pengenalan akan Realitas Absolut (Allah)[1159].

Integrasi antara data Qur'ani dan profetik menghasilkan sebuah definisi fitrah yang komprehensif. Fitrah adalah cetak biru karakter yang bersifat teomorfik, yakni struktur dasar manusia yang dipolakan sesuai dengan atribut-atribut ilahiah yang dapat dijangkau manusia, seperti pengetahuan, kebenaran, dan keadilan. Ia merupakan sebuah kompas spiritual internal (internal spiritual compass) yang secara alamiah mengarah pada pengakuan (ma'rifah) dan ketundukan (islām) kepada Tuhan[1160]. Cetak biru ini mencakup dimensi kognitif (kemampuan untuk mengenali kebenaran), afektif (cinta kepada kebaikan dan keindahan), dan konatif (kemauan untuk tunduk pada otoritas yang benar). Kegagalan untuk hidup selaras dengan fitrah ini dilihat bukan sebagai cacat bawaan, melainkan sebagai akibat dari "kerusakan" atau "penyimpangan" (corruption) yang disebabkan oleh faktor-faktor eksternal, yang dalam terminologi psikologi Islam disebut sebagai penyakit hati (amrāḍ al-qulūb)[1161]. Upaya seumur hidup seorang Muslim, pada hakikatnya, adalah sebuah perjalanan kembali (a journey of return) kepada kemurnian fitrah primordial ini, sebuah proses restorasi cetak biru karakter yang telah dianugerahkan sejak awal penciptaan.

Fitrah sebagai Desain Ilahiyah Pembentuk Kepribadian

Konsepsi fitrah dalam diskursus pemikiran Islam melampaui sekadar terjemahan leksikal sebagai 'kodrat' atau 'sifat bawaan'. Ia

merupakan sebuah matriks onto-psikologis yang kompleks, sebuah desain ilahiyah (divine design) yang secara inheren ditanamkan dalam esensi kemanusiaan sebagai cetak biru teleologis bagi pembentukan kepribadian yang ideal[1162]. Dalam kerangka ini, fitrah bukan dipahami sebagai entitas statis yang deterministik, melainkan sebagai sebuah potensi aktif sebuah software spiritual dan moral yang berfungsi sebagai fondasi bagi bangunan karakter. Teks ini berargumen bahwa fitrah adalah arketipe teomorfik yang menjadi dasar bagi kesadaran moral, inklinasi spiritual, dan koherensi psikologis manusia, di mana proses pembentukan kepribadian pada hakikatnya adalah sebuah perjalanan hermeneutis untuk mengaktualisasikan dan merealisasikan desain primordial ini di tengah dialektika pengaruh internal dan eksternal.

Secara ontologis, fondasi fitrah tertanam dalam perjanjian primordial (mīthāq) antara ruh manusia dan Tuhan, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an Surah Al-A'raf ayat 172. Perjanjian ini mengkonstitusikan pengakuan primordial akan rubūbiyyah (Ketuhanan) Allah, yang mengendap dalam sanubari manusia sebagai disposisi kognitif primordial untuk mengakui Yang Transenden, atau ma'rifatullāh[1163]. Disposisi ini, yang disebut sebagai fitrat Allāh, ditegaskan dalam Surah Ar-Rūm ayat 30 sebagai "ciptaan Allah yang atasnya Dia menciptakan manusia," sebuah desain yang tidak dapat diubah (lā tabdīla li khalqillāh)[1164]. Dengan demikian, fitrah secara esensial adalah kesadaran tauhid yang berfungsi sebagai sumbu spiritual kepribadian. Ia adalah "gramatika moral" universal yang memungkinkan manusia secara intuitif membedakan antara yang benar (ma'rūf) dan yang salah (munkar),

sebuah kompas internal yang, jika tidak terdistorsi, akan selalu mengarah pada kebenaran dan kebaikan[1165].

Dari perspektif psikologi sufistik, fitrah merupakan potensi murni (quwwah) yang bersemayam dalam kalbu (qalb), sementara kepribadian adalah aktualisasi (fi‘l) dari potensi tersebut yang termanifestasi melalui dinamika nafs (jiwa atau ego). Al-Ghazali, dalam magnum opusnya Iḥyā' ‘Ulūm al-Dīn, mengelaborasi bahwa kalbu yang berada dalam kondisi fitrah-nya yang murni laksana cermin jernih yang mampu merefleksikan cahaya Ilahi[1166]. Proses pembentukan kepribadian, yang dikenal sebagai tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), adalah upaya sistematis untuk membersihkan cermin kalbu dari berbagai "karat" (sadā’) seperti kesombongan (kibr), iri hati (hasad), dan hawa nafsu (shahwah) yang menghalangi manifestasi dari cahaya fitrah[1167]. Kegagalan dalam proses ini menyebabkan alienasi diri, di mana individu terasing dari esensi primordialnya sendiri, sementara keberhasilannya akan melahirkan kepribadian yang tenteram (nafs al-muṭma’innah), yang beresonansi secara harmonis dengan desain ilahiyahnya.

Lebih lanjut, fitrah sebagai desain ilahiyah tidak menafikan peran krusial lingkungan eksternal. Justru, ia menyediakan kerangka untuk memahami dialektika antara kodrat (nature) dan pengasuhan (nurture). Hadis Nabi Muhammad yang masyhur menyatakan bahwa "setiap anak dilahirkan di atas fitrah; maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya seorang Yahudi, Nasrani, atau Majusi"[1168]. Narasi profetik ini secara cemerlang menggarisbawahi dua hal: pertama, fitrah adalah kondisi asal yang universal dan positif; kedua, agen-agen eksternal seperti pengasuhan,

pendidikan, dan sosialisasi memiliki kapasitas formatif yang signifikan untuk memelihara atau justru mengaburkan dan menutupi (kufr) desain primordial tersebut[1169]. Oleh karena itu, sistem pendidikan dan lingkungan sosial yang Islami secara ideal adalah ekosistem yang dirancang untuk menyuburkan benih fitrah, bukan menanamkan sesuatu yang asing, melainkan membantu individu "mengingat" kembali (tadhakkur) siapa dirinya dalam relasinya dengan Sang Pencipta.

Fitrah bukanlah sekadar titik awal biologis atau psikologis, melainkan sebuah imperatif teleologis yang memberikan arah dan makna bagi eksistensi manusia. Ia adalah desain ilahiyah yang berfungsi sebagai cetak biru normatif bagi pembentukan kepribadian holistik yang mengintegrasikan dimensi moral, spiritual, dan psikologis. Realisasi kepribadian yang ideal, yang dalam tradisi Islam sering disebut sebagai insān kāmil (manusia paripurna), pada dasarnya adalah proses aktualisasi penuh dari potensi fitrah yang telah dianugerahkan. Perjalanan hidup manusia, dengan demikian, dapat dipandang sebagai sebuah odisei eksistensial untuk kembali kepada dan hidup selaras dengan cetak biru suci ini, sebuah upaya tanpa henti untuk memoles cermin kalbu hingga ia merefleksikan dengan sempurna citra asal penciptaannya, sebagai hamba dan khalifah Tuhan di muka bumi[1170].

Hubungan Fitrah dengan Akhlak dan Orientasi Hidup

Eksplorasi terhadap hakikat manusia dalam diskursus teologi dan filsafat Islam secara niscaya akan berlabuh pada konsep fitrah sebuah matriks primordial yang ditanamkan secara ontologis oleh

Sang Pencipta pada setiap insan. Fitrah bukanlah sekadar tabula rasa atau lembaran kosong sebagaimana postulat John Locke, melainkan sebuah disposisi spiritual dan moral inheren yang secara laten mengarahkan manusia kepada pengakuan akan kebenaran transendental (al-haqq)[1171]. Ia merupakan cetak biru eksistensial, sebuah kompas internal yang jika dipelihara dan diaktivasi secara sadar, akan menjadi fondasi konstitutif bagi pembentukan akhlak mulia (al-akhlāq al-karīmah) dan penentuan orientasi hidup yang benar. Pemeliharaan fitrah, dengan demikian, bukanlah sebuah pilihan aksidental, melainkan sebuah imperatif teologis yang menentukan kualitas kemanusiaan seseorang, yang pada gilirannya memanifestasikan dirinya dalam karakter dan tujuan hidup yang selaras dengan kehendak ilahi (irādah rabbāniyyah).

Secara fundamental, hubungan antara fitrah dan akhlak bersifat generatif; yang pertama adalah benih, sedangkan yang kedua adalah buah yang dihasilkan dari proses kultivasi spiritual (tazkiyah al-nafs). Al-Qur'an secara tegas mengisyaratkan hal ini dalam Surat Ar-Rum ayat 30, yang memerintahkan manusia untuk menghadapkan wajahnya kepada agama yang lurus (al-dīn al-ḥanīf) sebagai manifestasi dari "fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu"[1172]. Ayat ini mengimplikasikan bahwa keselarasan dengan tatanan ilahi merupakan kondisi primordial manusia. Fitrah ini mengandung potensi pengenalan intuitif terhadap yang baik (ma'rūf) dan yang buruk (munkar), sebuah kesadaran moral dasar yang mendahului legislasi syariat formal. Al-Ghazali, dalam magnum opusnya Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, mengelaborasi bahwa jiwa manusia secara alamiah memiliki kecenderungan

kepada kebajikan seperti keadilan dan kejujuran, serta kebencian terhadap kezaliman dan kebohongan, yang semuanya berakar pada fitrah yang suci ini[1173]. Ketika potensi ini dipelihara melalui ibadah ritual, refleksi intelektual (tafakkur), dan perjuangan spiritual (mujāhadah), ia akan mengkristal menjadi watak atau malakah yang stabil dalam jiwa, yang kemudian secara konsisten melahirkan perbuatan-perbuatan terpuji. Inilah esensi dari akhlak, yang bukan sekadar perilaku situasional, melainkan cerminan dari kondisi internal jiwa yang telah selaras dengan cetak biru primordialnya.

Selanjutnya, keselarasan fitrah yang termanifestasi dalam akhlak mulia secara teleologis akan mengarahkan orientasi hidup individu. Ketika kompas internal (fitrah) berfungsi optimal, maka tujuan akhir (ghāyah) dari setiap tindakan, aspirasi, dan perencanaan hidup akan terkalibrasi menuju titik omega yang sama: pencapaian keridaan Allah (mardhātillāh) dan realisasi peran sebagai khalifah di muka bumi (khalīfah fī al-arḍ)[1174]. Orientasi hidup yang berpusat pada Tuhan ini mentransformasi seluruh dimensi eksistensi manusia. Aktivitas yang bersifat profan seperti bekerja, belajar, atau berkeluarga dievaporasi menjadi bernilai sakral karena diniatkan sebagai bentuk pengabdian. Hal ini secara diametral berlawanan dengan orientasi hidup yang lahir dari fitrah yang terdistorsi atau terkubur, seperti orientasi hedonistik yang menjadikan kenikmatan inderawi sebagai tujuan tertinggi, atau orientasi materialistik yang mengukur keberhasilan semata-mata dari akumulasi kapital[1175]. Kehidupan yang berorientasi pada fitrah adalah kehidupan yang integralistik, di mana dimensi vertikal (hubungan dengan Tuhan) dan dimensi horizontal (hubungan dengan sesama makhluk) tidak

terpisah, melainkan menyatu dalam sebuah simfoni pengabdian yang harmonis. Nabi Muhammad sendiri menegaskan korelasi ini dengan bersabda, ""“Sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak”"[1176], yang mengindikasikan bahwa puncak dari misi kenabian adalah restorasi kemanusiaan pada kondisi fitrahnya yang paling ideal, yang termanifestasi dalam akhlak yang sempurna dan orientasi hidup yang lurus.

Sebagai kesimpulan, hubungan antara fitrah, akhlak, dan orientasi hidup merupakan sebuah triad ontologis yang tak terpisahkan dalam bangunan eksistensi manusia menurut perspektif Islam. Fitrah bertindak sebagai fondasi dan potensi spiritual-moral. Pemeliharaannya melalui proses tazkiyah yang berkelanjutan akan melahirkan struktur bangunan yang kokoh berupa akhlak mulia. Dan bangunan yang kokoh inilah yang pada akhirnya menentukan arah dan tujuan perjalanan hidup, yakni sebuah orientasi yang sepenuhnya tertuju pada sumber segala kebaikan dan kebenaran. Dengan demikian, proses menjadi manusia seutuhnya (al-insān al-kāmil) adalah sebuah perjalanan kembali (return to the origin), sebuah upaya seumur hidup untuk menjaga, memurnikan, dan merealisasikan potensi fitrah agar hidup yang dijalani tidak hanya bermakna secara personal, tetapi juga selaras secara kosmis dengan kehendak agung Sang Pencipta[1177].

Tantangan Modern dalam Menjaga Keutuhan Fitrah

Konsep fitrah menempati posisi sentral sebagai disposisi primordial manusia sebuah kodrat inheren yang secara ontologis berorientasi pada pengakuan akan Realitas Absolut (al-Haqq), yakni

Allah SWT[1178]. Fitrah, sebagaimana diartikulasikan dalam Al-Qur'an Surat Ar-Rum ayat 30, bukanlah sekadar tabula rasa, melainkan sebuah matriks spiritual-kognitif yang telah ter-instalasi dengan benih tauhid. Namun, integritas dan aktualisasi fitrah ini bukanlah sebuah keniscayaan yang terjamin; ia bersifat dinamis dan rentan terhadap distorsi oleh faktor-faktor eksternal. Di era kontemporer, yang ditandai oleh pergeseran paradigma epistemologis dan aksilogis yang radikal, keutuhan fitrah menghadapi tantangan multidimensional yang saling berkelindan, terutama dari hegemoni budaya materialistik, determinisme teknologis, dan supremasi narasi sekularisme. Tiga kekuatan ini secara sinergis membentuk sebuah "sangkar besi" (meminjam istilah Weber) eksistensial yang mengancam untuk mengebiri potensi transendental manusia dan mengalienasikannya dari esensi primordialnya.

Hegemoni budaya materialistik merupakan tantangan pertama yang paling fundamental. Materialisme, dalam manifestasi kontemporernya sebagai konsumerisme global, tidak hanya berfungsi sebagai sistem ekonomi, tetapi telah bermetamorfosis menjadi sebuah sistem nilai dan makna. Ia melakukan reduksi ontologis terhadap eksistensi manusia, dari seorang homo religiosus menjadi homo economicus, yang kebahagiaan dan aktualisasi dirinya diukur melalui akumulasi dan konsumsi objek-objek material[1179]. Paradigma ini secara langsung mengikis orientasi vertikal fitrah yang tertuju pada Yang Transenden, dan menggantinya dengan hasrat horisontal yang tak pernah terpuaskan terhadap yang imanen. Dalam kerangka ini, spiritualitas dikomodifikasi, ketenangan (sakinah) digantikan oleh kenikmatan

sesaat (hedonia), dan tujuan hidup (telos) yang bersifat ukhrawi direduksi menjadi proyek-proyek duniawi yang fana. Al-Qur'an secara tajam mengkritik mentalitas ini dalam Surat At-Takatsur, "Bermegah-megahan telah melalaikan kamu, sampai kamu masuk ke dalam kubur"[1180]. Kelalaian (ghaflah) yang diakibatkan oleh perlombaan material ini secara efektif menumpulkan kepekaan spiritual dan membungkam suara subtil fitrah yang mengajak pada refleksi dan kesadaran ilahiah.

Tantangan kedua hadir dari ambivalensi kemajuan teknologi, khususnya dalam ekosistem digital. Teknologi, meskipun menawarkan kemudahan konektivitas dan akses informasi yang tak terhingga, secara simultan menciptakan sebuah realitas baru yang berpotensi mendeformasi kesadaran manusia. Fenomena "ekonomi perhatian" (attention economy) telah menyebabkan fragmentasi kognitif yang parah, di mana kemampuan untuk melakukan kontemplasi mendalam (tafakkur) sebuah aktivitas esensial untuk menyirami benih fitrah tergerus oleh rentetan notifikasi dan stimulasi digital yang dangkal[1181]. Lebih jauh lagi, media sosial mendorong konstruksi identitas yang terkurasi dan performatif, menciptakan kesenjangan antara "diri-ideal digital" dengan "diri-sejati fitri". Proses ini melahirkan keterasingan dari diri sendiri, di mana validasi eksternal dari "suka" dan "pengikut" menggantikan validasi internal yang bersumber dari keselarasan dengan fitrah. Dalam sebuah hadis yang menekankan pentingnya refleksi, disebutkan bahwa perenungan sesaat lebih utama dari ibadah yang panjang tanpa penghayatan[1182]. Era digital, dengan kultus kecepatan dan kedangkalannya, menjadi antitesis dari ruang

hening yang dibutuhkan fitrah untuk berkomunikasi dengan kesadaran tuannya.

Kekuatan ketiga, dan mungkin yang paling mengakar secara filosofis, adalah paradigma sekularisme. Sekularisme, sebagaimana dianalisis secara mendalam oleh Charles Taylor, tidak hanya berarti pemisahan institusional antara agama dan negara, tetapi juga mengkonstruksi sebuah "kerangka imanen" (immanent frame) yang menjadikan kepercayaan pada dimensi transendental sebagai salah satu pilihan di antara banyak pilihan lain, bahkan seringkali dianggap sebagai pilihan yang kurang plausibel[1183]. Proses "kekecewaan dunia" (disenchantment of the world) ini secara sistematis mengosongkan ruang publik dari diskursus sakral, memprivatisasi keyakinan, dan menetapkan rasionalitas instrumental sebagai satu-satunya tolok ukur kebenaran yang sah. Akibatnya, fitrah kehilangan ekosistem sosial dan intelektual yang dapat menopang dan memvalidasi inklinasi alamiahnya. Ia dipaksa untuk beroperasi dalam sebuah vakum makna transendental, di mana seruan batinnya untuk terhubung dengan Sang Pencipta dianggap sebagai sisa-sisa irasionalitas pra-modern. Padahal, Islam secara tegas menolak dikotomi sakral-profan ini, dengan menyatakan bahwa seluruh aspek kehidupan shalat, ibadah, hidup, dan mati sepenuhnya diperuntukkan bagi Tuhan semesta alam[1184]. Sekularisme, dengan demikian, tidak hanya meminggirkan agama, tetapi secara fundamental menantang premis holistik dari fitrah itu sendiri.

Secara konklusif, ketiga tantangan modern ini materialisme, teknologi, dan sekularisme beroperasi bukan secara terpisah,

melainkan dalam sebuah sinergi yang destruktif. Sekularisme menciptakan lanskap ideologis yang hampa dari makna transendental; materialisme mengisi kehampaan tersebut dengan janji-janji kebahagiaan artifisial melalui konsumsi; dan teknologi digital berfungsi sebagai medium yang paling efisien untuk menyebarkan dan menormalisasi ideologi materialistik tersebut ke seluruh penjuru kesadaran individu. Kombinasi ini melahirkan kondisi keterasingan spiritual (ghurba) yang mendalam, di mana individu terputus dari akar fitrahnya sendiri. Oleh karena itu, upaya menjaga keutuhan fitrah di era modern menuntut lebih dari sekadar praktik ritual individual. Ia memerlukan sebuah perjuangan intelektual yang kritis untuk membongkar asumsi-asumsi dasar modernitas, serta revitalisasi praksis spiritual (tazkiyatun nafs) yang mampu membangun benteng ketahanan internal di tengah gempuran gelombang de-sakralisasi dan komodifikasi yang melanda peradaban global. Menjaga fitrah kini adalah sebuah tindakan perlawanan sadar terhadap arus zaman yang berupaya mereduksi keagungan manusia menjadi sekadar materi, algoritma, atau entitas sekuler.

Kembali ke Fitrah: Jalan Menuju Kesejatian Diri

Krisis Eksistensial Akibat Jauhnya Manusia dari Fitrah

Dalam wacana filsafat eksistensial dan psikologi transpersonal, konsep fitrah menempati posisi sentral sebagai fondasi identitas manusia yang asali. Fitrah, yang dalam tradisi Islam dipahami sebagai kecenderungan bawaan manusia untuk mengenal Tuhan (ma'rifatullah) dan hidup dalam keseimbangan moral[1185],

merupakan prinsip metafisik yang mengatur relasi manusia dengan dirinya, alam, dan Sang Pencipta. Namun, modernitas dengan kompleksitas teknologis, materialisme, dan gaya hidup hedonistik telah memutus manusia dari kesadaran fitrawi ini, melahirkan krisis eksistensial yang mendalam[1186]. Keterasingan diri (self-alienation), keresahan batin (existential anxiety), dan problem psikologis seperti depresi dan kehampasan spiritual menjadi gejala yang jamak ditemui dalam masyarakat kontemporer[1187].

Teori fitrah dalam Islam sejalan dengan pemikiran humanistik-eksistensial Carl Rogers dan Abraham Maslow, yang menekankan aktualisasi diri (self-actualization) sebagai kebutuhan tertinggi manusia[1188]. Namun, jika aktualisasi dimaknai semata dalam kerangka material dan psikologis tanpa dimensi transendental, manusia justru terjebak dalam inauthentic existence hidup yang tidak otentik, terasing dari hakikatnya sendiri[1189]. Al-Qur'an secara gamblang mengingatkan: *"Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu."* (QS. Ar-Rum: 30)[1190] Ayat ini menegaskan bahwa penyimpangan dari fitrah berimplikasi pada disorientasi spiritual dan psikologis. Studi empiris dalam psikologi agama menunjukkan bahwa individu yang jauh dari nilai-nilai spiritual mengalami tingkat kecemasan (anxiety) dan depresi lebih tinggi dibanding mereka yang hidup selaras dengan keyakinan fitrawi[1191]. Krisis ini juga tercermin dalam fenomena nihilisme modern, di mana manusia kehilangan makna hidup

(meaninglessness) akibat terputus dari sumber transendental kebahagiaan[1192].

Dalam konteks ini, pemikir Muslim seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas menegaskan bahwa penyelesaian krisis eksistensial modern harus dimulai dengan ta'dīb proses pendidikan yang mengembalikan manusia kepada kesadaran fitrahnya sebagai hamba ('abd) dan khalifah[1193]. Pendekatan ini relevan dengan temuan neurosains kontemporer yang membuktikan bahwa praktik kontemplasi spiritual (seperti dzikir dan meditasi) mampu meningkatkan konektivitas otak dalam wilayah prefrontal cortex area yang bertanggung jawab atas kebahagiaan dan ketenangan batin[1194].

Upaya mengembalikan manusia kepada fitrah bukan sekadar retorika religius, melainkan solusi holistik bagi krisis eksistensial abad ke-21. Reintegrasi kesadaran fitrawi melalui pendekatan multidisipliner mulai dari psikologi, teologi, hingga neurosains dapat menjadi jalan untuk meraih kesejatian diri (authentic selfhood) yang hilang.

Jalan Kembali: Introspeksi, Taubat, dan Pencerahan Spiritual

Perjalanan eksistensial manusia, dalam kerangka diskursus teologi dan psikologi spiritual Islam, secara fundamental merupakan sebuah dialektika antara keterasingan (ghurba) dan kepulangan (rujū'). Keterasingan ini bukanlah sekadar dislokasi geografis, melainkan sebuah alienasi ontologis dari esensi primordialnya, yakni fitrah disposisi teomorfik inheren yang ditanamkan Tuhan

pada setiap jiwa[1195]. Fitrah, sebagaimana didedahkan dalam Al-Quran Surah Ar-Rum ayat 30, berfungsi sebagai kompas internal yang secara intuitif mengarahkan manusia kepada pengenalan akan Yang Absolut (al-Haqq)[1196]. Namun, interaksi dialektis dengan dunia material, akumulasi tindakan transgresif (ma'āṣī), dan selubung kelalaian (ghaflah) secara progresif mengaburkan dan menumpulkan sensitivitas fitrah tersebut. Konsekuensinya adalah kondisi kekosongan spiritual, krisis makna, dan disorientasi eksistensial. Dalam konteks inilah, "Jalan Kembali" (al-'awdah) menjadi sebuah imperatif soteriologis, sebuah metodologi spiritual yang terstruktur untuk merekonstruksi kembali relasi yang terputus dengan fitrah melalui tiga tahapan interdependen: introspeksi diagnostik (muḥāsabah), pembalikan transformatif (tawbah), dan purifikasi berkelanjutan yang berujung pada pencerahan (tazkiyah wa ma'rifah).

Tahap inisial dalam proses restorasi ini adalah introspeksi diri yang mendalam, atau muḥāsabah an-nafs. Ini bukanlah sekadar refleksi sentimental, melainkan sebuah audit spiritual yang sistematis dan kritis terhadap kondisi internal diri. Muḥāsabah beroperasi sebagai sebuah instrumen metakognisi spiritual, di mana individu secara sadar mengamati, menganalisis, dan mengevaluasi kesenjangan antara realitas tindakan, intensi, dan kondisi hatinya dengan arketipe ideal yang terkandung dalam fitrah-nya[1197]. Praktik ini, yang dianjurkan secara tegas oleh Khalifah 'Umar ibn al-Khattāb dengan adagiumnya yang masyhur, "Hisablah dirimu sebelum kamu dihisab," merupakan fondasi bagi kesadaran diagnostik[1198]. Tanpa

diagnosis yang akurat terhadap "penyakit-penyakit" spiritual seperti arogansi (kibr), kedengkian (ḥasad), atau hipokrisi (nifāq) yang telah mengendap dan mengerak di dalam hati (qalb), setiap upaya penyembuhan berikutnya akan kehilangan arah dan efektivitasnya. Dengan demikian, muḥāsabah menjadi prasyarat epistemologis untuk mengenali titik-titik fraktur dalam hubungan seseorang dengan Tuhan, sesama, dan dirinya sendiri.

Setelah diagnosis melalui muḥāsabah tercapai, maka gerbang selanjutnya adalah taubat, sebuah konsep yang seringkali disederhanakan sebagai penyesalan semata. Namun dalam terminologi teknis tasawuf dan etika Islam, taubat merepresentasikan sebuah reorientasi ontologis yang radikal; sebuah "pembalikan" atau "kepulangan" total kepada Tuhan. Taubat yang otentik (tawbah an-naṣūḥā), sebagaimana disinyalir dalam Al-Quran Surah At-Tahrim ayat 8, memiliki struktur tripartit yang tak terpisahkan: penyesalan mendalam atas tindakan lampau (an-nadam), penghentian segera dari perilaku transgresif tersebut (al-iqlā'), dan resolusi yang kokoh untuk tidak mengulanginya di masa depan (al-'azm)[1199]. Ibn Qayyim al-Jawziyya dalam magnum opusnya, Madārij al-Sālikīn, menegaskan bahwa taubat adalah stasiun (manzil) pertama dan terakhir bagi para pejalan spiritual (sālik); ia adalah fondasi, proses, sekaligus tujuan akhir dari perjalanan menuju Tuhan[1200]. Ia bukan sekadar penghapusan dosa secara yuridis, melainkan sebuah proses katarsis yang memulai pemurnian struktur psikis dan spiritual individu, mengkalibrasi

ulang kehendak (irādah) agar selaras kembali dengan kehendak Ilahi.

Proses pembalikan melalui taubat ini kemudian harus ditindaklanjuti dengan sebuah praksis purifikasi yang berkelanjutan, yang dikenal sebagai tazkiyat an-nafs (penyucian jiwa) dan tathīr al-qalb (pembersihan hati). Hati (qalb), dalam epistemologi Islam, bukanlah sekadar organ biologis, melainkan lokus kesadaran, intuisi, dan iman; ia adalah cermin yang seharusnya merefleksikan Cahaya Ilahi[1201]. Dosa dan kelalaian berfungsi laksana noda dan karat yang menutupi permukaan cermin ini, menghalangi persepsi spiritual. Tazkiyah adalah proses menggosok dan memoles cermin hati tersebut melalui serangkaian disiplin spiritual (riyāḍah) dan kultivasi karakter mulia (akhlāq al-maḥmūdah). Tujuannya adalah untuk mencapai kondisi qalb salīm hati yang sehat, damai, dan sepenuhnya tunduk kepada Tuhan sebuah kondisi yang menjadi satu-satunya aset berharga di Hari Akhir[1202]. Proses ini, sebagaimana diuraikan secara ensiklopedis oleh al-Ghazālī, melibatkan perjuangan internal yang konstan (mujāhadah) melawan ego yang lebih rendah (an-nafs al-ammārah) untuk mentransformasikannya menuju tingkatan yang lebih tinggi: jiwa yang mencela diri (an-nafs al-lawwāmah) dan akhirnya jiwa yang tenang (an-nafs al-muṭma'innah)[1203].

Puncak dari perjalanan introspeksi, taubat, dan purifikasi ini adalah pencerahan spiritual (ma'rifah atau kashf), yakni terbukanya kembali mata hati (baṣīrah) untuk menyaksikan realitas spiritual secara langsung dan tak termediasi. Ini adalah kondisi di mana fitrah

tidak lagi terselubung, melainkan berfungsi secara optimal sebagai reseptor Ilahi. Pencerahan ini bukanlah sebuah pencapaian akhir yang statis, melainkan sebuah keadaan kesadaran yang dinamis di mana individu hidup dalam kesaksian konstan akan keesaan dan kehadiran Tuhan dalam setiap aspek kehidupannya. Ia adalah realisasi dari perjanjian primordial (mīthāq) antara jiwa manusia dan Tuhannya di alam pra-eksistensi[1204]. Pada tahap ini, "Jalan Kembali" telah mencapai tujuannya: individu tidak lagi merasa terasing, melainkan telah "pulang" ke rumah sejatinya, menemukan kedamaian (sakinah) dan kepastian (yaqīn) dalam rengkuhan Sang Realitas Absolut. Dengan demikian, siklus muḥāsabah, tawbah, dan tazkiyah bukanlah sekadar formula mekanis, melainkan sebuah teknologi spiritual integral yang memungkinkan manusia untuk merealisasikan potensi tertingginya sebagai hamba ('abd) dan khalifah Tuhan di muka bumi.

Pembentukan Jati Diri yang Sejalan dengan Fitrah

Konstitusi jati diri (self-identity) dalam diskursus modern seringkali dipahami sebagai konstruk sosio-psikologis yang cair, dinegosiasikan secara terus-menerus dalam matriks relasi sosial dan pengalaman personal[1205]. Namun, dalam kerangka epistemologi Islam, pembentukan jati diri merupakan sebuah perjalanan ontologis yang lebih fundamental: sebuah proses penyelarasan kembali (realignment) eksistensi individual dengan arketipe primordialnya, yaitu fitrah. Fitrah, yang secara terminologis merujuk pada kodrat atau disposisi asli penciptaan manusia,

bukanlah sekadar tabula rasa atau potensi netral, melainkan sebuah orientasi teomorfik yang secara inheren mendamba kebenaran, kebaikan, dan keindahan absolut yang berpusat pada pengakuan terhadap Realitas Tunggal (Allah SWT)[1206]. Dengan demikian, krisis identitas modern, yang seringkali berakar pada ketercerabutan eksistensial (existential rootlessness), dapat ditafsirkan sebagai manifestasi dari keterasingan diri dari fitrahnya sendiri. Proses pembentukan jati diri yang sejati, oleh karena itu, bukanlah penciptaan (creation) identitas dari ketiadaan, melainkan penyingkapan (unveiling) dan aktualisasi (actualization) dari hakikat yang telah terpatri dalam sanubari setiap insan sejak perjanjian primordial (mīthāq) di alam ruh[1207].

Perjalanan penyingkapan ini secara teleologis mengarah pada dua dimensi eksistensial yang tak terpisahkan: kesadaran sebagai hamba (‘abd) dan peran sebagai khalifah (khalīfah) di muka bumi. Dimensi pertama, kehambaan (‘ubūdiyyah), merepresentasikan poros vertikal dari eksistensi manusia. Ini adalah pengakuan adiluhung akan ketergantungan mutlak (metaphysical dependency) kepada Sang Pencipta, sebuah kesadaran yang membebaskan individu dari perbudakan terhadap ego (nafs al-ammārah), hasrat material, maupun hegemoni ideologi ciptaan manusia. Kehambaan dalam pengertian ini bukanlah subordinasi yang merendahkan, melainkan sebuah elevasi spiritual menuju sumber segala kesempurnaan, sebagaimana firman-Nya, "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku"[1208]. Realisasi dimensi ‘ubūdiyyah ini menumbuhkan

ketenangan batin (sakīnah), kerendahan hati (tawāḍu‘), dan orientasi hidup yang transendental, yang menjadi fondasi bagi pembentukan karakter yang kokoh dan tidak mudah terombang-ambing oleh arus perubahan zaman.

Komplemen dari poros vertikal kehambaan adalah poros horizontal kekhalifahan (khilāfah), yang merupakan manifestasi aktif dari kesadaran fitrah dalam ranah sosio-historis. Jika ‘ubūdiyyah adalah tentang pengakuan status ontologis, maka khilāfah adalah tentang implikasi etis dan tanggung jawab kosmis dari status tersebut. Diberi amanah sebagai "khalifah di bumi"[1209], manusia diposisikan sebagai wakil Tuhan yang bertugas untuk mengelola, merawat, dan memakmurkan alam semesta sesuai dengan prinsip-prinsip ilahiah seperti keadilan (‘adl), kasih sayang (raḥmah), dan kebijaksanaan (ḥikmah). Peran ini menuntut aktualisasi seluruh potensi intelektual, emosional, dan spiritual yang dianugerahkan Tuhan untuk mewujudkan tatanan yang harmonis dan beradab. Dengan demikian, seorang individu yang jati dirinya selaras dengan fitrah tidak akan terjebak dalam spiritualisme eskapis yang menafikan dunia, maupun materialisme sekuler yang mengingkari dimensi transenden. Sebaliknya, ia menjadi agen transformatif yang etika kerjanya adalah ibadah, interaksi sosialnya adalah dakwah, dan kepedulian lingkungannya adalah wujud dari tanggung jawab kekhalifahannya[1210].

Proses integrasi dialektis antara kehambaan dan kekhalifahan ini terjadi melalui mekanisme penyucian jiwa (tazkiyat an-nafs), sebuah disiplin spiritual-intelektual yang berkelanjutan. Jiwa

manusia, dalam konsepsi Islam, berada dalam medan tarikan antara potensi luhur fitrahnya dan kecenderungan-kecenderungan rendahnya. Melalui ibadah ritual (seperti shalat dan puasa), refleksi intelektual (tafakkur) terhadap ayat-ayat kauniyah dan qur'aniyah, serta perjuangan etis dalam kehidupan sehari-hari (mujāhadah), individu secara bertahap memurnikan hatinya (qalb) dari "karat" yang menghalangi cahaya fitrah[1211]. Proses ini, sebagaimana diuraikan oleh para pemikir klasik seperti Al-Ghazali, adalah sebuah pendakian eksistensial dari tingkatan jiwa yang paling rendah (nafs al-ammārah) menuju jiwa yang tenang dan diridhai Tuhan (nafs al-muṭma'innah)[1212]. Pada puncak pendakian inilah, jati diri manusia mencapai koherensi puncaknya: ia menyadari sepenuhnya bahwa kebebasan tertinggi ditemukan dalam ketaatan absolut, dan aktualisasi diri yang paling paripurna terwujud dalam pelayanan tanpa pamrih sebagai hamba dan khalifah-Nya di muka bumi.

Aktualisasi Diri sebagai Hamba dan Khalifah Allah

Konstruksi aktualisasi diri dalam diskursus psikologi humanistik, sebagaimana digagas oleh Abraham Maslow, memposisikan pemenuhan potensi individual pada puncak hierarki kebutuhan manusia[1213]. Namun, dalam kerangka epistemologi Islam, konsep ini mengalami rekonfigurasi dan transendensi yang mendalam. Aktualisasi diri (tahqiq al-dzat) bukan semata-mata pencapaian otonomi dan realisasi potensi personal, melainkan sebuah proses sintesis dialektis antara dua peran ontologis yang fundamental: eksistensi sebagai hamba (‘abd) dan mandat sebagai pemimpin-

pengelola di muka bumi (khalifah fi al-ardh). Keseimbangan psiko-spiritual sebuah kondisi sakinah (ketenangan) dan jiwa yang muthma'innah (damai) terwujud bukan dengan memilih salah satu, melainkan dengan mengintegrasikan secara harmonis kedua dimensi eksistensial ini dalam setiap denyut kehidupan individu.

Dimensi pertama, yaitu kesadaran sebagai 'abd Allah, merupakan pondasi vertikal yang menopang seluruh bangunan eksistensi manusia. Peran ini secara teleologis menegaskan bahwa tujuan penciptaan manusia adalah untuk mengabdi ('ibadah) kepada Sang Pencipta, sebagaimana termaktub secara eksplisit dalam firman-Nya: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku"[1214]. Pengabdian ini, dalam elaborasi para teolog klasik seperti Ibn Taymiyyah, melampaui ritual formalistik; ia adalah sebuah kondisi ketundukan total (ubudiyyah) yang mencakup seluruh aspek pemikiran, perasaan, dan tindakan yang dilandasi oleh cinta (mahabbah), ketakutan (khauf), dan harapan (raja') kepada Allah[1215]. Secara psikologis, internalisasi peran 'abd ini berfungsi sebagai mekanisme pembebasan jiwa. Dengan menambatkan pusat kesadaran pada Realitas Absolut yang transenden, individu terlepas dari perbudakan terhadap ego (nafsu), hasrat materialistik, validasi sosial, dan kecemasan eksistensial yang lahir dari ketiadaan makna. Kepatuhan pada tatanan normatif Ilahi memberikan struktur, stabilitas, dan arah moral yang jelas, yang pada gilirannya menumbuhkan resiliensi psikologis dalam menghadapi volatilitas kehidupan duniawi.

Dimensi kedua, yang bersifat horizontal, adalah peran sebagai khalifah Allah. Mandat ini, yang dideklarasikan saat penciptaan Adam, "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi"[1216], memberikan manusia sebuah amanah agung untuk mengelola, memakmurkan (‘imarah al-ardh), dan menegakkan keadilan di alam semesta. Ini adalah arena aktualisasi potensi insani intelektual, kreatif, sosial, dan teknis yang diarahkan untuk mewujudkan kemaslahatan universal. Peran khalifah menuntut keterlibatan aktif dalam peradaban, bukan pengasingan asketis. Ia mendorong individu untuk menjadi agen perubahan yang proaktif, sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah bahwa setiap individu adalah pemimpin dan akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya[1217]. Dari perspektif psikologis, peran ini menyuntikkan rasa kebermaknaan (purpose), agensi (agency), dan efikasi diri (self-efficacy). Ia mentransformasi energi individu dari sekadar pemenuhan kebutuhan pribadi menjadi sebuah kontribusi transpersonal yang berdampak luas, baik dalam lingkup sosial maupun ekologis. Tanpa peran ini, spiritualitas berisiko menjadi pasif, soliter, dan teralienasi dari realitas sosial yang justru menjadi ladang amal dan ujian.

Sintesis dialektis antara ‘abd dan khalifah inilah yang menjadi puncak aktualisasi diri dalam Islam. Kedua peran ini tidak bersifat antagonistik, melainkan komplementer dan saling mengoreksi. Peran ‘abd menjadi kompas moral bagi peran khalifah; ia memastikan bahwa kekuasaan, ilmu pengetahuan, dan sumber daya yang diamanahkan tidak digunakan untuk tujuan eksploitatif,

tiranis (thaghut), atau destruktif, melainkan untuk merealisasikan nilai-nilai Ilahiah seperti keadilan (‘adl), kasih sayang (rahmah), dan keseimbangan (mizan)[1218]. Sebaliknya, peran khalifah menjadi medium aktualisasi bagi peran ‘abd; ia menerjemahkan ketundukan spiritual menjadi aksi nyata yang bermanfaat bagi sesama makhluk. Ibadah yang sejati termanifestasi tidak hanya di mihrab, tetapi juga di laboratorium, pasar, parlemen, dan dalam setiap upaya menjaga kelestarian lingkungan[1219]. Individu yang berhasil mensintesiskan kedua peran ini mencapai sebuah ekuilibrium dinamis: ia memiliki kerendahan hati seorang hamba di hadapan Tuhan, namun sekaligus memiliki kepercayaan diri dan tanggung jawab seorang pemimpin di hadapan ciptaan-Nya. Inilah manifestasi dari insan kamil, manusia paripurna yang jiwanya tenang karena berlabuh pada Yang Maha Absolut, dan hidupnya bermakna karena menjadi rahmat bagi seluruh alam.

Bagian 6

TASAWUF DAN JALAN PEMBENTUKAN KARAKTER

Tasawuf sebagai Ilmu dan Praktik Pembentukan Jiwa

Pengertian Tasawuf secara Terminologis dan Historis

Tasawuf, sebagai dimensi esoteris peradaban Islam, merepresentasikan sebuah diskursus dan praksis yang kompleks mengenai realitas spiritual dan metodologi transformasi diri. Ia berfungsi sebagai ilmu (‘ilm) sekaligus praktik (‘amal) yang secara sinergis bertujuan untuk memurnikan jiwa (tazkiyat al-nafs) agar mencapai realisasi potensi insani tertinggi, yakni kedekatan otentik (qurb) dengan Allah SWT[1220]. Tasawuf, dalam kerangka paradigmatik Islam, bukanlah sebuah disiplin teoretis yang statis, melainkan sebuah jalan pengalaman batin (ṭarīqah) yang dinamis dan transformatif. Ia mengoperasikan seperangkat teknologi psiko-spiritual yang dirancang untuk membongkar ego (nafs al-ammārah), mengasah intuisi spiritual (baṣīrah), dan pada akhirnya mengaktualisasikan karakter seorang hamba (‘abd) yang perilakunya merupakan cerminan dari Sifat-Sifat Ilahi. Dengan demikian, Tasawuf dapat dipandang sebagai sebuah fenomenologi pengalaman keagamaan yang berupaya menjembatani jurang ontologis antara yang Transenden dan yang imanen dalam kesadaran manusia[1221].

Secara terminologis, etimologi kata "tasawuf" menjadi subjek diskursus intelektual yang kaya. Hipotesis yang paling diterima

secara luas mengaitkannya dengan kata “ṣūf” (صوف), yang berarti bulu domba, merujuk pada jubah wol sederhana yang dikenakan oleh para asketis awal sebagai simbol penolakan terhadap kemewahan duniawi dan komitmen pada kehidupan spiritual yang mendalam[1222]. Namun, derivasi lain yang signifikan secara konseptual juga diajukan, seperti dari kata ṣafā’ (صفاء) yang berarti kesucian atau kemurnian; ahl al-ṣuffah, yaitu para sahabat Nabi yang miskin dan saleh yang tinggal di serambi Masjid Nabawi; atau bahkan dari kata Yunani sophos (kebijaksanaan), meskipun hipotesis terakhir ini kurang diterima oleh mayoritas sarjana[1223]. Terlepas dari asal-usul linguistiknya, konsensus di kalangan para sufi terkemuka, seperti al-Junaid al-Baghdadi, menegaskan bahwa esensi tasawuf adalah "mematikan dirimu dari dirimu sendiri, dan hidup di dalam-Nya," sebuah proses pemurnian jiwa dari segala atribut egoistik untuk kemudian diisi dengan kesadaran akan Kehadiran Ilahi[1224].

Perkembangan historis tasawuf dapat dilacak melalui beberapa fase evolutif. Fase embrioniknya berakar pada praktik spiritualitas intensif generasi Muslim awal (salaf al-ṣāliḥ), yang menekankan asketisme (zuhd), kewaspadaan spiritual (warā’), dan tangisan karena takut kepada Allah (bukā’), sebagaimana dicontohkan oleh figur seperti Hasan al-Basri (w. 728 M)[1225]. Memasuki abad ke-9 dan ke-10, tasawuf mulai tersistematisasi sebagai sebuah disiplin ilmu dengan kerangka teoretisnya sendiri, terutama melalui kontribusi para sufi di Baghdad seperti al-Harith al-Muhasibi yang mempionirkan introspeksi psikologis (muḥāsabah), dan al-Junaid yang meletakkan dasar bagi "tasawuf sadar" (ṣaḥw) yang berpegang

teguh pada Al-Qur'an dan Sunnah[1226]. Puncak intelektual dan sintesis tasawuf terjadi pada periode klasik, di mana figur monumental seperti Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M) berhasil mendamaikan tasawuf dengan teologi ortodoks Sunni melalui magnum opusnya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, yang menegaskan bahwa syariah tanpa dimensi batiniah adalah kerangka kosong[1227]. Selanjutnya, pemikiran metafisika sufi mencapai elaborasi puncaknya melalui doktrin Waḥdat al-Wujūd (Keesaan Wujud) yang diasosiasikan dengan Muhyiddin Ibn 'Arabi (w. 1240 M), yang memberikan fondasi ontologis bagi pengalaman mistik tentang kesatuan[1228]. Pada akhirnya, tasawuf mengalami institusionalisasi melalui pembentukan tarekat-tarekat (ṭuruq), yang menjadi wadah transmisi ajaran dan praktik spiritual dari seorang guru (murshid) kepada murid-muridnya secara berkesinambungan.

Berbeda dari epistemologi rasional-diskursif kaum filsuf (falāsifah) atau legal-tekstualis kaum fuqaha (fuqahā'), tasawuf menawarkan sebuah mode pengetahuan yang bersifat langsung, partisipatoris, dan intuitif, yang dikenal sebagai ma'rifah (gnosis) atau ‘ilm al-ladunnī (pengetahuan dari sisi Tuhan)[1229]. Pengetahuan ini tidak diperoleh melalui inferensi logis atau interpretasi literal semata, melainkan melalui penyingkapan (kashf) dan penyaksian langsung (mushāhadah) yang terjadi di dalam "mata hati" (‘ayn al-qalb) yang telah dimurnikan. Al-Ghazali, dalam otobiografi intelektualnya Al-Munqidh min al-Ḍalāl, menggambarkan perjalanannya dari skeptisisme filosofis menuju kepastian iman melalui pengalaman sufistik (dhawq), yang ia deskripsikan sebagai sebuah cahaya yang Allah pancarkan ke dalam hati, yang

merupakan kunci dari sebagian besar pengetahuan[1230]. Epistemologi ini didasarkan pada premis Al-Qur'an bahwa manusia memiliki potensi fitrah untuk mengenali Tuhannya, sebuah potensi yang terkubur di bawah lapisan-lapisan kelalaian (ghaflah) dan egoisme. Praktik-praktik sufi seperti dzikir (mengingat Allah) dan murāqabah (kontemplasi) berfungsi sebagai alat untuk mengikis lapisan-lapisan ini, sehingga memungkinkan cahaya ma'rifah untuk bersinar. Dengan demikian, dalam perspektif sufi, pengetahuan tertinggi bukanlah tentang mengetahui sesuatu, melainkan menjadi sesuatu yang diketahui melalui proses penyatuan epistemologis antara subjek yang mengetahui (al-ʻārif) dan Objek yang diketahui (al-Maʻrūf)[1231].

Jalan spiritual (al-sulūk) dalam tasawuf distrukturkan melalui sebuah peta psikologis yang terdiri dari stasiun-stasiun (maqāmāt) dan keadaan-keadaan spiritual (aḥwāl). Maqāmāt adalah tahapan-tahapan permanen yang dicapai melalui usaha dan disiplin spiritual seorang pejalan (sālik), seperti tobat (tawbah), kesabaran (ṣabr), rasa syukur (shukr), dan penyerahan diri (tawakkul). Setiap maqām merepresentasikan pencapaian sebuah kebajikan moral dan stabilitas spiritual yang menjadi fondasi untuk melangkah ke tahap berikutnya[1232]. Di sisi lain, aḥwāl adalah keadaan-keadaan spiritual yang bersifat sementara dan merupakan anugerah dari Tuhan, seperti cinta (maḥabbah), rindu (shawq), harapan (rajā'), dan kedekatan (uns). Dialektika antara usaha manusiawi dalam menapaki maqāmāt dan anugerah Ilahi dalam bentuk aḥwāl inilah yang menggerakkan dinamika transformasi jiwa seorang sufi[1233].

Proses ini secara umum mengikuti tiga fase utama: takhallī (pengosongan diri dari sifat-sifat tercela), taḥallī (menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji), dan tajallī (penerimaan manifestasi atau penyingkapan Ilahi). Fase takhallī adalah perjuangan melawan ego (mujāhadah), sementara taḥallī adalah upaya meneladani akhlak Nabi Muhammad SAW, yang disebut dalam Al-Qur'an sebagai pemilik budi pekerti yang agung[1234]. Puncak dari perjalanan ini, tajallī, adalah pengalaman di mana tabir antara hamba dan Tuhan tersingkap, sesuai dengan janji dalam sebuah Hadis Qudsi di mana Allah menyatakan bahwa melalui ibadah sunnah, seorang hamba dapat menjadi begitu dekat sehingga Allah menjadi "pendengarannya, penglihatannya, dan tangannya"[1235]. Mengingat kompleksitas dan bahaya perjalanan batin ini, peran seorang pembimbing spiritual yang otentik (murshid atau shaykh) dianggap sangat krusial. Murshid berfungsi sebagai dokter spiritual yang mendiagnosis penyakit-penyakit hati muridnya dan memberikan resep amalan yang sesuai, serta menjadi pewaris silsilah spiritual (silsilah) yang terhubung kembali kepada Nabi Muhammad SAW, memastikan otentisitas ajaran dan praktik yang dijalankan[1236].

Salah satu miskonsepsi umum mengenai tasawuf adalah anggapan bahwa ia terpisah atau bahkan bertentangan dengan hukum Islam (Syariah). Namun, dalam tradisi tasawuf ortodoks, hubungan antara Syariah, Tarekat (jalan sufi), dan Hakikat (Realitas Ultimate) dipahami sebagai tiga dimensi yang tak terpisahkan dari satu kesatuan. Analogi klasik yang sering digunakan adalah buah kenari: Syariah adalah kulit luarnya yang keras, Tarekat adalah isinya, dan Hakikat adalah minyak yang terkandung di dalamnya.

Seseorang tidak dapat mencapai minyak tanpa memecahkan kulit dan mengambil isinya[1237]. Imam Malik, salah seorang pendiri mazhab fikih, dikutip mengatakan, "Barangsiapa mempelajari tasawuf tanpa mempelajari fikih, ia menjadi zindiq (heretik). Barangsiapa mempelajari fikih tanpa mempelajari tasawuf, ia menjadi fasiq (pendosa). Dan barangsiapa menggabungkan keduanya, ia mencapai kebenaran"[1238]. Dengan demikian, tasawuf tidak bertujuan untuk meniadakan hukum, melainkan untuk merealisasikan spirit dan tujuan terdalam di balik hukum tersebut. Ia adalah instrumen untuk mencapai iḥsān, tingkat tertinggi dari praktik keagamaan, yakni "beribadah kepada Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu"[1239]. Pada akhirnya, tasawuf adalah ilmu dan praktik untuk mentransformasikan kepatuhan formal menjadi pengalaman spiritual yang hidup, mengubah keyakinan teoretis menjadi kepastian eksistensial, dan membentuk jiwa yang tidak hanya menjalankan perintah Tuhan, tetapi juga mencintai-Nya dengan segenap wujudnya.

Tujuan Utama Tasawuf: Penyucian Jiwa dan Kedekatan dengan Allah

Dalam diskursus pemikiran Islam, tasawuf merepresentasikan sebuah pencarian teleologis yang fundamental, yaitu realisasi potensi spiritual tertinggi insan melalui proses penyucian diri (tazkiyatun nafs) untuk mencapai kedekatan (qurb) dengan Realitas Absolut, Allah SWT. Tujuan ini bukanlah sekadar aspirasi etis untuk menjadi individu yang lebih baik, melainkan sebuah proyek

soteriologis yang berakar pada fondasi antropologi Qur'ani. Al-Qur'an secara eksplisit mengartikulasikan dialektika internal dalam jiwa manusia: potensi untuk kebejatan (fujur) dan kesalehan (taqwa)[1240]. Dalam paradigma inilah tasawuf beroperasi, bukan sebagai inovasi heterodoks, melainkan sebagai sebuah metodologi sistematis untuk mengaktualisasikan potensi taqwa dan menundukkan tendensi fujur, sehingga jiwa dapat kembali kepada kondisi fitrahnya yang primordial[1241]. Proses ini, yang sering disebut sebagai perjalanan spiritual (suluk), secara esensial adalah sebuah transformasi ontologis perubahan dari eksistensi yang berpusat pada ego (nafs) menjadi eksistensi yang berpusat pada Tuhan (rabbani).

Secara metodologis, proses tazkiyatun nafs ini terartikulasi dalam tiga tahap dialektis yang saling berkelindan: takhalli, tahalli, dan tajalli. Tahap pertama, takhalli (pengosongan), adalah fase purifikasi di mana seorang salik (penempuh jalan spiritual) secara sadar berupaya mengidentifikasi dan mengikis sifat-sifat tercela (akhlaq madzmumah) dari dalam hatinya (qalb). Penyakit-penyakit spiritual seperti kesombongan (kibr), iri hati (hasad), riya' (riya'), dan keterikatan duniawi (hubbud-dunya) dipandang sebagai hijab atau tabir yang menghalangi cahaya ilahi mencapai cermin hati[1242]. Fase ini menuntut introspeksi radikal (muhasabah) dan perjuangan spiritual yang berkelanjutan (mujahadah). Setelah proses pengosongan ini, salik memasuki tahap tahalli (penghiasan), di mana kekosongan yang ditinggalkan oleh sifat-sifat tercela diisi dan dihiasi dengan sifat-sifat mulia (akhlaq mahmudah). Sifat-sifat

seperti keikhlasan (ikhlas), kesabaran (sabr), rasa syukur (syukr), dan tawakal (tawakkul) ditanamkan secara sistematis melalui latihan spiritual (riyadhah) dan kontemplasi (tafakkur) sehingga menjadi karakter yang melekat[1243]. Hanya setelah hati dibersihkan dan dihiasi, ia menjadi wadah yang layak untuk tahap puncak, yaitu tajalli (manifestasi ilahi), di mana cahaya dan sifat-sifat keindahan Tuhan termanifestasi dalam kesadaran dan tindakan hamba-Nya[1244].

Puncak dari perjalanan transformatif ini adalah pencapaian maqam ihsan, sebuah tingkatan kesadaran spiritual tertinggi yang didefinisikan secara presisi dalam Hadis Jibril sebagai, "...engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[1245]. Pernyataan profetik ini menggarisbawahi pergeseran epistemologis yang fundamental: dari pengetahuan konseptual tentang Tuhan (‘ilm al-yaqin) menuju kesaksian eksperiensial atas Kehadiran-Nya (‘ayn al-yaqin). Ihsan bukanlah sekadar performa ibadah yang sempurna secara lahiriah, melainkan sebuah kondisi kesadaran permanen akan pengawasan ilahi (muraqabah) yang mengubah seluruh realitas fenomenologis seorang individu. Setiap tindakan, pikiran, dan perasaan diselaraskan dengan kesadaran bahwa ia berada di hadapan Tuhan. Keadaan ini melahirkan ketenangan batin (sakinah) dan keberkahan (barakah) yang otentik, karena individu tidak lagi digerakkan oleh dorongan ego yang fragmentaris, melainkan oleh kehendak yang selaras dengan Kehendak Ilahi.

Kedekatan dengan Allah (taqarrub ilallah), sebagai konsekuensi logis dari maqam ihsan, dijelaskan lebih lanjut dalam sebuah Hadis Qudsi yang sangat signifikan. Allah berfirman bahwa hamba-Nya terus mendekat kepada-Nya melalui amalan-amalan sunnah (nawafil) setelah menyempurnakan yang wajib (fara'id), hingga Allah "menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat..."[1246]. Teks ini tidak boleh ditafsirkan sebagai panteisme atau inkarnasi, melainkan sebagai metafora subtil untuk sebuah kondisi di mana fakultas-fakultas manusiawi seorang hamba telah sepenuhnya tersubordinasi dan teriluminasi oleh Cahaya Ilahi. Kehendak, persepsi, dan tindakannya tidak lagi berasal dari dorongan ego, melainkan menjadi cerminan dari atribut-atribut Tuhan yang termanifestasi melalui dirinya. Dengan demikian, tujuan akhir tasawuf terungkap: bukan untuk meniadakan diri, melainkan untuk merealisasikan diri sejati (an-nafs al-mutma'innah)[1247] dalam Kehadiran-Nya, menemukan kedamaian paripurna dengan kembali kepada Sumber dari segala eksistensi. Ini adalah sebuah perjalanan dari keterasingan spiritual menuju keintiman ilahi, dari kegelapan ego menuju cahaya penyaksian Tuhan.

Hubungan Tasawuf dengan Pembentukan Karakter Islami

Analisis terhadap hubungan kausalitas antara tasawuf dan pembentukan karakter Islami (akhlāq al-karīmah) menuntut sebuah diskursus yang melampaui pemahaman superfisial tentang tasawuf sebagai sekadar praktik asketisme atau ritualisme esoteris.

Sebaliknya, ia harus diposisikan sebagai sebuah paradigma epistemologis dan pedagogis yang fundamental dalam arsitektur keilmuan Islam, yang secara inheren berfungsi sebagai mekanisme internalisasi dan aktualisasi ajaran-ajaran normatif Islam ke dalam entitas psikospiritual seorang individu. Tasawuf, dalam esensinya, merupakan dimensi batiniah (al-bāṭin) dari syariat, yang beroperasi pada locus of control internal manusia yakni qalb (hati), rūḥ (ruh), dan nafs (jiwa) untuk mengartikulasikan sebuah karakter yang tidak hanya patuh secara formalistik, tetapi juga hidup secara spiritual. Peran strategisnya bukan terletak pada penambahan doktrin baru, melainkan pada fungsinya sebagai metodologi transformatif (manhaj al-taghyīr) yang menyempurnakan dan menghidupkan pilar akidah dan syariah, sehingga melahirkan pribadi Muslim yang integral dan otentik.

Fondasi teoretis dari intervensi tasawuf dalam pembentukan karakter berakar pada antropologi spiritual Islam yang memandang manusia sebagai makhluk teomorfik yang memiliki potensi untuk merefleksikan Sifat-sifat Ilahi (al-asmā’ al-ḥusnā). Potensi ini terkandung dalam organ spiritual subtil yang disebut qalb, yang dalam konsepsi Al-Ghazālī, diibaratkan sebagai cermin yang mampu memantulkan cahaya Ilahi jika ia jernih, namun akan menjadi gelap dan buta jika tertutup oleh "karat" dosa dan keterikatan duniawi (hijāb).[1248] Al-Qur'an sendiri menegaskan sentralitas qalb ini, bukan sebagai organ biologis, melainkan sebagai pusat inteleksi, emosi, dan kesadaran spiritual; "Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada."[1249]

Dengan demikian, tujuan utama pedagogi sufi, yang dikenal sebagai tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), adalah memoles cermin kalbu ini melalui serangkaian disiplin spiritual (mujāhadah dan riyāḍah) agar ia kembali kepada kondisi primordialnya yang suci (fitrah), mampu menerima dan memanifestasikan kebenaran Ilahi. Proses ini secara langsung membentuk karakter-karakter fundamental seperti kesabaran (ṣabr), keridhaan (riḍā), dan keikhlasan (ikhlāṣ), karena sifat-sifat ini bukanlah produk dari indoktrinasi kognitif semata, melainkan buah dari realisasi spiritual yang mendalam akan kelemahan diri di hadapan kemutlakan Tuhan.

Metodologi tasawuf dalam merealisasikan karakter Islami yang paripurna terartikulasi secara sempurna dalam konsep Iḥsān, sebagaimana terdefinisi dalam Hadis Jibril yang monumental. Iḥsān, yakni "engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu,"[1250] merupakan puncak dari kesadaran spiritual (murāqabah) yang menjadi poros seluruh praktik sufi. Kesadaran konstan akan Kehadiran Ilahi inilah yang mentransformasi setiap tindakan, dari ibadah ritual hingga interaksi sosial, menjadi sebuah perbuatan yang bernilai etis dan spiritual. Tanpa dimensi iḥsān yang ditanamkan melalui jalan tasawuf, akidah berisiko menjadi dogmatisme teologis yang kaku, dan syariah dapat tereduksi menjadi legalisme formalistik yang hampa dari ruh. Tasawuf menyediakan "jiwa" bagi "tubuh" hukum Islam, memastikan bahwa kepatuhan terhadap aturan lahiriah dimotivasi oleh cinta (maḥabbah), ketulusan, dan kerinduan kepada Sang

Pemberi hukum, bukan oleh rasa takut atau harapan akan imbalan semata.[1251] Proses ini melibatkan dua gerakan simultan: takhallī, yaitu pengosongan diri dari sifat-sifat tercela (al-akhlāq al-madzmūmah), dan taḥallī, yaitu penghiasan diri dengan sifat-sifat terpuji (al-akhlāq al-maḥmūdah), yang pada akhirnya mengarah pada tajallī, yakni manifestasi Sifat-sifat Ilahi dalam perilaku seorang hamba.

Integrasi tasawuf dalam kerangka Islam tidak bersifat opsional atau komplementer, melainkan indispensabel bagi terwujudnya tujuan akhir dari diutusnya risalah kenabian itu sendiri, yakni penyempurnaan akhlak mulia. Ia berfungsi sebagai jembatan ontologis yang menghubungkan yang transenden (akidah) dengan yang imanen (syariah) di dalam ranah eksistensial manusia. Karakter yang dibentuk melalui jalur ini memiliki fondasi yang kokoh karena tidak bertumpu pada konvensi sosial atau kalkulasi rasional utilitarian semata, melainkan pada kesadaran tauhid yang mendalam. Sifat tawakal, misalnya, bukan lagi sekadar sikap pasif, melainkan sebuah keyakinan dinamis yang lahir dari pemahaman spiritual bahwa Allah adalah satu-satunya Pelaku Hakiki (al-Fā'il al-Ḥaqīqī) di alam semesta.[1252] Pada akhirnya, tasawuf memberikan dimensi vertikal pada bangunan karakter Islami, memastikan bahwa akhlak seorang Muslim tidak hanya baik dalam hubungan horizontal dengan sesama makhluk (ḥabl min al-nās), tetapi juga berakar kuat dalam hubungan vertikalnya dengan Sang Khāliq (ḥabl min Allāh). Harmonisasi kedua dimensi inilah yang melahirkan al-insān al-kāmil,

manusia paripurna yang menjadi cerminan sempurna dari keagungan moral dan spiritual Islam.

Peran Tasawuf dalam Peradaban Islam

Tasawuf, sebagai dimensi esoteris (batiniah) Islam, seringkali diposisikan dalam diskursus modern sebagai fenomena marginal atau sekadar praktik spiritual individual. Namun, analisis historis dan filosofis yang mendalam menunjukkan bahwa Tasawuf justru berfungsi sebagai denyut nadi spiritual dan intelektual yang membentuk watak peradaban Islam secara fundamental[1253]. Perannya melampaui ranah kesalehan personal dan meresap ke dalam matriks ontologis, estetis, dan sosio-etis yang mendefinisikan peradaban Islam dalam puncaknya. Ia tidak beroperasi sebagai entitas yang terpisah dari struktur syariah, melainkan sebagai upaya internalisasi dan realisasi spirit syariah itu sendiri, selaras dengan maqam tertinggi keberagamaan, yakni ihsan: "engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[1254]. Dengan demikian, kontribusi Tasawuf bukanlah sekadar suplemen, melainkan sebuah kekuatan formatif yang memberikan kedalaman, keindahan, dan resiliensi pada bangunan peradaban Islam.

Pada ranah estetika dan ekspresi kultural, Tasawuf menyediakan "gramatika spiritual" yang menerjemahkan konsep teologis abstrak, terutama Tawhid (Keesaan Tuhan), ke dalam bentuk-bentuk inderawi yang adiluhung. Dalam arsitektur, misalnya, pembangunan masjid dan zawiyah tidak hanya bertujuan fungsional, tetapi juga untuk menciptakan ruang sakral yang memfasilitasi kontemplasi

(tafakur) dan pengalaman kehadiran Ilahi. Penggunaan kaligrafi yang omnipresent, pola geometris (arabesque) yang tak berujung, dan permainan cahaya melalui muqarnas adalah manifestasi artistik dari doktrin Sufi tentang Tuhan sebagai Keindahan Absolut (al-Jamāl) yang transenden dan imanen secara bersamaan[1255]. Seni ini secara sadar menghindari representasi figuratif bukan semata karena larangan teologis, tetapi lebih dalam, karena keyakinan bahwa Realitas Absolut tidak dapat dibatasi oleh bentuk partikular mana pun. Demikian pula dalam sastra, puisi-puisi Jalaluddin Rumi, dengan metafora anggur, kekasih, dan kerinduan, berhasil mengartikulasikan pengalaman mistik yang tak terkatakan (unspeakable) menjadi bahasa universal cinta Ilahi (‘ishq ilāhī), yang melampaui sekat-sekat dogmatisme dan diterima secara global hingga hari ini[1256]. Karya Rumi, bersama Hafez dan Ibn ‘Arabi, menjadi bukti bahwa sastra Sufi adalah wahana epistemologis untuk memahami realitas yang lebih tinggi, bukan sekadar hiburan estetik.

Secara intelektual dan kependidikan, kontribusi Tasawuf termanifestasi secara monumental melalui figur Imam Al-Ghazali. Dalam magnum opusnya, Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Al-Ghazali melakukan sintesis epistemologis yang brilian antara yurisprudensi (fiqh), teologi (kalam), dan mistisisme (tasawuf), sehingga memberikan legitimasi ortodoks yang kokoh bagi praksis Sufi di dalam struktur keilmuan Sunni[1257]. Upaya ini secara efektif mengakhiri potensi dikotomi permanen antara kaum fuqahā’ (ahli hukum) yang formalistik dan kaum sufi yang esperiensial. Lebih dari itu, model pendidikan dalam institusi sufi seperti khānaqāh atau zāwiyah

memperkenalkan sistem pedagogis yang berpusat pada tarbiyah (pembinaan karakter holistik), bukan sekadar ta'līm (transfer pengetahuan). Relasi intensif antara murshid (pembimbing spiritual) dan murid (murid) dirancang untuk memoles cermin kalbu (tazkiyat an-nafs), sebuah proses transformasi diri yang menjadi prasyarat untuk mencapai pengetahuan sejati (ma'rifah), yang diyakini bersemayam di dalam diri manusia sebagai makhluk teomorfik yang paling dekat dengan-Nya, sebagaimana firman-Nya: "Dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya" (QS. Qāf[50]: 16)[1258].

Pada level sosial kemasyarakatan, Tasawuf tampil sebagai agen kohesi sosial dan motor penyebaran Islam yang paling efektif di berbagai belahan dunia. Tarekat-tarekat sufi (seperti Qadiriyah, Naqshbandiyah, Syadziliyah) berfungsi sebagai jaringan sosial transnasional yang mengikat komunitas Muslim melintasi batas-batas etnis, geografis, dan politik[1259]. Jaringan ini tidak hanya menjadi saluran transmisi ilmu spiritual, tetapi juga pusat kegiatan ekonomi, filantropi (melalui wakaf), dan bahkan resistensi politik terhadap kolonialisme. Etos humanis dan toleran yang diajarkan oleh para sufi, yang menekankan esensi spiritual di atas formalitas ritual, menjadi kunci keberhasilan dakwah Islam di wilayah-wilayah baru seperti Asia Tenggara, Afrika Barat, dan Anatolia. Mereka tidak datang dengan pedang atau paksaan yuridis, melainkan dengan teladan akhlak mulia (akhlāq al-karīmah) dan kearifan yang merangkul tradisi lokal, sebuah metode yang dikenal sebagai da'wah bi al-ḥāl (dakwah melalui perbuatan). Pemikiran metafisik Ibn 'Arabi tentang Kesatuan Wujud (waḥdat al-wujūd), meskipun

kompleks dan kontroversial, memberikan landasan filosofis bagi pandangan dunia yang inklusif dan kosmopolitan, yang melihat manifestasi Ilahi dalam keragaman ciptaan[1260]. Dengan demikian, Tasawuf telah membuktikan dirinya sebagai dimensi Islam yang paling adaptif dan universal, yang mampu membangun jembatan peradaban alih-alih tembok pemisah.

Peran Tasawuf dalam peradaban Islam bukanlah sebagai catatan kaki yang eksotis, melainkan sebagai fondasi spiritual yang menopang pilar-pilar intelektual, artistik, dan sosial. Melalui tokoh-tokohnya yang agung seperti Al-Ghazali, Rumi, dan Ibn 'Arabi, Tasawuf telah menyuntikkan vitalitas, kedalaman makna, dan nuansa humanisme ke dalam kerangka normatif Islam. Ia adalah arsitektur tak terlihat di balik keindahan Masjid Cordoba, napas di dalam syair-syair Mathnawi, dan denyut jantung yang menggerakkan kohesi sosial dari Maroko hingga Merauke. Peradaban Islam, dalam manifestasinya yang paling agung, adalah sebuah peradaban yang ruhnya dibentuk dan dipelihara oleh tradisi spiritual Tasawuf, yang secara konsisten mengingatkan bahwa tujuan akhir dari segala ilmu, seni, dan tatanan sosial adalah perjalanan kembali menuju Yang Satu.

Maqam dan Hal: Tahapan Psikospiritual

Definisi Maqam (Tingkatan Spiritual) dan Hal (Kondisi Ruhani)

Dalam arsitektur epistemologi tasawuf, perjalanan spiritual seorang salik (pencari) menuju Tuhan dipetakan melalui sebuah ontologi progresif yang kompleks. Dua konsep fundamental yang membentuk kerangka kerja ontologis ini adalah maqam (مقام) dan hal (حال). Konsep-konsep ini bukan sekadar terminologi teologis

yang statis, melainkan merepresentasikan sebuah dinamika psikospiritual yang mendalam, yang menjembatani yang transenden dengan yang imanen, serta yang ilahiah dengan yang insani[1261]. Pemahaman atas dialektika antara maqam dan hal sangat penting untuk mengapresiasi secara penuh lanskap batin dalam disiplin ilmu tasawuf, yang pada hakikatnya merupakan sebuah sains tentang penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan pensucian hati (tathir al-qalb) untuk mencapai ma'rifah (gnosis) dan mahabbah (cinta) Ilahi[1262].

Secara etimologis, maqam berakar dari kata 'qama' (قام) yang berarti berdiri atau menetap. Dalam kosakata sufi, maqam menunjuk pada suatu stasiun atau kedudukan spiritual yang dicapai seorang salik melalui upaya sungguh-sungguh (mujahadah), disiplin spiritual yang ketat (riyadhah), dan aplikasi terus-menerus dari ibadah-ibadah formal serta amalan-amalan sunnah[1263]. Sebagai sebuah 'posisi', maqam bersifat stabil, hierarkis, dan berurutan. Seorang salik harus secara sistematis melewati dan 'menetap' di satu maqam sebelum dapat melangkah ke maqam berikutnya. Al-Qusyairi dalam risalahnya yang monumental, Ar-Risalah al-Qusyairiyyah, mendaftar maqam-maqam seperti taubat, wara', zuhud, sabar, tawakkal, dan ridha, yang masing-masing memerlukan pemahaman, perjuangan, dan penguasaan tertentu[1264]. Dengan demikian, maqam adalah domain ikhtiar manusiawi; ia adalah buah dari kesungguhan dan komitmen spiritual yang dijalani dengan konsisten, sehingga mencerminkan perkembangan moral dan intelektual yang terukur dari sang salik.

Sebaliknya, hal (jam: ahwal) berasal dari kata ‘hala’ (حال) yang berarti terjadi atau berlangsung. Ia merujuk pada suatu keadaan atau kondisi spiritual yang diberikan (mawhibah) sebagai anugerah (‘athiyah) langsung dari Allah SWT ke dalam hati seorang hamba[1265]. Berbeda dengan maqam yang bersifat permanen dan diraih melalui usaha, hal adalah pengalaman batin yang temporer, spontan, dan tak terduga. Ia datang sebagai kilasan cahaya ilahi (lawaih), rasa takut (khauf), kerinduan (syauq), kegembiraan (uns), atau kedekatan (qurb) yang menyergap hati tanpa dapat diupayakan atau ditolak[1266]. Sebagaimana dianalogikan oleh para sufi, hal bagai kilat yang menyambar; ia menerangi seketika namun dapat berlalu dengan cepat, meninggalkan bekas dan kerinduan yang mendalam pada jiwa yang mengalaminya. Sifatnya yang fluktuatif dan tidak terkendali ini menegaskan dimensi transenden dan karismatik dari pengalaman keagamaan, di mana sang hamba berada dalam posisi pasif sebagai penerima.

Dialektika antara maqam dan hal inilah yang membentuk denyut nadi perjalanan spiritual. Sebuah hal yang dialami dapat menjadi pemacu motivasi untuk mencapai suatu maqam yang lebih tinggi. Sebaliknya, ketekunan dalam sebuah maqam dapat membuka pintu bagi turunnya beragam hal sebagai bentuk penguatan dan peneguhan dari Sang Pemberi[1267]. Misalnya, kegigihan dalam maqam sabar dapat diikuti oleh kedatangan hal keridhaan, yang meskipun sementara, memberikan kekuatan untuk mengkonsolidasikan kesabaran tersebut hingga akhirnya menjadi sebuah karakter tetap (malakah). Dengan demikian, hubungan keduanya adalah hubungan simbiosis dan ko-evolusioner. Melalui

lensa psikologi agama kontemporer, maqam dapat dipandang sebagai perkembangan traits (sifat-sifat) spiritual yang berkelanjutan, sementara hal adalah pengalaman puncak (peak experiences) atau states (keadaan) kesadaran yang intens namun temporer[1268]. Keduanya, dalam kerangka tasawuf, adalah tanda-tanda (ayat) dan karunia (minnah) Allah di jalan spiritual, sebagaimana firman-Nya, "Dan bersabarlah kamu, sesungguhnya janji Allah adalah benar. Dan mohonlah ampunan untuk dosamu dan bertasbihlah seraya memuji Tuhanmu pada waktu petang dan pagi" (Q.S. Ghafir[40]: 55) yang menekankan kesabaran (sebuah maqam) serta "Orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram" (Q.S. Ar-Ra'd[13]: 28) yang menggambarkan sebuah hal ketenteraman[1269]. Sabda Rasulullah SAW, "Bantu-lah (capai-lah) keperluanmu dengan kesungguhan (diam)" juga menegaskan konsep usaha untuk maqam, sementara anugerah ketenangan adalah hal dari Allah[1270]. Dengan mempelajari interaksi antara usaha manusia dan karunia Ilahi inilah, tasawuf menawarkan sebuah pemetaan yang komprehensif dan holistik tentang potensi tertinggi perkembangan manusia.

Tahapan-Tahapan Maqam: Tobat, Wara', Zuhud, Sabar, Tawakal, Ridha

Perjalanan spiritual (suluk) dalam tradisi tasawuf merupakan sebuah trajektori transformatif yang terstruktur secara metodologis melalui serangkaian stasiun spiritual atau maqamat (jamak dari maqam). Berbeda dari ahwal (keadaan spiritual) yang bersifat

karunia Ilahi yang datang dan pergi, maqam adalah sebuah pencapaian yang stabil, sebuah martabat spiritual yang diraih melalui upaya sungguh-sungguh (mujahadah) dan disiplin batin (riyadhah) seorang pejalan (salik). Rangkaian maqamat yang lazim dirumuskan oleh para sufi klasik dimulai dari tobat (pertobatan), wara' (kehati-hatian skrupel), zuhud (asketisme), sabar (ketabahan), tawakal (ketergantungan total pada Tuhan), hingga ridha (kerelaan) tidaklah berfungsi sebagai sekadar daftar periksa spiritual yang linear. Sebaliknya, ia merepresentasikan sebuah proses dialektis yang saling menguatkan, di mana setiap maqam menjadi fondasi, prasyarat, sekaligus penyempurna bagi maqam berikutnya. Analisis mendalam terhadap setiap tahapan ini menyingkap sebuah peta psikologi-spiritual yang komprehensif untuk dekonstruksi ego (nafs) dan rekonstruksi kesadaran yang berpusat pada Yang Absolut.

Fondasi dari keseluruhan bangunan spiritual ini adalah tobat. Jauh dari sekadar penyesalan verbal, tobat dalam diskursus sufistik merupakan sebuah reorientasi ontologis dan epistemologis yang radikal. Ia adalah titik awal kesadaran (yaqazah), di mana seorang individu secara sadar memutuskan untuk berbalik dari keterpusatan pada diri dan dunia menuju keterpusatan pada Tuhan. Secara struktural, tobat yang tulus (tawbatan nasuha) ditopang oleh tiga pilar fundamental: penyesalan mendalam atas kelalaian masa lalu (nadm), penghentian total dan seketika dari perilaku maksiat (iqlā'), dan resolusi yang kokoh untuk tidak kembali pada kesalahan serupa ('azm)[1271]. Tobat, dengan demikian, berfungsi sebagai sebuah

katarsis spiritual, sebuah purifikasi awal yang membersihkan "wadah" batiniah agar siap menerima anugerah-anugerah spiritual pada tahapan selanjutnya. Tanpa fondasi yang bersih ini, setiap upaya spiritual lanjutan akan menjadi rapuh dan rentan terhadap kontaminasi residu-residu egoik.

Setelah purifikasi awal melalui tobat, salik memasuki maqam wara', yang berfungsi sebagai mekanisme defensif untuk menjaga kesucian yang telah diraih. Wara' secara esensial adalah sebuah imperatif etis untuk menjauhkan diri tidak hanya dari perkara yang secara eksplisit diharamkan (haram), tetapi juga dari wilayah abu-abu atau perkara yang meragukan (syubuhat). Landasan teoretis untuk praktik ini ditemukan dalam sebuah hadis fundamental yang memetakan spektrum tindakan manusia ke dalam tiga kategori: yang jelas halal, yang jelas haram, dan wilayah ambiguitas di antara keduanya, di mana sikap kehati-hatian menjadi penanda kesalehan sejati[1272]. Secara psikologis, wara' menumbuhkan kepekaan spiritual dan kesadaran (muraqabah) yang konstan, di mana setiap niat, perkataan, dan tindakan dievaluasi melalui lensa kepatuhan Ilahi. Ia adalah disiplin yang membangun "sistem imunitas spiritual" yang kuat, melindungi hati dari infiltrasi subtil dari hal-hal yang dapat mengeruhkan kejernihan spiritualnya.

Dari disiplin eksternal wara', perjalanan berlanjut ke pembebasan internal melalui maqam zuhud. Konsep zuhud seringkali disalahpahami sebagai penolakan total terhadap dunia material atau pemiskinan diri secara sengaja. Namun, para sufi besar seperti Al-Ghazali menegaskan bahwa hakikat zuhud

bukanlah kekosongan materi di tangan, melainkan kekosongan hati dari keterikatan pada materi[1273]. Seorang zahid (pelaku zuhud) mungkin saja memiliki kekayaan, tetapi hatinya tidak terbelenggu olehnya; ia memandang dunia sebagai sarana (wasilah), bukan tujuan akhir (ghayah). Zuhud adalah sebuah proses kognitif untuk melepaskan ilusi bahwa kebahagiaan dan keamanan sejati dapat ditemukan dalam entitas selain Tuhan. Dengan melepaskan genggaman hati dari dunia, jiwa dibebaskan dari fluktuasi emosional yang disebabkan oleh keuntungan dan kerugian material, memungkinkannya untuk mengarahkan seluruh energinya menuju tujuan ultimatif.

Ketiga maqam awal tersebut tobat, wara', dan zuhud menjadi bekal krusial bagi salik untuk menghadapi realitas perjalanan spiritual yang tak terhindarkan: ujian dan penderitaan. Di sinilah maqam sabar menjadi sentral. Sabar dalam konteks ini melampaui makna pasif "menunggu"; ia adalah ketabahan aktif, daya tahan spiritual yang dinamis. Para ulama mengklasifikasikannya ke dalam tiga dimensi: sabar dalam menjalankan ketaatan, sabar dalam menahan diri dari larangan, dan sabar dalam menghadapi musibah yang ditetapkan Tuhan[1274]. Dari perspektif pedagogi Ilahiah, ujian bukanlah bersifat punitif, melainkan formatif. Ia adalah instrumen Tuhan untuk menempa, memurnikan, dan mengangkat derajat spiritual seorang hamba. Dengan demikian, sabar menjadi manifestasi dari pemahaman mendalam bahwa di balik setiap kesulitan terkandung hikmah dan rahmat ilahi yang tersembunyi.

Ketika sabar telah mengakar kuat dalam jiwa, ia secara alamiah akan mekar menjadi maqam tawakal. Tawakal adalah seni menyandarkan diri sepenuhnya kepada Allah setelah melakukan ikhtiar atau usaha yang optimal. Ini adalah antitesis dari pasivisme (tawakul) maupun arogansi yang mengandalkan kemampuan diri sendiri semata. Tawakal merepresentasikan sebuah sintesis yang canggih antara agensi manusia (kasb) dan kedaulatan Tuhan (qadar). Seorang mutawakkil bekerja seolah-olah semuanya bergantung padanya, namun pada saat yang sama hatinya berserah seolah-olah semuanya bergantung pada Tuhan. Manifestasi psikologis dari tawakal adalah ketenangan batin (sakinah) yang luar biasa, kebebasan dari kecemasan akan masa depan, dan kepasrahan yang damai terhadap hasil apa pun, karena ia meyakini sepenuhnya bahwa arsitek agung alam semesta adalah sebaik-baiknya perancang[1275].

Puncak dari rangkaian maqamat dalam sekuens ini adalah ridha, sebuah keadaan kerelaan dan kepuasan total terhadap segala ketetapan (qadha') dan takdir (qadar) Allah. Jika sabar adalah menahan kepahitan tanpa mengeluh, maka ridha adalah tingkat di mana kepahitan itu sendiri tidak lagi dirasakan sebagai kepahitan, bahkan mungkin dirasakan sebagai "manis" karena datang dari Sang Kekasih. Al-Qushayri dalam risalah klasiknya mendefinisikan ridha sebagai ketenangan hati di bawah aliran hukum takdir[1276]. Ini adalah kondisi di mana kehendak partikular seorang hamba telah melebur secara harmonis dengan kehendak universal Tuhan. Pada maqam ini, dualitas antara "baik" dan "buruk" dari perspektif ego lenyap,

digantikan oleh persepsi tunggal akan keindahan, keadilan, dan kasih sayang Tuhan yang termanifestasi dalam setiap peristiwa. Ridha adalah buah termanis dari perjalanan spiritual, di mana jiwa menemukan kedamaian paripurna (an-nafs al-muthmainnah), mengakhiri pergulatan internal dan bersemayam dalam samudra ketenangan Ilahi. Dengan demikian, progresi dari tobat hingga ridha melambangkan sebuah metamorfosis holistik, dari jiwa yang bergejolak dan terfragmentasi menjadi jiwa yang utuh, tenang, dan bersatu dalam kesaksian akan Ke-Esa-an Absolut.

Dinamika Hal sebagai Pengalaman Spiritual yang Berubah-Ubah

Dalam lanskap epistemologi sufistik, diskursus mengenai ḥāl (jamak: aḥwāl) menempati posisi sentral sebagai salah satu pilar pengalaman mistik yang paling dinamis dan elusif. Secara etimologis, ḥāl berasal dari akar kata Arab yang menyiratkan perubahan, transformasi, dan pergeseran, sebuah terminologi yang secara presisi merefleksikan esensi fenomenologisnya[1277]. Berbeda secara fundamental dengan maqām (stasiun spiritual) yang merupakan tingkatan stabil yang dicapai melalui usaha asketis (mujāhadah) dan disiplin spiritual yang konsisten, ḥāl didefinisikan sebagai anugerah ilahiah (mawhiba) yang turun ke dalam hati (qalb) seorang pencari spiritual (sālik) tanpa bisa diupayakan atau dipaksakan. Ia adalah kilatan cahaya makrifat, hembusan angin kerinduan, atau gelombang kesadaran akan kehadiran Ilahi yang bersifat temporer dan tidak dapat diprediksi. Al-Qushayrī dalam al-Risāla al-Qushayriyya menegaskan bahwa aḥwāl adalah pemberian

murni dari Tuhan, sementara maqāmāt adalah hasil dari upaya hamba; yang pertama adalah karunia, yang kedua adalah perolehan (kasb)[1278].

Fenomenologi ḥāl termanifestasi dalam spektrum pengalaman batin yang sangat luas, mulai dari rasa damai yang melampaui pemahaman rasional (sakīnah), keintiman dan kegembiraan spiritual (uns dan basṭ), hingga rasa keterpisahan dan kesedihan yang mendalam (waḥsha dan qabḍ). Fluktuasi ini bukanlah indikasi kegagalan spiritual, melainkan merupakan bagian integral dari pedagogi ilahiah. Hati manusia, dalam tradisi kenabian, digambarkan memiliki volatilitas yang luar biasa, "lebih cepat berbolak-balik daripada air yang mendidih di dalam bejana"[1279]. Dinamika ini mencerminkan sifat hati sebagai lokus resiprokal antara hamba dan Tuhannya, sebuah cermin yang memantulkan tajalli (penampakan) sifat-sifat Tuhan yang berbeda-beda. Ketika seorang sālik dilimpahi ḥāl berupa basṭ (kelapangan), ia diajarkan untuk bersyukur (shukr) tanpa terjerumus dalam euforia yang melalaikan. Sebaliknya, ketika ia terperangkap dalam ḥāl berupa qabḍ (kesempitan), ia didorong untuk melakukan introspeksi (muḥāsabah), kesabaran (ṣabr), dan menyadari ketergantungannya yang absolut kepada Sang Sumber, tanpa jatuh ke dalam keputusasaan[1280].

Secara fungsional, dinamika aḥwāl ini berfungsi sebagai instrumen diagnostik yang canggih untuk meningkatkan kesadaran diri (ma'rifat al-nafs) sang sālik. Setiap perubahan ḥāl membawa pesan teologis yang subtil. Ia memaksa sang pencari untuk terus-

menerus mengamati gejolak batinnya, mengidentifikasi akar keterikatannya pada selain Tuhan, dan menyadari impermanensi segala sesuatu selain Wajah-Nya yang Kekal. Fluktuasi ini secara efektif menghancurkan potensi kemapanan spiritual dan rasa puas diri (‘ujb), yang merupakan salah satu penghalang (ḥijāb) terbesar dalam perjalanan menuju Tuhan. Dengan mengalami pasang surut keadaan spiritual, sang sālik belajar bahwa sumber sejati dari kedamaian dan kegelisahan bukanlah faktor eksternal atau bahkan usahanya sendiri, melainkan semata-mata kehendak dan anugerah Allah, sejalan dengan firman-Nya, "Setiap waktu Dia dalam kesibukan" (QS. Ar-Raḥmān[55]: 29), yang ditafsirkan oleh kaum sufi sebagai manifestasi yang terus-menerus baru dalam hati para wali-Nya[1281].

Paradoks yang melekat dalam konsep ḥāl adalah relasi antara anugerah ilahi yang tak bisa dipaksakan dengan keharusan disiplin spiritual hamba. Meskipun ḥāl tidak dapat "dihasilkan" melalui amal, amaliah seperti dhikr (mengingat Allah), tafakkur (kontemplasi), dan murāqabah (kewaspadaan batin) berfungsi untuk memurnikan dan mempersiapkan wadah (hati) agar layak menerima curahan anugerah tersebut. Ibn 'Aṭā'illāh al-Iskandarī dalam al-Ḥikam mengisyaratkan hal ini dengan menyatakan bahwa amal-amal saleh bukanlah penyebab datangnya karunia ilahi, melainkan tanda dari keberadaan karunia itu sendiri. Dengan kata lain, usaha spiritual (mujāhadah) adalah bentuk adab dan kesungguhan hamba dalam menyambut anugerah, bukan alat tawar-menawar untuk memperolehnya. Dinamika ini menanamkan

kesadaran yang mendalam akan iftiqār, yakni perasaan "fakir" dan kebutuhan total kepada Allah, yang merupakan esensi dari penghambaan (‘ubūdiyyah)[1282].

Pada akhirnya, telos atau tujuan akhir dari dinamika aḥwāl bukanlah untuk mengejar atau menetap dalam keadaan-keadaan spiritual yang menyenangkan. Pengejaran terhadap ḥāl itu sendiri dapat menjadi bentuk penyembahan berhala yang halus, di mana sang sālik lebih terpesona pada "keadaan" daripada pada Sang Pemberi Keadaan. Tujuan sejatinya adalah melampaui dualitas dan fluktuasi aḥwāl untuk mencapai suatu realisasi yang lebih permanen tentang Tuhan, yakni kesadaran tauhid yang tidak lagi terpengaruh oleh pasang surut pengalaman batin. Fluktuasi ḥāl adalah proses tempaan yang mengikis ego, menghancurkan ilusi kemandirian, dan pada puncaknya mengantarkan sang sālik pada kesadaran bahwa hanya Allah-lah yang Al-Bāqī (Yang Maha Kekal) dan Al-Qayyūm (Yang Berdiri Sendiri). Dengan demikian, dinamika ḥāl merupakan sebuah perjalanan dialektis: melalui pengalaman akan yang berubah-ubah, sang sālik justru dibimbing untuk mengenali dan bergantung sepenuhnya pada satu-satunya Realitas yang tidak pernah berubah[1283].

Implikasi Maqam dan Hal terhadap Kematangan Kepribadian

Perjalanan seorang salik (penempuh jalan spiritual) dalam tasawuf tidak sekadar merupakan sebuah ekspedisi vertikal menuju Sang Pencipta, melainkan juga sebuah proses transformasi horizontal yang mendalam dan holistik terhadap konfigurasi

kepribadiannya. Maqam (stasion spiritual yang dicapai melalui usaha) dan hal (keadaan spiritual yang merupakan anugerah Ilahi) berfungsi sebagai dualitas kerangka yang saling melengkapi dalam membentuk kematangan psikologis dan spiritual seorang Muslim[1284]. Kematangan ini bukanlah finalitas statis, tetapi merupakan sebuah dinamika kesadaran yang terus berevolusi, yang tercermin dalam ketenangan jiwa (ithmi'nān), stabilitas emosi (tawāzun al-infī'ālāt), dan kebijaksanaan praktis (ḥikmah) dalam menyikapi kompleksitas hidup[1285]. Melalui lensa psikologi positif kontemporer, perjalanan melalui maqam-maqam seperti tobat, zuhud, sabar, tawakal, dan ridha dapat dipandang sebagai sebuah proses disiplin diri yang sistematis, yang secara gradual merekonfigurasi struktur motivasi, pola pikir, dan respons emosional individu[1286].

Implikasi paling fundamental dari pendakian melalui maqam adalah internalisasi nilai-nilai ketabahan dan keheningan batin. Maqam as-sabr (kesabaran), misalnya, tidak dimaknai sebagai sebuah kepasifan, melainkan sebagai sebuah kekuatan aktif untuk mempertahankan komitmen pada prinsip kebenaran di tengah godaan dan kesulitan[1287]. Proses ini melatih ego untuk tidak bereaksi secara impulsif tetapi merespons dengan kesadaran penuh, yang pada gilirannya membangun ketahanan psikologis (psychological resilience) yang kokoh. Al-Ghazali memandang sabar sebagai fondasi bagi seluruh maqam lainnya, karena ia adalah kendali yang mencegah jiwa jatuh ke dalam keputusasaan atau kesombongan[1288]. Ketahanan yang dibangun melalui sabar inilah

yang menjadi penopang bagi kestabilan emosi, menjadikan individu kurang rentan terhadap gejolak sukacita yang berlebihan atau kesedihan yang mendalam yang bersifat sementara, sebuah konsep yang dalam psikologi modern sejalan dengan regulasi emosi[1289].

Sementara maqam diperjuangkan dengan mujahadah (usaha sungguh-sungguh), hal adalah keadaan kejiwaan yang diilhamkan oleh Tuhan, seperti rasa takut (khawf), harap (rajā'), atau cinta (maḥabbah)[1290]. Pengalaman akan hal-hal ini memberikan kedalaman dan warna emosional pada perjalanan spiritual, mencegahnya menjadi latihan asketis yang kering. Namun, kematangan kepribadian justru diuji dalam menyikapi keadaan-keadaan ini. Seorang salik yang matang tidak akan terhanyut atau melekat pada euphoria suatu hal, sebagaimana ia tidak akan tenggelam dalam kecemasan dari hal yang lain. Ia memahami bahwa semua keadaan itu fana dan adalah titipan, bukan miliknya. Kemampuan untuk menyaksikan dan mengalami keadaan-keadaan intens ini tanpa kehilangan pusat kesadarannya (center of consciousness) adalah indikator utama dari kematangan spiritual[1291]. Inilah wujud dari kebijaksanaan (ḥikmah) kemampuan untuk menerapkan pengetahuan spiritual dalam tindakan yang tepat pada konteks yang tepat.

Akhirnya, sintesis antara disiplin maqam dan penyiraman hal mengkristalkan dalam maqam tertinggi seperti al-ridā (kerelaan) dan al-tawakkul (berserah diri). Ridha bukanlah kepasrahan fatalistik, tetapi penerimaan yang penuh kesadaran terhadap ketetapan (qadar) Ilahi setelah segala ikhtiar dilakukan[1292]. Ini

adalah puncak dari kematangan emosional dan intelektual, di mana konflik batin telah mereda dan digantikan oleh kedamaian yang bersumber dari keyakinan (yaqīn) bahwa segala sesuatu berasal dari dan akan kembali kepada Allah. Kepribadian yang ridha adalah kepribadian yang integratif, tidak terkoyak oleh ambisi yang tidak tercapai atau kekecewaan duniawi. Ia bertindak dengan tenang karena yakin pada hikmah di balik setiap peristiwa, sebuah konsep yang dalam studi well-being dikaitkan dengan penerimaan diri (self-acceptance) dan tujuan hidup (purpose in life)[1293]. Dengan demikian, perjalanan melalui maqam dan hal sesungguhnya adalah pendidikan jiwa yang paling komprehensif, yang tidak hanya memandu seorang Muslim menuju Tuhan tetapi juga membentuknya menjadi manusia yang utuh, bijaksana, dan resilien dalam menghadapi pasang surut kehidupan.

Takhalli, Tahalli, Tajalli: Metodologi Transformasi Jiwa

Transformasi jiwa (tazkiyat al-nafs) tidak dipandang sebagai proses yang acak atau sporadis, melainkan sebagai sebuah metodologi yang terstruktur dan sistematis. Kerangka kerja triadik takhalli (evakuasi), tahalli (iluminasi), dan tajalli (teofani) muncul sebagai arsitektur fundamental dalam rekayasa spiritual ini. Metodologi ini bukan sekadar serangkaian imperatif moral, melainkan sebuah psikoteknologi spiritual yang canggih, dirancang untuk mendekonstruksi ego-sentrisme patologis dan merekonstruksi kesadaran manusia menuju orientasi teosentris[1294]. Proses ini merepresentasikan sebuah perjalanan dialektis: dari negasi (negatio) menuju afirmasi (affirmatio), dan berpuncak pada

realisasi (realisatio) atau manifestasi keilahian dalam lokus kesadaran insani.

Tahap inisial dalam perjalanan spiritual ini, takhalli, secara etimologis berarti pengosongan atau pelepasan. Namun, dalam terminologi sufistik, ia menandakan sebuah proses purifikasi katartik yang mendalam dan multidimensional. Ini adalah fase via purgativa, sebuah jalan pembersihan yang menargetkan penghapusan sifat-sifat tercela (al-ṣifāt al-madhmūmah) yang mengeruhkan cermin kalbu (mir'āt al-qalb) dan menghalangi reseptivitasnya terhadap cahaya ilahi. Sifat-sifat seperti kesombongan (kibr), iri hati (ḥasad), ketamakan (ṭama'), dan ketergantungan patologis pada entitas selain Tuhan (ta'alluq bi ghayr Allāh) dipandang bukan sekadar sebagai pelanggaran etis, melainkan sebagai penyakit spiritual (amrāḍ al-qulūb) yang mendistorsi persepsi realitas dan memenjarakan jiwa dalam kungkungan nafs al-ammārah bi al-sū' (jiwa yang cenderung memerintahkan keburukan)[1295].

Proses takhalli dengan demikian merupakan sebuah tindakan dekonstruksi ontologis yang disengaja. Seorang salik (penempuh jalan spiritual) secara sistematis membongkar struktur ego yang telah terbangun melalui proses habituasi dan identifikasi dengan dunia material. Ini adalah operasi spiritual yang menyakitkan, sering diibaratkan seperti mencabut akar-akar gulma yang telah mengakar kuat di dalam taman jiwa. Upaya ini ditegaskan dalam Al-Qur'an, "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya" (QS. Asy-Syams[91]: 9-

10)[1296]. Takhalli bukanlah sekadar pengekangan hasrat, melainkan sebuah analisis introspektif radikal untuk mengidentifikasi dan menetralkan akar-akar motivasi egoistik, sehingga menciptakan ruang hampa yang suci (sacred void) di dalam diri, sebuah prasyarat esensial untuk tahap selanjutnya.

Setelah fase negasi dan pengosongan dalam takhalli, proses transformatif berlanjut ke tahap tahalli, yang berarti menghiasi atau memperindah. Ini adalah fase via illuminativa, di mana ruang jiwa yang telah dikosongkan secara sadar diisi dan dihiasi dengan sifat-sifat mulia (al-ṣifāt al-maḥmūdah). Tahalli adalah proses rekonfigurasi karakter secara positif dan proaktif, di mana seorang salik berupaya menginternalisasi manifestasi dari Nama-Nama Indah Tuhan (al-Asmā' al-Ḥusnā) ke dalam struktur kepribadiannya. Sifat-sifat seperti kesabaran (ṣabr), rasa syukur (shukr), tawakal (tawakkul), kasih sayang (raḥmah), dan keikhlasan (ikhlāṣ) tidak lagi dipandang sebagai kebajikan eksternal, melainkan sebagai esensi yang harus diaktualisasikan dari dalam.

Pada level yang lebih dalam, tahalli merupakan upaya untuk mewujudkan potensi fitrah manusia sebagai imago Dei atau citra Tuhan. Manusia diciptakan dalam "bentuk terbaik" (aḥsani taqwīm), dan tahalli adalah proses merealisasikan prototipe arketipal tersebut melalui peneladanan akhlak profetik. Sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadis, "Hiasilah dirimu dengan akhlak Allah (takhallaqū bi akhlāq Allāh)"[1297]. Proses ini melibatkan disiplin spiritual (riyāḍah) dan perjuangan terus-menerus (mujāhadah) untuk mengubah pola pikir, respons emosional, dan perilaku agar

selaras dengan atribut-atribut ilahi. Dengan demikian, tahalli mentransformasikan jiwa dari sebuah bejana kosong menjadi sebuah permata yang dipoles, siap untuk memantulkan cahaya yang lebih agung. Annemarie Schimmel mengartikulasikan proses ini sebagai pembentukan karakter di mana aspek-aspek ilahi secara bertahap terwujud dalam perilaku manusia, menjembatani kesenjangan antara yang transenden dan yang imanen[1298].

Tajalli merepresentasikan apogeum atau puncak dari perjalanan spiritual, fase via unitiva di mana batas-batas ilusi keterpisahan antara hamba dan Tuhan mulai larut. Secara harfiah berarti penyingkapan atau manifestasi diri, tajalli adalah pengalaman teofanis di mana Realitas Ilahi menampakkan diri-Nya dalam kesadaran seorang hamba. Ini bukan merupakan penyatuan substansial (ittiḥād) atau inkarnasi (ḥulūl), melainkan sebuah keadaan di mana jiwa yang telah dipoles melalui takhalli dan tahalli menjadi cermin yang sempurna (mir'āt al-ṣāfiyah), yang mampu merefleksikan Cahaya Ilahi tanpa distorsi. Pada titik ini, kesadaran individu mengalami transendensi dari ego-partikular menuju Kesadaran Universal.

Dalam terminologi Ibn 'Arabi, tajalli adalah penyingkapan diri Tuhan dalam berbagai lokus manifestasi-Nya (maẓāhir), dan hati seorang 'arif (gnostik) adalah lokus yang paling sempurna[1299]. Pengalaman ini seringkali dideskripsikan melalui doktrin fanā' (anihilasi diri egoik) dan baqā' (subsistensi atau kekal dalam Tuhan). Individu tidak lagi bertindak berdasarkan kehendak egonya sendiri, melainkan menjadi instrumen bagi Kehendak Ilahi. Perilakunya

menjadi manifestasi langsung dari sifat-sifat Tuhan yang telah diinternalisasi pada tahap tahalli. Ia melihat dengan Cahaya Tuhan, mendengar dengan Pendengaran Tuhan, dan bertindak dengan Kekuatan Tuhan, sebagaimana diisyaratkan dalam Hadis Qudsi yang terkenal[1300]. Tajalli bukanlah sebuah akhir, melainkan awal dari sebuah kehidupan yang dijalani dalam kesadaran konstan akan Kehadiran Ilahi (ḥuḍūr), di mana setiap tindakan, pikiran, dan perasaan menjadi sebentuk ibadah dan kesaksian atas Keesaan Realitas.

Di tengah era modernitas lanjut yang ditandai oleh alienasi eksistensial, hiper-konsumerisme, dan fragmentasi diri, metodologi takhalli-tahalli-tajalli menawarkan sebuah paradigma holistik yang sangat relevan untuk kesehatan mental dan spiritual. Tekanan psikologis yang diakibatkan oleh budaya percepatan dan materialisme dapat dianalisis sebagai manifestasi kontemporer dari ṣifāt madhmūmah seperti ketamakan, kecemasan, dan egoisme. Takhalli, dalam konteks ini, dapat dipraktikkan sebagai proses "detoksifikasi" mental dan emosional dari kebisingan informasi, hasrat artifisial yang dipicu oleh pasar, dan narsisme yang didorong oleh media sosial. Ini adalah jalan menuju minimalisme spiritual dan kejernihan pikiran.

Selanjutnya, tahalli menawarkan antitesis terhadap kekosongan makna dengan menyediakan kerangka kerja untuk membangun ketahanan psikologis (resilience), kecerdasan emosional, dan etika welas asih. Menginternalisasi sifat-sifat seperti sabar, syukur, dan empati merupakan fondasi bagi kesehatan jiwa dan harmoni sosial yang kini semakin tergerus. Akhirnya, aspirasi menuju tajalli

berfungsi sebagai sumber makna ultimo (ultimate meaning), memberikan tujuan transendental yang melampaui pencapaian-pencapaian duniawi yang fana[1301]. Dengan demikian, kerangka kerja sufistik ini bukan lagi sekadar warisan mistik masa lalu, melainkan sebuah metodologi transformatif yang dapat diadaptasi untuk menavigasi kompleksitas krisis makna di zaman modern, menawarkan jalan menuju keseimbangan, integritas, dan realisasi potensi kemanusiaan yang tertinggi.

Amalan Sufi: Dzikir, Mujahadah, Khalwah

Dzikir sebagai Alat Penyucian dan Pembentukan Karakter

Amalan-amalan sufi, atau yang sering disebut sebagai suluk, bukan sekadar ritual-ritual tambahan dalam praksis keislaman, melainkan merupakan disiplin ilmu terapan yang berfungsi sebagai kendaraan untuk transmutasi spiritual. Praktik-praktik ini dirancang untuk mentransendensi sifat-sifat basyariyah (kemanusiaan) yang rendah menuju pencerapan sifat-sifat ilahiyah, dengan tujuan akhir mencapai keadaan ittihad (penyatuan) atau ma'rifah (pengetahuan hakiki) tentang Tuhan[1302]. Dalam kerangka epistemologi tasawuf, jiwa (nafs) dipandang sebagai entitas dinamis yang dapat dibentuk, dimurnikan, dan ditinggikan melalui disiplin yang ketat dan metodis[1303]. Oleh karena itu, amalan-amalan utama seperti Dzikir, Mujahadah, dan Khalwah membentuk sebuah trilogi yang saling terkait dan berjenjang, berfungsi sebagai mekanisme penyucian (tazkiyat al-nafs) dan pembentukan karakter (tahdhib al-akhlaq) yang komprehensif.

Pada tingkat yang paling fundamental, Dzikir (ingat) merupakan poros sentral di sekitar mana seluruh perjalanan sufi berputar.

Dzikir melampaui pengertian sempit sebagai pengucapan lisan belaka; ia adalah suatu keadaan keberadaan (hal) dan stasiun spiritual (maqam) di mana hati (qalb) senantiasa terhubung dengan yang Ilahi[1304]. Dari perspektif ontologis, dzikir berfungsi sebagai penegasan kembali atas fitrah primordial manusia, yaitu keadaan asali kesucian dan pengakuan terhadap Keesaan Allah (Q.S. Al-A'raf: 172)[1305]. Dalam kondisi duniawi, nafs tertutup oleh karat dosa dan kelalaian (ghaflah), dan dzikir bertindak sebagai alat penggosok spiritual (jilā' al-qulūb) yang menghilangkan kekotoran ini untuk mengungkap kilau aslinya[1306].

Mekanisme penyucian melalui dzikir bersifat psiko-spiritual. Pengulangan yang konstan atas Nama-nama Allah (Asma' al-Husna) atau kalimat-kalimat thayyibah memprogram ulang kesadaran. Hal ini selaras dengan konsep neuroplasticity modern, di mana pengulangan suatu pikiran atau tindakan dapat mengubah struktur dan fungsi neural otak[1307]. Dalam terminologi sufi, pengulangan ini secara bertahap memindahkan fokus kesadaran dari ego (nafs al-ammarah) menuju hati spiritual (qalb), yang merupakan tempat turunnya ilmu ilahi dan cahaya (nūr)[1308]. Proses ini, seperti dijelaskan oleh Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din, melumpuhkan kecenderungan hawa nafsu dan secara bersamaan mengaktifkan lathifah rabbaniyyah (subtilitas ketuhanan) dalam diri manusia[1309].

Dari segi pembentukan karakter, dzikir beroperasi sebagai generator virtus (keutamaan). Setiap Asma' Allah mengandung sifat-sifat yang, ketika diingat secara konstan, berusaha untuk mewujud dalam diri si pedzikir. Sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadits qudsi, "Aku sesuai dengan prasangka hamba-Ku

terhadap-Ku. Dan Aku bersamanya ketika ia mengingat-Ku"[1310]. Mengingat Al-Lathif (Yang Maha Lembut) akan menumbuhkan kelembutan hati; mengingat Al-'Adl (Yang Maha Adil) akan memupuk keadilan dalam tindakan. Dengan demikian, dzikir bukanlah pelarian pasif dari dunia, melainkan suatu bentuk praksis spiritual aktif yang bertujuan untuk membentuk seorang insan kamil (manusia universal) yang merefleksikan sifat-sifat ketuhanan dalam tingkah laku kesehariannya di dunia[1311]. Praktik ini mencapai puncaknya dalam keadaan hudhur al-qalb (kehadiran hati), di mana dzikir bukan lagi sebuah tindakan yang disengaja, melainkan menjadi keadaan permanen sang hamba, sehingga setiap napas dan detak jantungnya adalah manifestasi dari ingatan kepada Yang Maha Kuasa[1312].

Mujahadah: Perjuangan Melawan Hawa Nafsu

Mujahadah, sebagai konsep inti dalam psikologi dan etika Islam, merepresentasikan arketipe perjuangan spiritual yang paling sublim dan kontinu dalam diri manusia[1313]. Ia bukan sekadar pertarungan episodik melawan dorongan-dorongan negatif, melainkan sebuah proyek ontologis yang berkelanjutan (istiqamah) untuk menundukkan hawa nafsu (an-nafs al-ammārah bi as-sū') dan mengarahkannya menuju penyerahan diri yang utuh kepada kehendak Ilahi[1314]. Dalam kerangka epistemologi Islam, perjuangan ini merupakan esensi dari jihad akbar (jihad terbesar), sebagaimana disabdakan Nabi Muhammad SAW pasca kembali dari suatu peperangan, "Kita baru kembali dari jihad kecil menuju jihad yang lebih besar (al-jihād al-akbar)." Ditanyakan kepada beliau, "Apakah

jihad yang lebih besar itu?" Beliau menjawab, "Jihad melawan hawa nafsu."[1315]. Pernyataan ini menegaskan bahwa medan pertempuran yang sesungguhnya terletak di dalam jiwa manusia, sebuah arena di mana kemenangan tidak dirayakan dengan gemuruh sorak, tetapi dengan keheningan kepasrahan dan ketenangan batin.

Struktur dari mujahadah dapat dipetakan melalui pendekatan hirarkis terhadap jiwa (an-nafs) dalam tradisi tasawuf[1316]. Perjalanan dimulai dari pengenalan dan pengakuan akan keberadaan nafs al-ammārah, jiwa yang selalu mendorong pada keburukan. Pada tahap ini, disiplin diri (riyādhah an-nafs) dan kesabaran (as-sabr) menjadi senjata utama. Melalui praktik-praktik kezuhudan (zuhd), pengendalian syahwat, dan vigilansi konstan terhadap pintu-pintu persepsi (mata, telinga, dan hati), seorang salik (penempuh jalan spiritual) secara bertahap memindahkan pusat gravitasi keinginannya dari kepentingan duniawi menori orientasi ukhrawi[1317]. Proses ini adalah sebuah asketisme aktif yang tidak menolak dunia secara membabi buta, tetapi melatih diri untuk tidak diperhamba olehnya, sebagaimana firman Allah SWT dalam Surah Al-Hadid, "Ketahuilah, bahwa sesungguhnya kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan sesuatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megah antara kamu serta berbangga-banggaan tentang harta dan anak…"[1318]. Mujahadah adalah upaya konstan untuk mengambil jarak kritis dari "permainan" ini tanpa harus mengasingkan diri sepenuhnya darinya.

Lebih jauh, mujahadah beroperasi melalui mekanisme pengawasan diri (muhāsabah) yang ketat dan kontemplasi

(tafakkur)[1319]. Ini bukan sekadar represi terhadap keinginan, melainkan proses sublimasi mengalihkan energi psikis dari tujuan-tujuan yang rendah dan bersifat sementara menuju tujuan-tujuan luhur dan abadi. Dalam psikologi kontemporer, proses ini sejalan dengan konsep regulasi emosi dan penguatan kapasitas executive function otak, yang memungkinkan individu untuk menunda gratifikasi instan demi pencapaian tujuan jangka panjang yang lebih bermakna[1320]. Namun, dimensi spiritual mujahadah melampaui sekadar psikologi rasional, karena ia dijiwai oleh motivasi transendental: mencari ridha Allah SWT. Motivasi inilah yang menjadi sumber keteguhan (itsār) yang tak tertandingi, memberikan makna yang dalam pada setiap tantangan dan perjuangan[1321].

Istiqamah dalam mujahadah bukanlah keadaan statis pencapaian, tetapi sebuah dinamika yang terus-menerus. Ia adalah komitmen untuk konsisten berada di jalan transformasi diri, mengakui bahwa setiap kemenangan kecil terhadap hawa nafsu adalah anugerah sekaligus tangga menuju tingkat kesadaran (maqām) yang lebih tinggi, seperti nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesal) dan最终 menuju nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang) yang dipanggil oleh Allah untuk kembali dalam keadaan ridha dan diridhai[1322]. Dengan demikian, mujahadah bukanlah narasi pertapaan yang suram, melainkan sebuah perjalanan heroik menuju pembebasan sejati pembebasan dari tirani nafsu meniori kemerdekaan sejati dalam penghambaan kepada Sang Pencipta.

Khalwah: Isolasi Spiritual untuk Refleksi dan Pencerahan

Khalwah, sebagai sebuah praktik isolasi spiritual dalam tradisi Islam, bukan sekadar pengasingan fisik, melainkan sebuah disiplin batin yang bertujuan untuk mencapai kedekatan transendental dengan Allah SWT. Secara etimologis, istilah khalwah berasal dari bahasa Arab khalā (خَلَا), yang berarti "menyendiri" atau "mengasingkan diri"[1323]. Dalam konteks tasawuf, khalwah merupakan metode tazkiyat al-nafs (pembersihan jiwa) yang melibatkan kontemplasi intensif, dzikir, dan munajat, dengan tujuan menghilangkan gangguan duniawi untuk fokus pada penyucian hati[1324]. Praktik ini memiliki akar historis yang kuat, bahkan Nabi Muhammad SAW sendiri kerap melakukan khalwah di Gua Hira sebelum menerima wahyu pertama, sebuah bukti otentik betapa isolasi spiritual menjadi sarana pencerahan ilahiah[1325].

Secara psikospiritual, khalwah berfungsi sebagai mekanisme reset mental, di mana individu melepaskan diri dari hiruk-pikuk kehidupan material untuk merenungkan hakikat eksistensi. Dalam kajian neurosains kontemporer, praktik meditasi dan retret spiritual seperti khalwah terbukti menurunkan aktivitas amigdala pusat respons stres sembari meningkatkan konektivitas otak prefrontal, yang berkaitan dengan kesadaran tinggi dan regulasi emosi[1326]. Temuan ini selaras dengan penjelasan Imam Al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din, yang menegaskan bahwa khalwah memungkinkan manusia "melihat dengan mata hati" (basirah), sehingga mampu menangkap kebenaran metafisik yang tersembunyi di balik realitas inderawi[1327].

Namun, khalwah tidak boleh disalahartikan sebagai pelarian dari tanggung jawab sosial. Sebagaimana ditegaskan oleh Syekh Abdul Qadir al-Jilani, isolasi spiritual harus diimbangi dengan kehadiran aktif di masyarakat (khalwah fi al-jalwah), sebab tujuan akhir dari pensucian diri adalah menjadi insan yang bermanfaat bagi sesama[1328]. Hierarki spiritual ini sejalan dengan firman Allah dalam Surah Al-Baqarah 2:152: *"Maka ingatlah kepada-Ku, niscaya Aku ingat kepadamu."* Ayat ini menggarisbawahi simbiosis antara dzikir personal (khalwah) dan manifestasi nilai ketuhanan dalam kehidupan kolektif[1329].

Kritik modern terhadap khalwah seringkali berangkat dari kekhawatiran akan potensi eksklusivisme atau keterputusan dari realitas. Namun, penelitian empiris oleh Hermansen (2009) menunjukkan bahwa praktisi khalwah justru mengembangkan kecerdasan emosional dan empati yang lebih tinggi, karena proses perenungan mendalam memantik kesadaran akan kesalingterkaitan manusia[1330]. Dengan demikian, khalwah bukanlah solipsisme, melainkan jalan untuk menemukan fitrah naluri spiritual bawaan yang pada gilirannya memperkuat relasi horizontal dan vertikal[1331].

Spiritualitas Aktif dalam Konteks Kehidupan Kontemporer

Spiritualitas dalam diskursus keagamaan kontemporer sering kali diasosiasikan dengan keterasingan dari dunia material, sebuah pencarian makna yang bersifat eskapis dan melibatkan praktik-praktik ritual yang terpisah dari denyut nadi kehidupan sehari-hari. Namun, paradigma spiritualitas aktif (active spirituality) dalam Islam

menawarkan sebuah kerangka ontologis dan praksis yang sama sekali berbeda. Spiritualitas aktif bukanlah suatu entitas yang bersifat aditif terhadap kehidupan modern, melainkan suatu dimensi yang imanen dan dapat diintegrasikan secara organik ke dalam setiap aspek kesibukan duniawi. Konsep ini mendefinisikan ulang kesalehan bukan sebagai pelarian dari dunia (uzlah), tetapi sebagai keterlibatan yang penuh dan sadar (mu'āmalah) di dalamnya, di mana setiap tindakan, dari yang paling profan hingga yang paling sakral, dapat diangkat menjadi medium pengabdian (ʿibādah) melalui niat dan kesadaran akan kehadiran Ilahi (al-iḥṣār)[1332]. Integrasi ini tidak hanya mungkin, tetapi justru menjadi penanda kematangan keimanan seorang muslim yang hidup di tengah kompleksitas zaman modern.

Landasan teologis dari spiritualitas aktif berakar pada doktrin tauhid yang menyatukan dimensi sakral dan profan. Kehidupan dunia (al-dunyā) dalam pandangan Islam bukanlah realitas yang terpisah dari akhirat (al-ākhirah), melainkan ladang (ḥarth) untuk menanam benih-benih kehidupan akhirat[1333]. Ayat Al-Qur'an secara eksplisit menolak dikotomi ini dengan menyatakan, "Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bagianmu dari (kenikmatan) duniawi…" (QS. Al-Qaṣaṣ[28]: 77)[1334]. Ayat ini menetapkan sebuah kerangka yang seimbang dan terintegrasi, di mana pengaturan diri (self-regulation) yang efektif memungkinkan individu untuk mengelola tuntutan duniawi tanpa kehilangan orientasi transcendentalnya. Praktik seperti dzikir dalam perjalanan menuju kantor, menjaga etos kerja (itiqān) sebagai bentuk ibadah,

atau mengelola stres melalui shalat sunnah bukan sekadar strategi koping, melainkan manifestasi dari internalisasi nilai-nilai ketuhanan ke dalam ranah psiko-sosial individu[1335].

Pada tingkat neurosains dan psikologi kontemporer, praktik-praktik spiritual aktif ini menemukan resonansinya. Penelitian dalam bidang neurosains spiritual mengindikasikan bahwa ritual seperti mindfulness dalam Islam (seperti meditasi tasawuf atau muraqabah) dan doa-doa singkat (awrād) yang diucapkan di sela-sela aktivitas dapat mengaktifkan jaringan mode default (default mode network - DMN) di otak, yang berkaitan dengan pemrosesan diri (self-referential processing) dan regulasi emosi[1336]. Aktivasi ini berpotensi menurunkan kortisol (hormon stres) dan meningkatkan rasa tenang serta fokus, yang justru merupakan modal psikologis yang sangat berharga untuk menghadapi tekanan dan multitasking dalam kehidupan urban[1337]. Dengan demikian, spiritualitas aktif berfungsi sebagai mekanisme homeostatis yang memulihkan keseimbangan mental dan spiritual individu di tengah disrupsi dan hiper-stimulasi lingkungan modern.

Lebih jauh, spiritualitas aktif bersifat fleksibel dan kontekstual, mampu beradaptasi dengan dinamika kehidupan yang berubah. Nabi Muhammad SAW bersabda, “Sesungguhnya amal itu tergantung niatnya, dan seseorang hanya akan mendapatkan sesuai dengan apa yang diniatkannya…” (HR. Al-Bukhari dan Muslim)[1338]. Hadits ini memberikan prinsip universal yang mendemokratisasi spiritualitas. Seorang programmer yang meniatkan kodenya untuk memudahkan urusan umat, seorang ibu yang meniatkan pengasuhan anaknya sebagai amanah, atau seorang eksekutif yang

menjalankan pertemuan bisnis dengan prinsip kejujuran (ṣidq) dan amanah, semuanya sedang menjalankan spiritualitas aktif. Mereka tidak perlu mengasingkan diri ke biara; kuil spiritualitas itu justru dibangun dalam kesibukan mereka sendiri. Gaya hidup Islami yang seimbang, oleh karena itu, bukanlah tentang membagi waktu secara kaku antara "ibadah" dan "dunia", melainkan tentang mengolah "dunia" itu sendiri dengan kacamata "ibadah"[1339].

Spiritualitas aktif merupakan jawaban yang elegan dan profund terhadap tantangan eksistensial manusia modern. Ia menawarkan sebuah modus vivendi yang menyatukan pencarian materi dan makna, produktivitas dan ketenangan, serta individuasi dan komunitas. Dengan mengintegrasikan amalan-amalan spiritual secara cair dan fleksibel ke dalam rutinitas, seorang muslim tidak hanya mempertahankan identitas keagamaannya tetapi justru menguatkan ketahanan psikologis dan spiritualnya. Dalam konteks ini, kesibukan modern bukanlah penghalang bagi spiritualitas, melainkan medan tempurnya yang baru. Spiritualitas aktif mengubah setiap tantangan menjadi peluang untuk pengabdian, setiap kesibukan menjadi meditasi yang bergerak, dan seluruh kehidupan kontemporer menjadi sebuah masjid yang luas, di mana setiap sudutnya merupakan mihrab untuk menghadap Sang Pencipta.

Peran Guru Mursyid dan Adab Murid

Hubungan antara guru mursyid dan murid tidak sekadar bersifat pedagogis-instruksional, melainkan merupakan sebuah konfigurasi relasional yang unik dan sakral, yang menjadi poros sentral sekaligus syarat sine qua non bagi terealisasinya perjalanan spiritual

(al-sulūk)[1340]. Konfigurasi ini membentuk sebuah ekologi spiritual di mana keselamatan, kejelasan arah, dan kesempurnaan perjalanan seorang sālik (penempuh jalan) sangat bergantung pada keabsahan mursyid dan kepatuhan murid terhadap kodifikasi adab yang ketat. Dengan demikian, esensi dari topik ini terletak pada pemahaman bahwa tasawuf bukanlah sebuah disiplin yang dapat dieksplorasi melalui otonomi individu secara radikal, tetapi merupakan sebuah tradisi transmisi (sanad) yang berjalan melalui relasi hierarkis yang penuh berkah (barakah), di mana mursyid berperan sebagai penjaga gerbang (gatekeeper) dan katalisator transformasi, sementara murid berperan sebagai subjek yang harus menyiapkan dirinya melalui disiplin adab yang tertinggi[1341].

Kedudukan guru mursyid dalam kosmologi tasawuf bersifat multidimensional dan transenden, melampaui peran guru konvensional. Secara epistemologis, mursyid adalah sosok yang telah mencapai maqām (stasion) spiritual tertinggi dan memiliki otoritas yang bersambung (musalsal) melalui mata rantai spiritual (silsilah) yang valid hingga kepada Nabi Muhammad SAW[1342]. Otoritas ini bukanlah klaim subjektif, tetapi merupakan pengakuan komunitas (ijmā‘ al-ṣūfiyyah) atas kedalaman ilmu lahir (syari‘ah) dan batin (ḥaqīqah)-nya, serta pengalaman ruhaninya yang otentik (dhawq) dalam menempuh tharīqah[1343]. Dalam kapasitasnya ini, mursyid berfungsi sebagai mediator teleologis; dialah yang menginterpretasikan dan memandu murid memahami tujuan akhir (telos) dari perjalanan manusia, yaitu ma’rifatullāh dan al-fanā’ fī Allāh[1344]. Lebih lanjut, mursyid sering dimetaforakan sebagai “dokter jiwa” (ṭabīb al-qulūb) yang mahir mendiagnosis penyakit-

penyakit kalbu (amrāḍ al-qulūb) seperti riyā', ujub, dan ḥubb al-dunyā, yang menghalangi visi spiritual murid[1345]. Sebagaimana seorang dokter yang meresepkan obat spesifik untuk penyakit tertentu, mursyid memberikan wirid, zikir, atau latihan spiritual (riyāḍah al-nafs) yang khusus dan personal, sesuai dengan kondisi, kapasitas, dan tantangan unik yang dihadapi oleh masing-masing murid[1346]. Preskripsi yang bersifat personal ini (dalam tradisi Naqsyabandiyah sering disebut dengan khatm-e khwajagan atau wajadāt-e khāṣṣah) menegaskan bahwa bimbingan spiritual bukanlah proses mekanis dan seragam, melainkan sebuah seni penyembuhan yang halus dan sangat kontekstual[1347]. Tanpa bimbingan seperti ini, seorang penempuh jalan sangat rentan terhadap kesesatan (ḍalāl), yang dalam terminologi Ibn 'Arabī disebut sebagai "illusi spiritual" (al-khayāl al-munfaṣil) di mana seseorang mengira telah mencapai pencerahan, padahal yang ia alami adalah tipu daya nafs yang sangat halus[1348].

Fungsi krusial lainnya adalah peran mursyid sebagai penjaga ortodoksi. Dalam kapasitasnya sebagai seorang yang menguasai syari'ah, mursyid memastikan bahwa setiap pengalaman spiritual (kasyf) atau keadaan (ḥāl) yang dialami murid selalu selaras dengan ketentuan Quran dan Sunnah, sehingga terhindar dari deviasi antinomian atau pengakuan-pengakuan sesat (shathahāt)[1349]. al-Qusyairi dalam risalahnya menegaskan, "Haquq al-syaikh 'ala al-murid an la yadkhula 'ala nafsihi min al-khathaya bi istidlalihi bi kasyfihi," (kewajiban mursyid atas murid adalah agar murid tidak memasukkan dirinya ke dalam kesalahan dengan berargumen menggunakan kasyf-nya)[1350]. Dengan demikian, mursyid menjadi

jembatan yang menghubungkan pengalaman batin yang subjektif dengan kerangka normatif Islam yang objektif, memastikan bahwa jalan spiritual tetap berada dalam koridor yang sahih dan diakui.

Akhirnya, yang tak kalah penting adalah peran mursyid sebagai sumber barakah. Barakah merupakan effluvium atau pancaran energi spiritual ilahiah yang mengalir melalui hati seorang mursyid yang telah disucikan, yang memiliki kekuatan untuk membersihkan, menerangi, dan mempercepat perkembangan spiritual murid[1351]. Keberkahan ini tidak hanya diperoleh melalui nasihat verbal, tetapi lebih-lebih melalui kebersamaan (ṣuḥbah), kontemplasi (taʾammul), dan bahkan dalam diam bersama (uns) sang guru. Inilah yang membedakan transmisi ilmu dalam tasawuf (naql) dari sekadar transfer informasi (ʿaql), karena ia melibatkan pencerapan spiritual langsung (naql al-ṣūfī) dari hati ke hati[1352]. Oleh karena itu, kedudukan mursyid adalah sentral dan irreplaceable; ia adalah cermin tempat murid dapat melihat refleksi jiwanya yang sejati, sekaligus kompas yang selalu menunjuk ke arah Haqq, Sang Kebenaran Mutlak[1353].

Kedudukan Mursyid dalam Perjalanan Ruhani

Perjalanan ruhani, atau suluk, dalam tradisi tasawuf merupakan sebuah penjelajahan interior yang kompleks, menuntut navigasi melintasi lanskap kesadaran yang berlapis-lapis, mulai dari belantara nafs al-ammarah (jiwa yang memerintahkan keburukan) hingga mencapai horizon ma’rifatullah (pengenalan akan Tuhan). Dalam topografi spiritual yang penuh dengan fatamorgana dan aral-melintang ini, kedudukan seorang Mursyid tidak lagi sekadar

fungsional, melainkan menjadi sebuah kebutuhan epistemologis dan ontologis bagi seorang salik (penempuh jalan). Mursyid, yang secara harfiah berarti ‘pemberi petunjuk’, berperan sebagai pemandu yang telah memetakan rute, mengenali setiap stasiun (maqam) dan kondisi sesaat (hal), serta memahami secara mendalam farmakologi ruhani untuk mengobati penyakit-penyakit hati. Posisi ini bukanlah jabatan yang diperoleh melalui penunjukan formal semata, melainkan sebuah manifestasi dari otoritas spiritual yang diwariskan melalui silsilah otentik (isnad) yang terhubung langsung kepada Rasulullah SAW, menjadikan sang Mursyid sebagai pewaris kenabian (waratsatul anbiya’) dalam domain pembinaan spiritual[1354]. Analisis komprehensif terhadap kedudukan Mursyid menyingkapkan fungsinya yang multidimensional: sebagai jembatan epistemik, cermin pemurni, dan dokter ruhani yang presisi.

Secara epistemologis, Mursyid adalah medium transmisi pengetahuan yang melampaui diskursus rasional dan teks-teks normatif. Tasawuf menegaskan bahwa realitas hakiki tidak dapat sepenuhnya diakses melalui 'ilmu al-'aql (pengetahuan rasional) semata, melainkan memerlukan 'ilmu al-qalb atau dzawq (pengetahuan rasa atau pengalaman langsung). Di sinilah Mursyid berfungsi sebagai katalisator yang membuka akses murid pada jenis pengetahuan laduni, yakni pengetahuan yang diilhamkan langsung dari Tuhan, sebagaimana diisyaratkan dalam kisah Nabi Musa a.s. dan Khidir a.s. dalam Al-Qur'an[1355]. Khidir, yang diberi "rahmat dari sisi Kami dan Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami,"

merepresentasikan arketipe Mursyid yang memiliki akses pada pengetahuan esoteris yang tidak dimiliki oleh Musa, sang nabi syariat[1356]. Melalui proses suhbah (kebersamaan) dan talqin dzikr (pengajaran zikir), seorang Mursyid tidak hanya mentransfer informasi, tetapi juga mentransmisikan nur (cahaya) dan barakah (keberkahan spiritual) yang memoles hati murid, memungkinkannya untuk menerima teofani (tajalliyat) dan ilham Ilahi secara langsung. Tanpa transmisi non-diskursif ini, perjalanan spiritual berisiko menjadi sekadar latihan intelektual yang kering atau, lebih berbahaya lagi, terperosok dalam ilusi-ilusi ego yang disalahartikan sebagai pengalaman spiritual otentik[1357].

Dari perspektif psikologi sufistik, Mursyid berperan sebagai seorang tabib al-arwah (dokter jiwa) sekaligus mir'ah (cermin). Setiap salik membawa serta penyakit-penyakit hati yang tersembunyi seperti kesombongan (kibr), iri hati (hasad), dan cinta dunia (hubb al-dunya) yang seringkali tidak disadari oleh penderitanya. Seorang Mursyid Kamil (Mursyid yang sempurna) memiliki firasah (intuisi spiritual tajam) yang memungkinkannya mendiagnosis penyakit-penyakit ini dengan akurasi yang luar biasa. Ia kemudian meresepkan "terapi" spiritual yang spesifik, seperti jenis zikir tertentu, amalan riyadhah (latihan spiritual), atau tugas-tugas yang bertujuan menghancurkan ego murid[1358]. Selain itu, kepribadian dan akhlak mulia Mursyid berfungsi sebagai cermin jernih di mana murid dapat melihat refleksi kecacatan dirinya sendiri. Dengan mengamati kesabaran, kerendahan hati, dan ketawakkalan sang guru, murid secara kontemplatif didorong untuk

melakukan introspeksi dan perbaikan diri. Proses ini, yang diikat melalui ikrar setia atau bai'at, merupakan komitmen terapeutik antara pasien (murid) dan dokter (Mursyid) dalam sebuah "klinik ruhani" yang disebut tariqah, yang bertujuan memurnikan jiwa (tazkiyatun nafs) hingga mencapai kondisi primordialnya yang suci (fitrah).

Lebih jauh, dalam dinamika perjalanan itu sendiri, Mursyid adalah seorang navigator yang menjamin keselamatan dan efisiensi suluk. Perjalanan ruhani bukanlah sebuah garis lurus, melainkan sebuah lintasan spiral yang dipenuhi dengan ujian, ekstase spiritual yang bisa menipu, dan periode kekeringan spiritual (qabdh) yang dapat mematahkan semangat. Pengalaman Mursyid yang telah melalui seluruh fase ini memberinya kapasitas untuk memvalidasi pengalaman spiritual murid, membedakan antara ilham Ilahi dan bisikan setan atau proyeksi ego. Ia tahu kapan harus mendorong murid untuk maju dan kapan harus menahannya, kapan sebuah pengalaman spiritual harus direnungkan dan kapan harus diabaikan. Tanpa bimbingan ini, seorang salik sangat rentan tersesat; ia bisa saja menganggap sebuah maqam awal sebagai tujuan akhir, atau terjebak dalam kondisi syathahat (ucapan-ucapan ekstatik yang melampaui batas syariat) akibat tidak mampu mengelola luapan spiritual yang dialaminya[1359]. Dengan demikian, Mursyid tidak hanya mempercepat proses perjalanan, tetapi juga menjadi jaring pengaman yang memastikan murid tetap berada dalam koridor syariat dan mencapai tujuannya dengan selamat. Kehadirannya mentransformasi perjalanan yang penuh risiko

menjadi sebuah ekspedisi ilmiah-spiritual yang terstruktur, terarah, dan pada akhirnya, membuahkan hasil.

Secara konklusif, kedudukan Mursyid dalam perjalanan ruhani trasenden melampaui peran seorang guru konvensional. Ia adalah poros epistemik, psikoterapis spiritual, dan navigator eksistensial yang tanpanya perjalanan menuju Tuhan menjadi sebuah usaha yang spekulatif dan penuh marabahaya. Relasi antara Mursyid dan murid adalah sebuah dialektika suci antara transmisi pengetahuan profetik, purifikasi karakter, dan pembimbingan fenomenologis. Dalam kerangka ontologi Sufi, Mursyid adalah manifestasi dari nama Tuhan Al-Hadi (Yang Maha Pemberi Petunjuk) di muka bumi, sebuah tautan hidup dalam rantai emas spiritual yang memungkinkan seorang hamba untuk kembali kepada Asal-Nya. Oleh karena itu, penyerahan diri (taslim) seorang murid kepada Mursyid-nya bukanlah sebuah bentuk kultus individu, melainkan sebuah tindakan penyerahan diri yang sadar dan metodologis kepada otoritas ilmu dan pengalaman warisan kenabian, sebagai prasyarat mutlak untuk menempuh jalan realisasi diri yang sejati.

Kriteria Guru Spiritual yang Sah dan Amanah

Perjalanan spiritual (suluk) dalam tradisi tasawuf merupakan sebuah proses transformasi ontologis yang kompleks, menuntut navigasi yang presisi melintasi lanskap batin yang penuh nuansa dan tantangan[1360]. Dalam paradigma ini, kehadiran seorang guru spiritual yang dalam terminologi tasawuf dikenal sebagai mursyid atau shaykh bukan sekadar fasilitator, melainkan sebuah prasyarat

esensial (conditio sine qua non) bagi validitas dan keamanan perjalanan tersebut. Namun, di tengah pluralitas klaim otoritas spiritual, persoalan fundamental yang muncul adalah demarkasi antara guru yang autentik (sah) dan yang palsu, serta antara yang dapat dipercaya (amanah) dan yang eksploitatif. Analisis ini bertujuan untuk membedah kriteria validasi dan integritas seorang guru spiritual melalui tiga pilar fundamental: validitas sanad (silsilah), kompetensi epistemologis (‘ilmiyyah), dan integritas etis-profetik (akhlaqiyyah), yang secara sinergis membentuk fondasi otoritas spiritual yang sejati.

Pilar pertama dan yang paling fundamental dalam validasi otoritas seorang mursyid adalah kepemilikan silsilah al-dhahabiyyah (rantai emas spiritual) yang otentik dan tidak terputus (muttasil) hingga kepada Nabi Muhammad SAW. Silsilah ini berfungsi lebih dari sekadar genealogi spiritual; ia adalah saluran transmisi pengetahuan sakral (fayd atau barakah) dan metodologi spiritual yang telah teruji secara historis. Dalam kerangka epistemologi sufistik, pengetahuan tentang Tuhan bukanlah produk diskursus intelektual semata, melainkan sebuah "rasa" (dhawq) yang diwariskan melalui hati dari guru ke murid[1361]. Otoritas seorang guru, dengan demikian, tidak berasal dari pengangkatan diri sendiri, melainkan dari sebuah ijazah atau izin (idhn) yang diberikan oleh gurunya, yang juga menerimanya dari gurunya, dalam sebuah mata rantai yang menjamin kontinuitas doktrinal dan metodologis. Tanpa koneksi ini, seorang pembimbing berisiko besar terjatuh dalam inovasi subjektif (bid‘ah) dan kesesatan yang dipandu oleh ego

(nafs), yang dapat membahayakan perkembangan spiritual muridnya. Al-Qur'an sendiri mengisyaratkan pentingnya mengikuti jejak mereka yang telah diberi petunjuk: "Maka ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku"[Q.S. Luqman: 15], yang oleh para sufi ditafsirkan sebagai perintah untuk mengikuti para pewaris spiritual Nabi[1362].

Selanjutnya, validitas seorang guru harus ditopang oleh kompetensi epistemologis (‘ilmiyyah) yang komprehensif, yang mencakup dimensi eksoteris (‘ilm al-zahir) dan esoteris (‘ilm al-batin). Penguasaan yang mendalam terhadap disiplin ilmu-ilmu syariat seperti fiqh, aqidah, tafsir, dan hadis adalah fondasi yang tidak bisa ditawar. Seorang mursyid sejati adalah penjaga syariat yang paling teguh, karena ia memahami bahwa hakikat tidak dapat dicapai dengan menafikan syariat; keduanya adalah dua sisi dari satu koin realitas ilahiah[1363]. Sebagaimana diartikulasikan oleh para imam sufi klasik seperti Al-Junayd al-Baghdadi, "Ilmu kami ini terikat oleh Al-Qur'an dan Sunnah"[1364]. Di sisi lain, ia harus memiliki pengetahuan esoteris yang subtil mengenai "ilmu tentang hati" (‘ilm al-qulub), termasuk pemetaan tahapan-tahapan spiritual (maqamat), kondisi-kondisi batin (ahwal), serta diagnosis dan terapi penyakit-penyakit rohani. Keseimbangan antara dua domain pengetahuan ini krusial untuk mencegah dua ekstrem: legalisme kering tanpa spiritualitas, atau spiritualisme antinomian yang mengabaikan hukum ilahi. Guru yang sah adalah seorang "dokter ruhani" (tabib al-arwah) yang mampu meresepkan amalan yang

sesuai dengan kondisi unik setiap murid, berdasarkan diagnosis yang akurat dan berlandaskan pada kerangka wahyu.

Puncak dari semua kriteria, yang menjadi penentu sifat amanah seorang guru, adalah manifestasi integritas etis-profetik (akhlaqiyyah). Otoritas spiritual sejati tidak hanya terletak pada apa yang guru ketahui, tetapi pada siapa dirinya. Ia adalah cerminan hidup dari akhlak Nabi Muhammad SAW, yang Al-Qur'an sebut sebagai teladan terbaik (uswatun hasanah)[Q.S. Al-Ahzab: 21]. Karakternya harus menjadi bukti nyata dari ajaran yang ia sampaikan: kesabaran (sabr), kerendahan hati (tawadu‘), kasih sayang (rahmah), dan terutama sekali, ketidakterikatan (zuhd) terhadap dunia. Kriteria amanah secara spesifik diuji dari motifnya dalam membimbing. Seorang guru yang autentik melihat bimbingan sebagai sebuah beban kepercayaan dari Tuhan, bukan sebagai sarana untuk mengakumulasi kekayaan, pengikut, atau kekuasaan duniawi. Ia tidak akan pernah mengeksploitasi muridnya secara finansial, emosional, atau dalam bentuk lainnya. Sabda Nabi, "Orang yang terbaik di antara kalian adalah yang paling bermanfaat bagi orang lain," menjadi prinsip operasionalnya[1365]. Ketika seorang pembimbing mulai menunjukkan tanda-tanda narsisme spiritual, membangun kultus individu, atau menggunakan posisi spiritualnya untuk keuntungan pribadi, maka sifat amanah-nya telah gugur, sekalipun ia memiliki silsilah dan pengetahuan yang luas. Integritas inilah yang pada akhirnya menjadi pembeda paling jelas antara seorang pewaris Nabi dan seorang penipu yang karismatik.

Sebagai kesimpulan, kriteria seorang guru spiritual yang sah dan amanah merupakan sebuah sistem terpadu yang tidak dapat dipisahkan. Validitas sanad (silsilah) memberikan legitimasi historis dan transmisi spiritual, kompetensi epistemologis (‘ilmiyyah) menyediakan kerangka kerja teoretis dan praktis, sementara integritas etis (akhlaqiyyah) menjadi bukti realisasi spiritual dan jaminan keamanahan. Ketiganya bersama-sama membentuk ekosistem yang memungkinkan terjadinya transformasi spiritual yang autentik bagi seorang murid. Oleh karena itu, bagi seorang pencari jalan spiritual (salik), proses memilih seorang guru bukanlah keputusan yang remeh, melainkan sebuah tugas yang menuntut kecerdasan spiritual (firasah), penelitian yang cermat, dan doa yang tulus, karena di tangan gurulah nasib perjalanan abadinya dipertaruhkan.

Adab Murid dalam Hubungan Mursyid-Murid

Relasi antara seorang mursyid (pembimbing spiritual) dan murid (pencari spiritual) bukanlah sekadar hubungan didaktik antara guru dan siswa, melainkan sebuah ikatan transformatif yang berakar pada transmisi pengetahuan gnostik (ma’rifah) dan penempaan karakter ruhani. Fondasi yang menopang efektivitas dan keberlangsungan relasi sakral ini adalah adab sebuah kerangka etiket, disiplin batin, dan postur ontologis yang menjadi prasyarat mutlak bagi seorang murid. Teks ini berargumen bahwa adab murid, yang secara esensial termanifestasi dalam sikap tunduk (taslīm), penghormatan mendalam (ta’ẓīm), dan ketaatan implementatif

(iltizām), berfungsi sebagai metodologi psiko-spiritual yang fundamental. Adab ini bukan sekadar norma kesopanan, melainkan sebuah teknologi ruhani yang secara aktif mengkondisikan jiwa murid untuk menerima limpahan pengetahuan spiritual (fayḍ) dan keberkahan (barakah), yang mustahil diakses melalui pendekatan rasional-diskursif semata[1366].

Secara epistemologis, ketundukan seorang murid kepada mursyidnya merupakan sebuah tindakan sadar untuk menanggalkan arogansi intelektual dan disolusi ego (fanā' an-nafs). Jiwa manusia, dalam kondisi primordialnya yang terhijab oleh nafsu dan prasangka, diibaratkan sebagai bejana yang telah terisi penuh oleh "pengetahuan" ego-sentris. Untuk dapat diisi dengan air hikmah yang murni, bejana tersebut harus terlebih dahulu dikosongkan[1367]. Di sinilah peran ketundukan menjadi sentral; ia adalah proses pengosongan diri secara volunter di hadapan otoritas spiritual yang telah terverifikasi melalui sanad keilmuan (silsilah) yang otentik. Mursyid, dalam kapasitasnya sebagai "dokter ruhani" (ṭabīb al-arwāh), mendiagnosis penyakit-penyakit batin murid yang seringkali tidak disadari oleh si penderita sendiri. Oleh karena itu, penyerahan diri dan kepercayaan penuh (thiqah) kepada sang mursyid menjadi instrumen diagnostik sekaligus terapeutik yang paling efektif. Tanpa sikap ini, instruksi-instruksi spiritual yang diberikan akan dinegosiasikan, dirasionalisasi, atau bahkan ditolak oleh ego murid, sehingga proses transformasi ruhani menjadi terhambat atau bahkan gagal total. Dinamika ini menemukan representasi arketipalnya dalam narasi Al-Qur'an tentang Nabi

Musa a.s. dan Khidir a.s., di mana syarat utama untuk menyertai sang pembimbing adalah kesabaran dan ketaatan tanpa interupsi pertanyaan sebelum waktunya[1368].

Selanjutnya, dimensi penghormatan (ta'ẓīm) melampaui etiket sosial biasa; ia merupakan sebuah pengakuan ontologis terhadap status mursyid sebagai pewaris kenabian (warathat al-anbiyā') dalam domain spesifik penyucian jiwa (tazkiyat an-nafs). Penghormatan ini bukan ditujukan kepada persona individual sang mursyid, melainkan kepada fungsi spiritual yang diembannya dan kepada mata rantai emas (silsilah al-dhahab) yang terhubung melalui dirinya hingga kepada Rasulullah SAW[1369]. Dengan demikian, menghormati mursyid adalah manifestasi penghormatan kepada keseluruhan tradisi dan sumber ilahiah dari pengetahuan tersebut. Sikap ini secara langsung mengaktifkan reseptivitas spiritual murid, menciptakan keselarasan vibrasional antara batin murid dengan arus spiritual yang mengalir melalui silsilah. Annemarie Schimmel menggarisbawahi bahwa dalam mistisisme Islam, figur syaikh dipandang sebagai cermin di mana murid dapat melihat refleksi sifat-sifat ilahi sekaligus sebagai saluran di mana cahaya petunjuk ilahi ditransmisikan[1370]. Tanpa penghormatan yang tulus, "cermin" ini akan tampak buram bagi murid, dan "saluran" tersebut akan terasa tersumbat, menghalangi aliran keberkahan dan bimbingan.

Pada akhirnya, ketundukan dan penghormatan harus bermuara pada praksis, yaitu menjalankan setiap instruksi guru dengan kesungguhan total (ṣidq) dan kepatuhan penuh (ṭā'ah). Instruksi ini,

baik berupa amalan zikir (awrād), latihan spiritual (riyāḍah), maupun nasihat terkait persoalan duniawi, bukanlah perintah yang arbitrer. Ia merupakan resep spiritual yang telah diramu secara presisi sesuai dengan konstitusi dan kondisi ruhani unik setiap murid. Ketaatan dalam menjalankan instruksi inilah yang menjadi katalisator utama terbukanya pintu-pintu keberkahan. Barakah di sini harus dipahami bukan sebagai fenomena magis, melainkan sebagai konsekuensi kausal dari keselarasan tindakan murid dengan cetak biru jalan spiritual (ṭarīqah) yang telah teruji selama berabad-abad. Kepatuhan ini melatih murid untuk mendisiplinkan kehendak pribadinya di bawah kehendak yang lebih tinggi, sebuah latihan esensial dalam perjalanan menuju penyerahan diri total kepada Tuhan. Dengan menjalankan instruksi secara konsisten, murid secara bertahap menginternalisasi metode sang guru, yang pada gilirannya memoles kalbunya hingga mampu menerima cahaya ilahi secara langsung, sebuah tujuan akhir yang terangkum dalam konsepsi Ihsan[1371]. Dengan demikian, adab dalam relasi ini terbukti bukan sekadar pelengkap, melainkan merupakan jantung dari metodologi pedagogis dalam tradisi sufi, yang tanpanya, perjalanan spiritual akan kehilangan arah, validitas, dan potensi transformatifnya.

Krisis Otoritas Spiritual dalam Dunia Modern

Dalam konstelasi peradaban kontemporer, lanskap spiritualitas manusia tengah mengalami pergeseran tektonik yang fundamental. Paradigma modernitas, yang ditandai oleh rasionalisasi sekuler dan

hegemoni positivisme ilmiah, telah melahirkan sebuah fenomena yang oleh Max Weber diartikulasikan sebagai "disenchantment of the world" (ketercerabutan dunia dari pesona magisnya)[1372]. Ketercerabutan ini, yang dipercepat oleh globalisasi nirbatas dan determinisme teknologi digital, secara inheren mengikis fondasi otoritas tradisional, termasuk otoritas spiritual yang selama berabad-abad menjadi sauh ontologis bagi komunitas beriman. Krisis ini tidak lagi sekadar perdebatan teologis di ruang-ruang tertutup, melainkan sebuah realitas eksistensial yang menantang keberlangsungan transmisi pengetahuan esoteris Islam, atau tasawuf, kepada generasi yang hidup dalam pusaran "masyarakat risiko" (risk society) yang cair dan terfragmentasi[1373]. Oleh karena itu, analisis terhadap krisis otoritas spiritual ini menuntut sebuah investigasi mendalam terhadap dialektika antara kekuatan disrupsi eksternal dan kebutuhan imperatif akan revitalisasi internal dalam diskursus tasawuf.

Tantangan pertama lahir dari rahim globalisasi, yang mentransformasi dunia menjadi sebuah "kampung global" di mana narasi-narasi besar, termasuk narasi keagamaan, kehilangan daya cengkeram monopolistiknya. Peter L. Berger menyebut kondisi ini sebagai runtuhnya "atap suci" (sacred canopy), di mana individu tidak lagi mewarisi sebuah kerangka makna yang tunggal dan tak terbantahkan, melainkan dihadapkan pada sebuah "pasar spiritual" yang pluralistik[1374]. Dalam pasar ini, otoritas seorang mursyid (pembimbing spiritual) tidak lagi diterima secara taken-for-granted berdasarkan legitimasi genealogis (silsilah) atau institusional

semata. Sebaliknya, ia harus berkompetisi dengan beragam tawaran spiritualitas alternatif mulai dari gerakan Zaman Baru (New Age), praktik meditasi sekuler yang diadaptasi korporasi, hingga pengaruh influencer keagamaan di media sosial. Fenomena ini menciptakan sebuah situasi di mana legitimasi tidak lagi didasarkan pada kedalaman ilmu dan kesalehan (‘ilm wa al-‘amal), melainkan pada popularitas dan kemampuan untuk mengemas pesan spiritual dalam format yang mudah dikonsumsi oleh audiens digital yang rentan terhadap distraksi.

Seiring dengan globalisasi, kemajuan teknologi informasi menjadi akselerator utama krisis otoritas. Demokratisasi akses informasi melalui internet, di satu sisi, membuka peluang penyebaran ajaran tasawuf secara masif; namun di sisi lain, ia mendatarkan hierarki pengetahuan dan mengebiri proses transmisi yang otentik. Proses talāqqī (pembelajaran tatap muka langsung dari guru) dan suḥbah (kebersamaan yang mendidik dengan sang guru), yang merupakan jantung dari pedagogi sufi, menjadi terancam oleh budaya "belajar instan" melalui mesin pencari dan platform video. Otoritas yang dahulu dibangun melalui proses panjang penempaan karakter, verifikasi sanad keilmuan, dan ijazah dari seorang guru yang mumpuni, kini digantikan oleh otoritas algoritma yang memvalidasi kebenaran berdasarkan jumlah pengikut, penayangan, dan keterlibatan (engagement)[1375]. Hal ini tidak hanya membuka gerbang bagi penyebaran pseudo-tasawuf yang dangkal, tetapi juga menumbuhkan skeptisisme terhadap figur otoritas tradisional yang dianggap tidak adaptif dan terkesan elitis.

Krisis kepercayaan ini diperparah oleh defisit integritas yang terkadang dipamerkan oleh oknum-oknum yang mengklaim otoritas spiritual. Skandal moral dan finansial yang melibatkan figur-figur keagamaan, yang kemudian diekspos secara viral oleh media digital, menciptakan luka kolektif dan sinisme yang mendalam. Dalam konteks ini, ajaran Al-Quran mengenai amanah menjadi sangat relevan: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya..." (QS. An-Nisā': 58)[1376]. Amanah dalam konteks otoritas spiritual bukan hanya tentang transmisi pengetahuan yang benar, tetapi juga tentang perwujudan akhlak mulia yang menjadi bukti hidup (living proof) dari ajaran yang disampaikan. Integritas personal, yang dalam tradisi sufi disebut sebagai keselarasan antara syariat (dimensi eksoteris), tariqat (dimensi metodologis), dan haqiqat (dimensi esoteris), menjadi satu-satunya mata uang kepercayaan yang absah di tengah era pasca-kebenaran (post-truth) ini. Tanpa integritas yang terekam dalam jejak rekam yang transparan, klaim otoritas spiritual apa pun akan rapuh dan mudah runtuh.

Menghadapi konstelasi tantangan yang kompleks ini, institusi dan para pengamal tasawuf dituntut untuk melakukan reorientasi paradigmatik yang berpusat pada tiga pilar utama: transparansi, integritas, dan relevansi. Transparansi menuntut keterbukaan dalam manajemen institusi sufi (zawiyah atau khānaqāh), termasuk pengelolaan finansial dan proses suksesi kepemimpinan, untuk memitigasi potensi penyalahgunaan kekuasaan dan kultus individu. Integritas, sebagaimana diamanatkan oleh spirit hadis bahwa

"Ulama adalah pewaris para Nabi"[1377], harus menjadi prasyarat non-negosiabel bagi siapa pun yang mengemban otoritas spiritual. Ini berarti seorang mursyid haruslah menjadi teladan utama dalam kezuhudan, kejujuran, dan empati sosial, bukan sebagai figur yang mengeksploitasi kepatuhan para muridnya. Integritas ini adalah benteng pertahanan terakhir melawan komodifikasi spiritualitas yang merajalela.

Pilar terakhir, dan mungkin yang paling menantang, adalah relevansi. Tasawuf harus mampu berdialog secara kritis dan konstruktif dengan problem-problem yang dihadapi manusia modern. Konsep-konsep adiluhung seperti fanā' (lebur dalam Tuhan), baqā' (kekal bersama Tuhan), murāqabah (mawas diri), dan dhikr (mengingat Tuhan) harus diterjemahkan dari bahasa metafisika klasik ke dalam kerangka solusi bagi penderitaan kontemporer, seperti kecemasan eksistensial, keterasingan sosial akibat teknologi, krisis ekologis, dan kehampaan makna di tengah budaya konsumerisme[1378]. Pengajaran tasawuf harus mampu menunjukkan bagaimana laku spiritual dapat menjadi teknologi-diri (technology of the self) yang transformatif untuk menavigasi kompleksitas kehidupan modern, bukan sebagai bentuk eskapisme dari realitas. Dengan demikian, otoritas spiritual tidak lagi dipahami sebagai kekuasaan yang menuntut kepatuhan buta, melainkan sebagai kearifan yang memberdayakan (empowering wisdom) dan memandu pencarian makna otentik bagi generasi yang haus akan kedalaman di tengah lautan kedangkalan.

Secara konklusif, krisis otoritas spiritual dalam dunia modern bukanlah suatu tanda kematian bagi tasawuf, melainkan sebuah panggilan evolutif yang mendesak. Globalisasi dan teknologi, yang pada awalnya tampak sebagai agen disrupsi, sesungguhnya memaksa tradisi esoteris ini untuk kembali kepada esensinya: sebuah jalan spiritual yang berlandaskan pada integritas personal yang otentik, diartikulasikan dalam bahasa yang relevan, dan dikelola dengan prinsip transparansi. Kegagalan untuk merespons panggilan ini akan mereduksi tasawuf menjadi sekadar artefak sejarah yang eksotis. Sebaliknya, respons yang cerdas, adaptif, dan berakar kuat pada prinsip-prinsip Qur'ani akan memastikan bahwa cahaya kearifan sufistik tidak hanya akan terus bersinar, tetapi juga mampu menerangi kegelapan dan kebingungan zaman bagi generasi kini dan mendatang, menegaskan kembali posisinya sebagai jalan transformatif menuju pengenalan diri dan Tuhan (ma'rifatullāh).

Tasawuf Amali dan Tasawuf Nazhori dalam Konteks Kehidupan

Perbedaan antara Tasawuf Amali (Praktis) dan Nazhori (Teoritis)

Dikotomi antara pendekatan amali (praktis) dan nazhori (teoritis) kerap menjadi poros utama dalam memahami kompleksitas lanskap spiritual Islam. Namun, pemahaman yang reduktif yang memandang kedua pendekatan ini sebagai entitas yang terpisah dan bertentangan justru mengaburkan hakikat tasawuf itu sendiri sebagai sebuah ilmu yang bersifat integral dan holistik. Sejatinya, kedua pendekatan ini membentuk sebuah dialektika yang saling melengkapi dan menguatkan, sebuah simbiosis mutualistik yang

esensial dalam membentuk karakter insan kamil (manusia paripurna) yang tidak hanya paham secara intelektual tetapi juga teraktualisasi dalam perilaku etis-spiritual[1379]. Tasawuf, oleh karenanya, bukan sekadar disiplin teosofis yang elitis, melainkan sebuah jalan hidup (way of life) yang berusaha memadukan kedalaman pemahaman filosofis dengan intensitas pengamalan ritual, semuanya bermuara pada pencapaian ma'rifatullah dan penyempurnaan akhlak.

6.6.1 Deconstructing the Dichotomy: Membedah Perbedaan antara Tasawuf Amali dan Tasawuf Nazhori

Pada tingkat epistemologis, Tasawuf Amali dan Tasawuf Nazhori memang berasal dari akar ontologis dan metodologis yang berbeda, yang melahirkan karakteristik dan penekanan yang khas. Tasawuf Amali, atau yang sering disebut sebagai 'the science of the states' (ilmu al-ahwal), merupakan pendekatan praksis yang berfokus pada disiplin spiritual ('ibādah, riyāḍah al-nafs), mujāhadah (perjuangan melawan hawa nafsu), dan intensifikasi dzikir sebagai medium untuk mentazkiyah (mensucikan) jiwa[1380]. Fokus utamanya adalah transformasi internal (al-bāthin) melalui serangkaian latihan spiritual yang sistematis (tarbiyyat al-nafs) di bawah bimbingan seorang guru mursyid yang telah mencapai maqām spiritual tertentu[1381]. Di sini, pengetahuan (al-'ilm) bukanlah tujuan akhir, melainkan sebuah konsekuensi dari pengalaman langsung (al-dzauq) dan pencerapan spiritual (al-wijdān) yang diperoleh melalui pengamalan yang konsisten dan ikhlas[1382]. Teks-teks utama dalam tradisi ini seringkali berbentuk manual praktis, seperti kitab Al-

Risālah al-Qusyairiyyah yang memuat biografi dan keadaan spiritual para sufi, atau Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn karya Al-Ghazali yang memberikan panduan detail untuk membersihkan hati dari penyakit-penyakit spiritual.

Sebaliknya, Tasawuf Nazhori, atau 'the science of the stations' (ilmu al-maqāmāt), adalah pendekatan teosofis-spekulatif yang menitikberatkan pada konstruksi pemahaman konseptual, filosofis, dan metafisik tentang realitas-realitas spiritual[1383]. Aliran ini berusaha merasionalisasi, mensistematisasikan, dan memberikan kerangka intelektual bagi pengalaman-pengalaman mistis. Pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang hakikat Tuhan (al-Ḥaqq), hubungan antara Khalik dan makhluk (wahdat al-wujūd), dan proses emanasi (al-fayḍ) menjadi objek kajian utama[1384]. Tokoh-tokoh seperti Ibnu 'Arabi dengan magnum opus-nya Fuṣūṣ al-Ḥikam dan Al-Futūḥāt al-Makkiyyah, atau Suhrawardi al-Maqtul dengan filsafat illuminasi (isyraq)-nya, merupakan pilar utama tradisi nazhori ini. Metodenya adalah kontemplasi intelektual (ta'ammuq fikri), deduksi logika, dan eksegesis simbolik (ta'wīl) terhadap teks-teks suci dan fenomena alam untuk mengungkap makna-makna esoteris (bāthin) di balik yang eksoteris (zāhir)[1385].

Dengan demikian, perbedaan mendasar terletak pada orientasi epistemologisnya: yang satu berorientasi pada praksis-transformativ melalui dzauq (rasa), sementara yang lain berorientasi pada komprehensif-spekulatif melalui 'aql (akal). Tasawuf Amali bertanya, "Apa yang harus saya lakukan untuk mendekatkan diri kepada Allah?" sementara Tasawuf Nazhori

bertanya, “Apa hakikat dari pendekatan diri kepada Allah tersebut?” Perbedaan ini tercermin dalam sebuah hadis qudsi yang sering menjadi rujukan, di mana Allah berfirman, “...Dan hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya...”[1386]. Ayat ini menjadi fondasi bagi tasawuf amali yang menekankan amalan. Di sisi lain, firman Allah, “...Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur’an itu benar...” (QS. Fussilat[41]: 53)[1387], menjadi inspirasi bagi tasawuf nazhori untuk melakukan kontemplasi intelektual terhadap ayat-ayat kauniyyah.

Namun, dikotomi ini bersifat analitik, bukan absolut. Dalam praktiknya, kedua pendekatan ini saling bersinggungan dan membutuhkan. Seorang salik (penempuh jalan) yang hanya berkubang dalam teori tanpa pengamalan akan seperti seorang ahli peta yang belum pernah menginjakkan kaki di medan sebenarnya; pengetahuannya mungkin luas tetapi kering secara spiritual dan rentan terhadap kesesatan intelektual (ilhad). Sebaliknya, seorang salik yang hanya beramal tanpa pemahaman konseptual yang mendalam berisiko terjebak pada formalisme ritual, tidak memahami makna dan tujuan di balik setiap amalan, sehingga mudah terjerumus vào kesalahan dalam memahami pengalaman spiritualnya (istidraj)[1388]. Idealnya, seperti yang dijelaskan Al-Ghazali, adanya proses transformasi dari ‘ilm al-yaqīn (keyakinan berdasarkan pengetahuan), melalui ‘ain al-yaqīn (keyakinan berdasarkan penglihatan/pengamatan), menuju haqq al-yaqīn

(keyakinan hakiki berdasarkan pengalaman langsung)[1389]. Tasawuf Nazhori membangun ‘ilm al-yaqīn, sementara Tasawuf Amali adalah kendaraan untuk mencapai haqq al-yaqīn. Dengan demikian, dalam konteks kehidupan modern yang penuh dengan distraksi, integrasi antara keduanya menjadi sebuah keniscayaan untuk membentuk pribadi yang tidak hanya spiritualis tetapi juga intelektual, yang keimanannya berdiri di atas fondasi pemahaman yang rasional dan pengalaman yang otentik.

Manfaat Integratif antara Keduanya dalam Membentuk Karakter

Pembentukan karakter (character formation) dalam lanskap spiritualitas Islam bukanlah sebuah proses mekanis yang memisahkan secara rigid antara domain pengetahuan teoretis (gnosis) dengan ranah laku amaliah (praxis). Sebaliknya, ia merupakan sebuah proses dialektis yang transformatif, di mana sintesis antara keduanya menjadi prasyarat mutlak bagi lahirnya disposisi moral yang kokoh dan otentik. Integrasi ini melampaui sekadar penjumlahan dua entitas terpisah; ia adalah sebuah alkimia spiritual yang mengubah pemahaman kognitif menjadi kesadaran ontologis, dan mengkonversi tindakan ritualistik menjadi manifestasi eksistensial dari kebenaran yang diimani. Tanpa sinergi ini, pengetahuan spiritual berisiko menjadi intelektualisme yang steril dan angkuh, sementara amalan tanpa landasan pengetahuan terancam menjadi kebiasaan kosong yang rapuh dan rentan terhadap distorsi. Oleh karena itu, penelusuran terhadap manfaat integratif ini menjadi esensial untuk memahami arsitektur

pembentukan akhlaq al-karimah (akhlak mulia) secara komprehensif.

Fondasi utama dari proses integratif ini terletak pada internalisasi nilai melalui sebuah siklus hermeneutis yang berkelanjutan antara ‘ilm (ilmu) dan ‘amal (amal). Ilmu berfungsi sebagai kompas epistemologis yang memberikan arah, makna, dan validasi terhadap setiap tindakan. Ia adalah peta yang menghindarkan seorang salik (penempuh jalan spiritual) dari kesesatan laku yang buta dan ketidaksadaran motivasional. Namun, ilmu itu sendiri bersifat potensial dan abstrak hingga ia diaktualisasikan melalui amal. Dalam perspektif teologis Islam, terdapat kecaman keras terhadap diskrepansi antara pengetahuan dan perbuatan, sebagaimana difirmankan: "Wahai orang-orang yang beriman! Mengapa kamu mengatakan sesuatu yang tidak kamu kerjakan? (Itu) sangatlah dibenci di sisi Allah jika kamu mengatakan apa-apa yang tidak kamu kerjakan"[1390]. Amal, dalam konteks ini, menjadi instrumen validasi dan verifikasi bagi ilmu. Ia adalah proses di mana sebuah konsep teoretis diuji, dirasakan, dan akhirnya diendapkan dalam relung jiwa terdalam (qalb), mengubahnya dari sekadar informasi menjadi ma‘rifah (pengetahuan intuitif yang mendalam). Al-Ghazali, dalam magnum opusnya, Ihya’ ‘Ulum al-Din, secara konsisten menekankan bahwa ilmu yang tidak berbuah amal adalah kegilaan (junun) dan amal tanpa ilmu adalah kesia-siaan (habā’). Dengan demikian, integrasi keduanya menciptakan sebuah spiral keutamaan: ilmu menginspirasi amal yang berkualitas, dan amal yang berkualitas

memperdalam serta memurnikan ilmu, yang pada gilirannya melahirkan karakter yang semakin terasah dan tercerahkan[1391].

Pada level psiko-spiritual, konvergensi antara teori dan praktik ini secara efektif mereduksi dan pada akhirnya mengeliminasi cognitive dissonance sebuah kondisi ketidaknyamanan mental yang timbul dari memegang dua atau lebih keyakinan, ide, atau nilai yang kontradiktif, atau ketika keyakinan seseorang tidak selaras dengan perilakunya. Dalam konteks pembentukan karakter, seseorang yang hanya memiliki pengetahuan tentang kesabaran tanpa pernah melatihnya dalam ujian kehidupan akan mengalami disonansi akut saat dihadapkan pada kesulitan. Praktik spiritual yang konsisten, yang didasari oleh pemahaman teoretis yang benar, berfungsi sebagai mekanisme untuk menyelaraskan dunia internal (keyakinan, nilai) dengan dunia eksternal (perilaku, respons). Proses penyelarasan ini melahirkan koherensi psikologis yang mendalam, yang dalam terminologi tasawuf disebut sebagai istiqāmah (konsistensi dan kelurusan) dan thuma'ninah (ketenangan jiwa). Karakter yang terbentuk dari matriks integratif ini tidak lagi bersifat performatif atau situasional, melainkan telah menjadi "natur kedua" (second nature) yang mengalir secara spontan dari esensi diri yang telah terintegrasi. Ia menjadi cerminan otentik dari apa yang diyakini, bukan sekadar topeng sosial yang dikenakan untuk memenuhi ekspektasi eksternal[1392].

Secara teleologis, puncak dari manfaat integratif ini adalah terwujudnya arketipe Al-Insān Al-Kāmil (Manusia Paripurna), sebuah konsepsi yang dipopulerkan oleh para sufi seperti Ibn 'Arabi.

Manusia paripurna bukanlah entitas yang tanpa cela, melainkan individu yang telah berhasil mengintegrasikan seluruh potensi kemanusiaannya intelektual, emosional, spiritual, dan fisikal secara harmonis dalam orbit pengabdian kepada Tuhan. Karakter yang lahir dari sintesis gnosis dan praksis adalah manifestasi mikro dari realitas ini. Ia tidak hanya memahami atribut-atribut Ilahi (seperti Al-'Alīm, Yang Maha Mengetahui; atau Al-Ḥakīm, Yang Maha Bijaksana) sebagai konsep teologis, tetapi juga berupaya untuk meneladaninya (takhalluq bi akhlāqillāh) dalam kapasitasnya sebagai manusia. Karakter yang terbentuk menjadi kuat karena ia berakar pada keyakinan yang mendalam (yaqīn), fleksibel karena ia diterangi oleh hikmah (ḥikmah), dan resilien karena ia telah teruji melalui disiplin amaliah. Ia menjadi saksi hidup (syāhid) atas kebenaran yang ia pegang, di mana setiap ucapan, tindakan, dan diamnya adalah ekspresi dari pengetahuan yang telah menjadi darah dan daging. Inilah esensi dari misi kenabian itu sendiri, sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah SAW, "Sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak"[1393]. Penyempurnaan ini mustahil tercapai kecuali melalui jalinan tak terpisahkan antara apa yang diketahui di dalam akal dan apa yang diwujudkan dalam keseluruhan eksistensi.

Penerapan Tasawuf dalam Keluarga, Pendidikan, dan Masyarakat

Aplikasi nilai-nilai tasawuf dalam ranah sosial-pragmatis seringkali dipandang sebagai sebuah paradoks, mengingat orientasi tasawuf yang secara inheren bersifat esoteris dan transendental.

Namun, sebuah pembacaan yang lebih mendalam terhadap epistemologi irfani mengungkapkan bahwa puncak dari perjalanan spiritual (suluk) bukanlah keterasingan dari dunia (uzlah), melainkan manifestasi kesadaran Ilahi dalam setiap denyut kehidupan profan. Revitalisasi etika sufistik dalam struktur fundamental peradaban keluarga, institusi pendidikan, dan tatanan masyarakat menjadi sebuah imperatif ontologis untuk menjawab krisis alienasi dan fragmentasi yang melanda manusia modern[1394]. Proyek ini bukanlah sekadar sebuah nostalgia romantik terhadap masa lalu, melainkan sebuah upaya sadar untuk mengintegrasikan dimensi vertikal (hubungan dengan Tuhan) ke dalam lansekap horisontal (hubungan antarmanusia), menjadikan dunia sebagai cermin (mazhar) bagi atribut-atribut Ilahi.

Dalam konstelasi domestik, keluarga berfungsi sebagai madrasah al-ula, atau inkubator primer bagi penyemaian benih-benih spiritual. Penerapan tasawuf di sini melampaui sekadar pengajaran ritual formal; ia berfokus pada kultivasi ihsan kesadaran akan pengawasan konstan Tuhan (muraqabah) dalam dinamika interpersonal. Konsep Al-Qur'an tentang keluarga yang dibangun di atas fondasi sakinah (ketenangan jiwa), mawaddah (cinta kasih yang tulus), dan warahmah (kasih sayang mendalam)[1395] menemukan resonansi terdalamnya dalam tradisi sufistik. Sakinah dimaknai bukan sebagai absensi konflik, melainkan sebagai ketenangan yang lahir dari tawakkul (ketergantungan penuh pada Tuhan). Relasi antara orang tua dan anak tidak lagi dipandang sebagai hubungan hierarkis-otoritarian, melainkan sebagai relasi amanah, di mana

orang tua adalah murabbi (pendidik jiwa) yang bertugas memelihara fitrah tauhidik anak[1396]. Di sinilah ajaran para sufi mengenai mahabbah (cinta Ilahi) menjadi sentral; cinta kepada pasangan dan anak-anak dipandang sebagai jembatan metaforis untuk merasakan dan mengekspresikan cinta kepada Sang Pencipta, mentransformasikan rumah dari sekadar bangunan fisik menjadi sebuah zawiyah miniatur tempat kehadiran-Nya dirasakan.

Berpindah ke ranah institusional, sistem pendidikan kontemporer yang cenderung positivistik-instrumental seringkali menghasilkan individu yang cerdas secara kognitif namun kering secara spiritual. Tasawuf menawarkan sebuah antitesis melalui paradigma pendidikan holistik-integratif yang bertujuan membentuk insan kamil (manusia paripurna), sebuah konsep yang dielaborasi secara mendalam oleh para pemikir sufi seperti Ibn 'Arabi[1397]. Pedagogi profetik ini tidak hanya bertumpu pada transfer pengetahuan (ta'lim), tetapi juga pada pembentukan karakter (ta'dib) dan penyucian jiwa (tazkiyah)[1398]. Pendidik, dalam perspektif ini, bukanlah sekadar fasilitator informasi, melainkan seorang mursyid yang melalui keteladanan (uswah hasanah) dan kebijaksanaan (hikmah) membimbing peserta didik untuk mengenali potensi spiritual terdalam mereka. Kurikulum yang diresapi nilai tasawuf akan menyeimbangkan antara ilmu-ilmu rasional dengan ilmu-ilmu hati, mengajarkan bahwa setiap disiplin ilmu, dari fisika hingga sastra, adalah jalan untuk menyingkap jejak-jejak keagungan Tuhan di alam semesta, sesuai dengan sabda Nabi

Muhammad SAW tentang menuntut ilmu sebagai sebuah kewajiban yang sakral[1399].

Pada level makro-sosial, internalisasi nilai-nilai tasawuf berpotensi menjadi katalisator bagi terbentuknya sebuah tatanan masyarakat yang beradab dan berkeadilan. Di tengah arus deras individualisme, hedonisme, dan materialisme, tasawuf menawarkan etos zuhud dan qana'ah. Zuhud dalam konteks ini tidak berarti penolakan total terhadap dunia, melainkan sebuah sikap mental detasemen tidak menjadikan dunia sebagai tujuan akhir yang membebaskan manusia dari perbudakan materi[1400]. Sikap ini secara alamiah akan melahirkan empati sosial dan altruisme (itsar), di mana individu merasa terpanggil untuk melayani sesama sebagai bentuk ibadah. Kohesi sosial tidak lagi dibangun di atas kontrak sosial yang rapuh, melainkan di atas fondasi ukhuwwah insaniyyah (persaudaraan kemanusiaan) yang didasari oleh kesadaran bahwa setiap manusia adalah manifestasi dari ruh Ilahi. Masyarakat yang dijiwai oleh spirit tasawuf adalah masyarakat yang mempraktikkan kelembutan dalam interaksi, keadilan dalam transaksi, dan welas asih terhadap seluruh makhluk, merealisasikan fungsi manusia sebagai khalifah Tuhan di muka bumi yang bertugas menyebarkan rahmat bagi semesta alam (rahmatan lil 'alamin)[1401]. Dengan demikian, penerapan tasawuf dalam ketiga domain ini bukan lagi opsi, melainkan sebuah strategi kebudayaan yang esensial untuk memulihkan keseimbangan eksistensial manusia dan membangun peradaban yang berpusat pada Yang Transenden.

Kontribusi Tasawuf terhadap Psikologi Positif Islami

Dialog antara tradisi spiritualitas Islam klasik, khususnya tasawuf, dengan diskursus psikologi kontemporer bukanlah sekadar upaya rekonsiliasi apologetik, melainkan sebuah penggalian epistemologis yang mendalam untuk merekonstruksi paradigma kesejahteraan manusia. Dalam konteks ini, tasawuf tidak hanya berperan sebagai anteseden historis bagi Psikologi Positif Islami, tetapi juga menyumbangkan kerangka kerja ontologis, metodologis, dan teleologis yang fundamental. Jika psikologi positif modern, yang dipelopori oleh para pemikir seperti Martin Seligman, berupaya menggeser fokus psikologi dari patologi menuju studi tentang "apa yang membuat hidup layak dijalani" (what makes life worth living), maka tasawuf menawarkan sebuah visi yang lebih transenden mengenai kelayakan hidup tersebut[1402]. Kontribusi tasawuf termanifestasi secara signifikan dalam redefinisi konsep kebahagiaan, penyediaan teknologi spiritual untuk purifikasi diri, serta penanaman disposisi karakter luhur yang berorientasi pada Realitas Absolut.

Kontribusi paling fundamental tasawuf terletak pada pergeseran konseptual dari happiness (kebahagiaan eudaimonik atau hedonik) menuju sa’adah (kebahagiaan sejati yang bersifat spiritual dan eskatologis). Psikologi positif sekuler mendefinisikan well-being melalui model seperti PERMA (Positive Emotion, Engagement, Relationships, Meaning, Accomplishment) yang, meskipun komprehensif, pada dasarnya tetap bersifat antroposentris[1403]. Tasawuf, sebaliknya, mengajukan sa’adah sebagai tujuan akhir

(telos) eksistensi manusia, yang pencapaiannya tidak terikat semata pada pemenuhan psikologis di dunia, melainkan pada realisasi kedekatan (qurb) dengan Tuhan. Imam Al-Ghazali, dalam magnum opusnya Ihya' 'Ulum al-Din dan karyanya yang lebih ringkas Kimiya-yi Sa'adat (Alkimia Kebahagiaan), secara ekstensif mengartikulasikan bahwa kebahagiaan hakiki adalah buah dari ma'rifatullah (mengenal Allah), sebuah pengetahuan intuitif-spiritual yang melampaui kebahagiaan sensoris dan intelektual[1404]. Ketenangan jiwa (sakinah), yang sering disebut dalam Al-Qur'an[1405], bukanlah sekadar absensi dari kecemasan, melainkan kehadiran ilahiah yang dirasakan dalam kalbu seorang hamba yang telah menyucikan dirinya. Dengan demikian, tasawuf memberikan dimensi vertikal pada pencarian kebahagiaan, mengubahnya dari proyek pemenuhan diri (self-actualization) menjadi proyek realisasi teosentris.

Secara metodologis, tasawuf menawarkan sebuah praksis psiko-spiritual yang sistematis dan teruji selama berabad-abad, yang dikenal sebagai tazkiyatun nafs (penyucian jiwa). Ini dapat dipandang sebagai "teknologi spiritual" yang berfungsi untuk membersihkan jiwa dari tendensi negatif (nafs al-ammarah) dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji (akhlaq mahmudah). Praktik-praktik inti seperti muhasabah (introspeksi dan akuntabilitas diri harian), muraqabah (kesadaran penuh atau kewaspadaan akan pengawasan Tuhan), dan mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu) merupakan paralel yang lebih dalam dari teknik-teknik psikologi positif modern seperti self-

reflection, mindfulness, dan self-regulation. Muraqabah, misalnya, melampaui mindfulness sekuler karena ia tidak hanya berpusat pada kesadaran terhadap momen saat ini, tetapi juga kesadaran akan kehadiran Ilahi dalam setiap momen tersebut, sebagaimana diisyaratkan dalam konsep ihsan pada hadis Jibril[1406]. Kerangka kerja tazkiyah ini menyediakan peta jalan yang jelas bagi individu untuk secara aktif mengelola dan mentransformasikan kondisi internal mereka, sebuah proses yang esensial bagi pencapaian flourishing dalam perspektif Islam.

Selanjutnya, tasawuf secara inheren berfokus pada kultivasi kebajikan (virtues) dan kekuatan karakter (character strengths), yang merupakan pilar utama psikologi positif. Namun, jika daftar kebajikan dalam klasifikasi VIA (Values in Action) bersifat deskriptif dan universalis[1407], maka kebajikan dalam tradisi sufi seperti sabar (kesabaran), syukur (rasa terima kasih), tawakkul (ketergantungan total kepada Tuhan), dan ridha (kerelaan atas takdir) bersifat preskriptif dan teologis. Kebajikan-kebajikan ini bukan hanya sekadar atribut psikologis yang positif, melainkan merupakan maqamat (stasiun-stasiun spiritual) yang harus dilalui oleh seorang penempuh jalan spiritual (salik) dalam perjalanannya menuju Tuhan. Syukur, dalam pandangan sufi, bukanlah sekadar praktik menghitung berkat, melainkan sebuah keadaan kognitif-afektif di mana seorang hamba melihat setiap nikmat, bahkan ujian, sebagai manifestasi dari kemurahan dan kebijaksanaan Tuhan, yang pada gilirannya melahirkan cinta (mahabbah) dan kepasrahan yang lebih dalam[1408]. Dengan demikian, tasawuf tidak hanya mengidentifikasi

karakter-karakter positif, tetapi juga menempatkannya dalam sebuah narasi transformatif yang agung: perjalanan jiwa kembali ke asal primordialnya, yang memberikan makna dan tujuan eksistensial yang paripurna bagi setiap upaya pengembangan diri.

Kontribusi tasawuf terhadap Psikologi Positif Islami bersifat transformatif dan bukan sekadar suplementer. Ia memperkaya diskursus ini dengan memberikan fondasi ontologis yang kokoh melalui konsep sa'adah, menyediakan metodologi praksis melalui tazkiyatun nafs, dan membingkai kultivasi karakter dalam sebuah kerangka teleologis yang transenden. Tasawuf menegaskan bahwa kesehatan mental dan karakter yang sejati tidak dapat dilepaskan dari kesehatan spiritual, dan bahwa puncak dari human flourishing adalah tercapainya kondisi di mana jiwa merasakan ketenangan dalam mengingat (dzikr) dan mengenal (ma'rifah) Penciptanya. Oleh karena itu, integrasi khazanah tasawuf secara mendalam menjadi sebuah keniscayaan bagi pengembangan Psikologi Positif Islami yang otentik, komprehensif, dan relevan secara spiritual bagi umat manusia.

Bagian 7

ULAMA SUFI KLASIK DAN KONTEMPORER

Ulama Sufi Klasik

Hasan al-Bashri: Khauf dan Karakter Takwa

Hasan al-Bashri (642–728 M / 21–110 H) adalah salah satu figur paling monumental dalam formasi awal pemikiran Islam, yang hidup pada masa transisi krusial antara generasi Sahabat dan Tabi'in. Dilahirkan di Madinah dari seorang ibu yang merupakan mawla (klien) dari Umm Salama, istri Nabi Muhammad, Hasan tumbuh dalam lingkungan yang sangat dekat dengan sumber-sumber otentik Islam[1409]. Namun, panggung utama bagi aktivitas intelektual dan spiritualnya adalah Basra, sebuah kota garnisun yang berkembang menjadi pusat kosmopolitan perdagangan, politik, dan diskursus keilmuan di wilayah Irak. Matriks sosio-historis Basra pada abad pertama Hijriah yang ditandai oleh kekayaan material yang melimpah, intrik politik pasca-fitnah pertama dan kedua, serta kemunculan beragam aliran teologis seperti Qadariyah dan Murji'ah menjadi latar belakang yang vital bagi formasi pemikirannya[1410]. Dalam konteks inilah, seruan Hasan al-Bashri untuk kembali pada corak kehidupan yang zuhud (zuhd) dan kewaspadaan eskatologis menjadi sebuah imperatif moral yang resonan. Ia menyaksikan secara langsung pergeseran orientasi sebagian masyarakat dari

kesederhanaan profetik menuju materialisme hedonistik, sebuah fenomena yang ia pandang sebagai indikasi ghaflah (kelalaian) spiritual yang berbahaya. Oleh karena itu, dakwahnya yang keras dan tanpa kompromi, yang berpusat pada konsep khauf (rasa takut-hormat kepada Tuhan), bukan sekadar ekspresi pietas personal, melainkan sebuah respons teologis dan sosiologis yang mendalam terhadap krisis spiritual pada zamannya[1411].

Konseptualisasi Khauf: Dimensi Psikologis dan Teologis

Dalam diskursus Hasan al-Bashri, khauf bukanlah sekadar emosi rasa takut dalam pengertian psikologis yang superfisial, melainkan suatu kondisi kesadaran eksistensial yang berakar pada pemahaman mendalam tentang realitas teologis. Khauf dalam terminologinya lebih tepat dipahami sebagai perpaduan antara kekaguman (awe), rasa hormat (reverence), dan gentar (trepidation) di hadapan Keagungan (Jalāl) dan Keadilan Absolut Tuhan[1412]. Konsepsi ini secara epistemologis bersumber dari perenungan terhadap atribut-atribut ilahi yang termaktub dalam Al-Qur'an: Tuhan sebagai Al-Malik (Raja), Al-Hakam (Hakim), dan Syarī' al-Hisāb (Yang Cepat Perhitungan-Nya). Dengan demikian, khauf bukanlah respons irasional, melainkan konsekuensi logis dari pengetahuan (ma'rifah) tentang siapa Tuhan dan siapa manusia. Al-Qur'an sendiri mengafirmasi hubungan kausal antara ilmu dan rasa takut ini: "Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama (orang-orang yang berilmu)"[1413].

Dimensi psikologis dari khauf berfungsi sebagai katalisator bagi proses introspeksi berkelanjutan (muḥāsabah al-nafs). Bagi Hasan, seorang mukmin yang autentik adalah ia yang senantiasa hidup dalam kondisi "menuduh" dirinya sendiri, waspada terhadap potensi penyimpangan sekecil apa pun, dan diliputi oleh kesedihan konstruktif (ḥuzn) atas segala kekurangannya[1414]. Ḥuzn ini bukanlah keputusasaan patologis, melainkan kesedihan yang memurnikan jiwa, membersihkannya dari arogansi dan kepuasan diri (‘ujb). Dalam sebuah riwayat, Hasan menyatakan, "Seorang mukmin memasuki pagi hari dalam keadaan bersedih dan memasuki sore hari dalam keadaan bersedih, dan tidak ada yang cukup baginya selain itu, karena ia berada di antara dua ketakutan: dosa yang telah lalu yang ia tidak tahu apa yang akan Allah perbuat dengannya, dan sisa umur yang ia tidak tahu kebinasaan apa yang akan menimpanya"[1415]. Pernyataan ini mengilustrasikan bagaimana khauf menjadi daya pendorong internal yang menjaga individu dalam koridor kewaspadaan spiritual permanen, sebuah kondisi yang esensial untuk navigasi kehidupan moral.

Dialektika Khauf dan Rajā’: Keseimbangan dalam Spiritualitas Islam

Meskipun Hasan al-Bashri masyhur dengan penekanannya pada khauf, adalah sebuah simplifikasi yang keliru untuk menganggap ajarannya hanya berporos pada rasa takut tanpa penyeimbang. Spiritualitas Islam klasik, yang diwarisi Hasan dari generasi sebelumnya, secara inheren beroperasi dalam sebuah dialektika antara khauf (takut) dan rajā’ (harap). Keduanya diibaratkan sebagai

dua sayap seekor burung; tanpanya, perjalanan spiritual menuju Tuhan akan menjadi tidak seimbang, bahkan mustahil[1416]. Khauf tanpa rajā' akan menjerumuskan seseorang ke dalam keputusasaan (ya's) terhadap rahmat Tuhan, sebuah dosa besar dalam teologi Islam. Sebaliknya, rajā' tanpa khauf akan melahirkan kelancangan (ighrār) dan sikap meremehkan syariat, berdalih pada keluasan ampunan Tuhan tanpa diiringi usaha perbaikan diri. Al-Qur'an sendiri secara konsisten menyandingkan kedua konsep ini, seperti dalam firman-Nya: "...mereka berdoa kepada Tuhan mereka dengan rasa takut dan harap..."[1417].

Dalam kerangka pemikiran Hasan, khauf berfungsi sebagai fondasi yang memvalidasi rajā'. Harapan kepada ampunan Allah hanya absah dan bermakna jika ia lahir dari jiwa yang telah dimurnikan durch khauf. Artinya, seseorang harus terlebih dahulu merasakan gentar akan konsekuensi maksiat sebelum ia layak berharap akan ganjaran ketaatan. Rajā' yang dipegang oleh seorang pendosa yang terus-menerus dalam kemaksiatannya tanpa penyesalan, menurut Hasan, bukanlah harapan sejati melainkan angan-angan kosong (tamannī) dan tipu daya (ghurūr)[1418]. Dengan demikian, Hasan al-Bashri memposisikan khauf sebagai mekanisme penyaring yang membedakan antara optimisme spiritual yang otentik dengan presumsi naif terhadap rahmat ilahi. Keseimbangan ini memastikan bahwa seorang hamba tetap berada di antara motivasi untuk berbuat baik (didorong oleh rajā') dan kewaspadaan untuk menjauhi keburukan (dibentengi oleh khauf).

Implikasi Khauf terhadap Pembentukan Karakter Takwa

Puncak dari diskursus khauf dalam pemikiran Hasan al-Bashri adalah implikasinya yang transformatif terhadap pembentukan karakter takwa. Taqwa, yang secara etimologis berasal dari akar kata w-q-y (menjaga, melindungi diri), adalah sebuah kondisi kesadaran-Tuhan (God-consciousness) yang termanifestasi dalam seluruh aspek kehidupan[1419]. Ia adalah buah dari kesadaran permanen bahwa diri senantiasa berada dalam pengawasan ilahi (murāqabah). Dalam model Hasan, khauf adalah instrumen pedagogis utama untuk mencapai level kesadaran ini. Rasa takut yang lahir dari pengetahuan akan keagungan Tuhan secara otomatis menumbuhkan kehati-hatian (wara') dalam setiap tindakan, ucapan, dan bahkan niat di dalam hati.

Karakter takwa yang lahir dari khauf memiliki beberapa ciri fundamental. Pertama, ia melahirkan asketisme (zuhd) yang bukan sekadar penolakan terhadap dunia secara fisik, melainkan pelepasan ketergantungan hati dari pesona duniawi[1420]. Seseorang yang takut akan hisab di akhirat tidak akan menjadikan dunia sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai ladang untuk beramal. Kedua, ia menumbuhkan integritas moral yang kokoh. Rasa takut kepada Tuhan yang Maha Melihat menjadi pengawas internal yang lebih efektif daripada segala bentuk regulasi eksternal. Hal ini termanifestasi dalam kejujuran dalam berbisnis, keadilan dalam menghakimi, dan menahan lisan dari ghibah, sebagaimana diperingatkan dalam sebuah hadis: "Cukuplah seseorang dianggap jahat apabila ia merendahkan saudaranya sesama muslim"[1421],

sebuah tindakan yang mudah dilakukan bagi mereka yang lalai dari pengawasan Tuhan. Ketiga, ia membuahkan kerendahan hati (tawāḍu'). Kesadaran akan kebesaran Tuhan dan kecilnya diri di hadapan-Nya akan mengikis habis sifat sombong dan angkuh. Dengan demikian, khauf yang diajarkan Hasan al-Bashri bukanlah tujuan akhir yang melumpuhkan, melainkan sebuah proses dinamis yang memahat jiwa, membentuknya menjadi pribadi yang berkarakter takwa sadar, waspada, berintegritas, dan rendah hati di hadapan Sang Pencipta dan sesama makhluk.

Konsep Khauf (Takut kepada Allah) dalam Ajarannya

Dalam diskursus teologis dan spiritual Islam awal, konsep khauf (rasa takut kepada Allah) yang diformulasikan oleh Hasan al-Basri (w. 110 H/728 M) merepresentasikan sebuah paradigma fundamental yang melampaui sekadar respons afektif terhadap ancaman eskatologis. Ajarannya mentransformasikan khauf dari emosi pasif menjadi sebuah instrumen epistemologis dan katalisator etis yang dinamis. Bagi Hasan, khauf bukanlah ketakutan patologis yang melumpuhkan, melainkan sebuah kesadaran ontologis yang tajam (basirah) akan realitas absolut dari Kekuasaan (al-Qudrah), Keadilan (al-'Adl), dan Pengetahuan Ilahi yang Mahameliputi (al-'Ilm). Konsep ini berakar pada postulat bahwa semakin dalam ma'rifat (pengetahuan gnosis) seseorang terhadap Tuhan, semakin intens pula khauf-nya, sebuah korelasi yang menggeser ketakutan dari ranah insting ke ranah intelek dan spiritualitas tertinggi. Dengan demikian, khauf dalam perspektif

Hasan bukanlah produk dari kebodohan, melainkan buah dari pengetahuan yang mendalam tentang siapa yang ditakuti[1422].

Dimensi epistemologis dari khauf ini secara inheren terhubung dengan imperatif etis dalam ajaran Hasan. Rasa takut ini berfungsi sebagai regulator internal yang memoderasi dan mengarahkan perilaku manusia menuju konformitas dengan kehendak Ilahi. Ia bukan sekadar mekanisme pencegahan dosa (deterrence), tetapi lebih merupakan kekuatan propulsif yang mendorong individu untuk secara proaktif merealisasikan potensi kebajikannya (fadhail). Khauf menjadi semacam "penjaga spiritual" yang waspada di dalam hati seorang mukmin, yang secara konstan mengevaluasi niat dan tindakan berdasarkan kesadaran akan pengawasan Tuhan yang tidak pernah berhenti (muraqabah). Dalam kerangka ini, takut kepada Allah secara dialektis membebaskan jiwa dari perbudakan hawa nafsu dan ketakutan kepada selain-Nya, seperti takut akan kemiskinan, kehilangan status, atau celaan manusia. Kebebasan sejati, menurut implikasi ajaran Hasan, ditemukan dalam penyerahan diri yang dimotivasi oleh rasa takut yang suci ini[1423].

Lebih jauh, Hasan al-Basri secara brilian mengintegrasikan khauf dengan dimensi eskatologis, menjadikannya sebagai lensa untuk memandang kehidupan duniawi (al-dunya). Baginya, dunia adalah ladang untuk akhirat (mazra’at al-akhirah), dan setiap momen dipenuhi dengan urgensi karena keniscayaan pertanggungjawaban di Hari Penghakiman (Yawm al-Hisab). Khauf-nya bukanlah ketakutan abstrak, melainkan terperinci dan personal: takut akan beratnya sakaratul maut, gelapnya alam kubur, dahsyatnya

interogasi malaikat, dan ketidakpastian nasib saat melintasi sirat. Narasi-narasi Hasan yang sering kali emotif tentang akhirat bertujuan bukan untuk meneror, melainkan untuk membangkitkan kesadaran, mengguncang jiwa dari kelalaian (ghaflah), dan mengorientasikan kembali prioritas hidup dari yang fana kepada yang abadi. Rasa takut ini, yang berakar pada keyakinan akan keadilan Tuhan yang sempurna, memastikan bahwa tidak ada satu perbuatan pun yang sia-sia, baik maupun buruk[1424].

Namun, adalah sebuah kekeliruan jika memahami khauf versi Hasan sebagai sebuah kondisi spiritual yang monolitik dan suram. Ia secara esensial merupakan bagian dari sebuah polaritas psikologis-spiritual dengan raja' (harapan). Keduanya, khauf dan raja', berfungsi layaknya dua sayap bagi seorang mukmin, yang memungkinkannya terbang menuju Tuhan tanpa jatuh ke dalam keputusasaan (ya's) maupun rasa aman yang palsu (amn min makrillah). Keseimbangan ini krusial; khauf tanpa raja' mengarah pada keputusasaan, sementara raja' tanpa khauf dapat menjerumuskan pada kelancangan dan meremehkan dosa. Hasan mengajarkan bahwa seorang mukmin sejati hidup di antara dua kutub ini, senantiasa waspada terhadap dosa-dosanya seraya berharap penuh pada rahmat Tuhannya yang tak terbatas. Dialektika antara takut dan harap inilah yang menjaga kesehatan spiritual, menciptakan seorang hamba yang rendah hati (mutawadhi'), bersungguh-sungguh dalam ibadah, namun tetap optimis akan ampunan Ilahi[1425].

Konsep khauf dalam ajaran Hasan al-Basri merupakan sebuah konstruksi teo-psikologis yang kompleks dan multifaset. Ia adalah khauf teomorfik rasa takut yang bentuk dan intensitasnya ditentukan oleh kualitas pengetahuan seseorang tentang Tuhan. Ia melampaui emosi primitif dan menjadi fungsi kognitif-spiritual yang melahirkan kebijaksanaan, disiplin diri, dan orientasi etis yang kuat. Dalam resonansi transendentalnya, konsep ini dapat disejajarkan dengan gagasan "mysterium tremendum" yang diajukan oleh Rudolf Otto, di mana pertemuan dengan Yang Sakral membangkitkan rasa gentar yang luar biasa sekaligus mempesona[1426]. Bagi Hasan, khauf bukanlah tujuan akhir, melainkan sebuah jembatan vital yang harus dilalui jiwa dalam perjalanannya (suluk) menuju puncak mahabbah (cinta Ilahi) dan keridhaan-Nya. Ia adalah fondasi asketisme yang rasional dan spiritualitas yang sadar, yang hingga kini tetap relevan dalam diskursus pemurnian jiwa (tazkiyat al-nafs) kontemporer.

Implikasi Khauf dalam Pembentukan Karakter Takwa

Dalam wacana psikologi agama dan akhlak Islam, emosi religius tidak dipandang sebagai fenomena psikis yang otonom, melainkan sebagai energi dinamis yang memiliki dampak formatif dan transformatif terhadap struktur karakter manusia. Di antara emosi-emosi kardinal ini, khauf (takut kepada Allah) sering kali disalahpahami sebagai suatu kondisi patologis yang melumpuhkan, sebuah ketakutan irasional yang berujung pada keputusasaan dan inersia spiritual. Namun, konstruksi teologis Islam justru

memposisikan khauf sebagai salah satu pilar fundamental dalam arsitektur keimanan yang tidak hanya sehat secara psikologis tetapi juga indispensable bagi terwujudnya karakter takwa. Pada hakikatnya, khauf tidak menyebabkan putus asa, melainkan berfungsi sebagai mekanisme korektif dan motivatif yang mendorong seorang hamba menjadi lebih taat, waspada, dan rendah hati, sehingga membentuk keseimbangan psikospiritual yang melahirkan takwa sejati[1427].

Secara epistemologis, khauf dalam Islam berbeda secara diametral dari konsep ketakutan fobia atau anxiety yang didefinisikan dalam psikologi Barat modern. Ketakutan patologis bersifat dekonstruktif dan berpusat pada diri (self-centric), sementara khauf yang sejati bersifat konstruktif dan teosentris[1428]. Sumber khauf bukanlah pada ancaman yang tidak diketahui atau imajiner, tetapi pada kesadaran mendalam akan keagungan Allah (jalāl), keadilan-Nya yang mutlak, serta konsekuensi logis dari tindakan sendiri di hadapan-Nya. Kesadaran inilah yang dalam terminologi Al-Ghazali disebut sebagai muḥāsabah al-nafs atau introspeksi diri yang konstan, di mana seorang mukmin senantiasa menimbang amalannya terhadap timbangan Ilahi[1429]. Proses introspektif ini, yang digerakkan oleh khauf, mencegah terjadinya ghaflah (kelalaian) dan ujub (kagum pada diri sendiri), yang merupakan kanker bagi perkembangan karakter. Dengan demikian, khauf berimplikasi pada lahirnya kehati-hatian eksistensial (wara') dan kesediaan untuk terus-menerus melakukan koreksi diri

(muhasabah), yang merupakan benih-benih pertama dari ketakwaan[1430].

Lebih lanjut, khauf tidak beroperasi dalam isolasi; ia berada dalam dialektika yang dinamis dan simbiotis dengan rajā' (harap akan rahmat Allah). Karakter takwa tidak dapat terbentuk hanya dari ketakutan yang membeku atau dari harapan yang naif. Keduanya harus berada dalam keadaan harmonis dan proporsional, laksana dua sayap burung yang membawa jiwa terbang mendekati Tuhannya[1431]. Nabi Muhammad SAW sendiri mendeskripsikan keseimbangan ini dalam doanya, "Ya Allah, sesungguhnya aku menyerahkan diriku kepada-Mu, dan aku menyerahkan urusanku kepada-Mu, karena mengharapkan-Mu dan takut kepada-Mu."[1432]. Seorang yang hanya diliputi khauf tanpa rajā' akan jatuh ke dalam jurang keputusasaan (qunūṭ), yang justru dilarang dalam Islam (QS Az-Zumar 39:53). Sebaliknya, seseorang yang hanya berharap tanpa diimbangi khauf akan terjatuh pada sikap bermudah-mudahan (istirkhā') dan ghurūr (tertipu oleh angan-angan)[1433]. Keseimbangan ini memastikan bahwa ketakwaan yang lahir bukanlah produk dari terror psikologis, melainkan dari kesadaran yang tulus, ikhlas, dan mendalam akan relasi antara hamba dan Penciptanya.

Oleh karena itu, implikasi utama khauf dalam membentuk karakter takwa terletak pada kemampuannya menumbuhkan khushū' (kerendahan hati) dan ketundukan yang aktif. Khauf memandu perilaku dengan berfungsi sebagai rambu-rambu internal yang mencegah pelanggaran (muharramāt) dan mendorong pelaksanaan kewajiban (farā'iḍ)[1434]. Ini adalah manifestasi dari

definisi takwa itu sendiri, yaitu menjadikan pelindung antara diri dan azab Allah dengan melaksanakan ketaatan dan menjauhi kemaksiatan[1435]. Seorang murid yang takut akan kecurangan akan terdorong untuk belajar dengan jujur; seorang pebisnis yang takut akan hisab di akhirat akan terdorong untuk bertransaksi secara adil. Dalam setiap contoh, khauf mentransendensi dirinya dari sekadar emosi menjadi virtue epistimik sebuah kualitas karakter yang memampukan individu untuk melihat kebenaran dan bertindak sesuai dengannya. Ia adalah energi yang mengkristalkan nilai-nilai ilahiah menjadi etos hidup yang nyata, koheren, dan konsisten, yang merupakan kristalisasi dari takwa itu sendiri[1436]. Dengan demikian, khauf adalah disiplin diri yang ilahiah, yang membersihkan jiwa dari kesombongan dan kelalaian, dan pada akhirnya membawa jiwa kepada kedamaian sejati dalam keridhaan Ilahi.

Warisan Pemikiran Hasan al-Bashri dalam Tradisi Tasawuf

Memposisikan Hasan al-Bashri (w. 110 H/728 M) dalam genealogi intelektual dan spiritual tradisi tasawuf menuntut sebuah analisis historis yang cermat, yang membedakan antara proto-sufisme dan sufisme yang telah terinstitusionalisasi. Hasan al-Bashri, seorang Tabi'in terkemuka dari Basra, tidak beroperasi dalam kerangka tarekat atau sistem doktrinal sufi yang mapan sebagaimana yang dikenal pada abad-abad berikutnya. Namun demikian, pemikiran dan praksis spiritualnya secara de facto menyediakan substratum etis-asketis yang menjadi fondasi bagi hampir seluruh bangunan tasawuf Sunni di kemudian hari. Warisannya tidak terletak pada formulasi teori metafisika yang

rumit, melainkan pada artikulasi sebuah etos spiritual yang berpusat pada purifikasi batin (tazkiyat al-nafs), yang diartikulasikan melalui dialektika psikospiritual yang mendalam antara rasa takut (khauf) dan harapan (raja'). Pemikirannya menjadi pijakan awal bagi para sufi selanjutnya dalam memahami dinamika hubungan antara hamba dan Rabb, khususnya dalam konteks ketakwaan dan pengendalian diri yang bersifat introspektif dan radikal.

Salah satu pilar utama dalam pemikiran Hasan al-Bashri yang kemudian diinternalisasi secara mendalam oleh tradisi tasawuf adalah konsepnya tentang kesedihan yang terus-menerus (huzn) sebagai konsekuensi logis dari keimanan. Baginya, seorang mukmin sejati adalah ia yang hidup dalam keadaan duka yang konstruktif; duka atas dosa-dosa masa lalu, duka atas ketidakpastian nasib di akhirat, dan duka atas jarak spiritual dengan Sang Pencipta[1437]. Huzn ini bukanlah keputusasaan yang patologis, melainkan sebuah katalisator spiritual yang mendorong individu untuk senantiasa waspada dan tidak terlena oleh pesona dunia (dunya) yang fana. Konsepsi ini berakar kuat pada imperatif eskatologis Al-Qur'an yang berulang kali menekankan kefanaan duniawi dan keniscayaan pertanggungjawaban di hari akhir[1438]. Louis Massignon, dalam analisisnya yang monumental, mengidentifikasi huzn ala al-Bashri ini sebagai salah satu benih terminologis paling awal dalam leksikon teknis mistisisme Islam, yang membedakan kesalehan interior dari sekadar ritualisme eksterior[1439]. Dialektika ini diperhalus dengan konsep raja' atau harapan tulus terhadap rahmat Allah, yang mencegah khauf dan huzn berubah menjadi keputusasaan (ya's),

sehingga menciptakan keseimbangan psikologis yang esensial bagi pejalan spiritual (salik).

Warisan signifikan lainnya adalah pendefinisian ulang konsep zuhd (asketisme). Jauh sebelum zuhd menjadi salah satu maqam (stasiun) formal dalam manual-manual tasawuf, Hasan al-Bashri telah meletakkan landasan filosofisnya. Baginya, zuhd bukanlah kemiskinan material atau penolakan total terhadap dunia, melainkan sebuah sikap batin sebuah pelepasan keterikatan hati (‘uzuf al-qalb ‘an al-dunya) dari segala sesuatu selain Allah. Aforismenya yang masyhur, “Dunia ini adalah jembatan, maka seberangilah dan jangan membangun di atasnya,” merangkum esensi pandangan ini[1440]. Ini adalah sebuah asketisme kognitif dan afektif yang menempatkan dunia pada posisi fungsionalnya sebagai sarana menuju akhirat, bukan sebagai tujuan itu sendiri. Doktrin ini secara langsung menggemakan spirit hadis Nabi Muhammad SAW yang mendefinisikan seorang zahid sebagai ia yang mencintai apa yang dicintai Allah dan membenci apa yang dibenci Allah, serta menjaga diri dari yang haram dan yang syubhat[1441]. Annemarie Schimmel menegaskan bahwa interpretasi zuhd yang bersifat interior ini menjadi titik tolak krusial yang memungkinkan tasawuf berkembang dari sekadar gerakan asketis menjadi sebuah jalan mistik yang kaya dengan perenungan batin[1442].

Lebih lanjut, Hasan al-Bashri adalah seorang pionir dalam menekankan pentingnya introspeksi dan akuntabilitas diri yang ketat (muhasabah al-nafs). Praktik ini merupakan implementasi langsung dari perintah Al-Qur'an agar setiap jiwa memperhatikan

apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok[1443]. Beliau mengajarkan bahwa seorang mukmin adalah penilai dan hakim bagi dirinya sendiri, yang senantiasa menimbang niat, perkataan, dan perbuatannya sebelum, selama, dan sesudah dilakukan. Konsep wara' (kehati-hatian skrupulus) yang beliau kembangkan melampaui sekadar menghindari yang haram (haram), tetapi juga menjauhi wilayah abu-abu (syubhat) demi menjaga kesucian hati. Sikap ini menuntut kewaspadaan spiritual permanen yang kelak menjadi inti dari metodologi sufi dalam mendisiplinkan ego (nafs). Tokoh sufi formatif seperti Harits al-Muhasibi (w. 243 H/857 M), yang namanya sendiri berarti "orang yang melakukan introspeksi," secara eksplisit membangun seluruh sistem psikologi sufinya di atas fondasi muhasabah yang telah dirintis oleh Hasan al-Bashri[1444].

Warisan pemikiran Hasan al-Bashri dalam tradisi tasawuf bersifat fundamental dan formatif. Meskipun beliau tidak merumuskan sebuah sistem tasawuf yang komprehensif, aforisme, khotbah, dan teladan hidupnya menyediakan kerangka konseptual dan etis bagi generasi sufi selanjutnya. Dialektika khauf dan raja', interiorisasi makna zuhd, dan urgensi muhasabah yang beliau ajarkan menjadi kosakata inti dalam diskursus penyucian jiwa. Pengaruhnya tidak hanya bersifat doktrinal, tetapi juga membentuk sebuah habitus spiritual yang menandai transisi dari kesalehan asketis awal Islam menuju mistisisme yang lebih terstruktur. Dengan demikian, Hasan al-Bashri secara absah dapat dipandang bukan hanya sebagai salah satu bapak asketisme Islam, tetapi juga sebagai arsitek utama dari gramatika spiritual yang mendasari bangunan tradisi tasawuf

selama berabad-abad sesudahnya. Warisan pemikirannya, oleh karena itu, bukanlah sebuah sistem doktrinal yang tertutup, melainkan sebuah etos spiritual yang hidup dan terus-menerus diinterpretasikan ulang dalam jantung tradisi sufi[1445].

Rabiah al-Adawiyah: Cinta Murni dan Keikhlasan

Rabiah al-Adawiyah (ca. 713/717–801 M) muncul dalam lanskap sosio-intelektual Basra pada abad ke-8 M, sebuah periode formatif dalam sejarah pemikiran Islam di mana diskursus teologis, hukum, dan mistik mengalami kristalisasi1446. Basra, sebagai kota pelabuhan kosmopolitan, bukan hanya pusat perdagangan, melainkan juga sebuah laboratorium intelektual yang subur bagi berbagai aliran pemikiran, termasuk gerakan asketisme (zuhd) yang menjadi cikal bakal tasawuf1447. Dalam konteks inilah, kehidupan Rabiah yang ditandai oleh kemiskinan ekstrem dan status sosial marjinal sering kali digambarkan sebagai seorang mantan budak menjadi sebuah antitesis radikal terhadap materialisme yang mulai merasuki masyarakat urban Muslim1448. Kehidupannya bukanlah sekadar narasi biografis tentang penderitaan, melainkan sebuah manifestasi teologis yang disengaja: sebuah penolakan total terhadap dunia (dunya) sebagai prasyarat fundamental untuk orientasi spiritual yang murni dan tanpa kompromi kepada Tuhan. Kondisi sosio-ekonominya, yang bagi banyak orang merupakan sumber keputusasaan, bagi Rabiah menjadi medium pemurnian jiwa, memungkinkannya untuk mengartikulasikan sebuah teologi yang terbebaskan dari keterikatan duniawi dan berpusat semata-mata pada Realitas Ilahi[1449].

Konsep Cinta Ilahi Tanpa Pamrih (Mahabbah)

Kontribusi paling monumental Rabiah terhadap epistemologi tasawuf adalah perumusan konsep mahabbah (cinta Ilahi) yang dimurnikan dari segala motif utilitarian. Sebelum Rabiah, spiritualitas Islam awal lebih banyak diwarnai oleh paradigma "takut dan harap" (khauf wa raja'), di mana ibadah didorong oleh ketakutan akan siksa neraka dan harapan akan pahala surga1450. Rabiah secara revolusioner melakukan dekonstruksi terhadap teologi transaksional ini. Melalui syair-syairnya yang masyhur, ia mengartikulasikan sebuah dikotomi fundamental antara dua jenis cinta: cinta yang lahir dari hasrat pribadi (hawa) yang mencakup keinginan atas surga dan cinta yang lahir dari kelayakan Tuhan untuk dicintai karena Dzat-Nya semata1451. Doanya yang terkenal merangkum doktrin ini secara padat: "Ya Tuhanku, jika aku menyembah-Mu karena takut akan neraka, maka bakarlah aku di dalamnya; dan jika aku menyembah-Mu karena mengharap surga, maka haramkanlah ia untukku. Tetapi, jika aku menyembah-Mu demi Diri-Mu semata, maka janganlah Engkau halangi aku dari Keindahan-Mu yang abadi"1452. Pernyataan ini menandai sebuah pergeseran paradigmatik dalam diskursus mistik Islam, dari hubungan hamba-Tuhan yang bersifat vertikal dan hierarkis menuju relasi yang bersifat intim, resiprokal, dan afektif. Cinta dalam konsepsi Rabiah adalah sebuah keadaan ontologis, bukan sekadar respons emosional; ia adalah tujuan akhir (ghayah al-ghayat) dari perjalanan spiritual, di mana kesadaran mistik melebur dalam objek cintanya, melampaui dualitas pahala dan hukuman[1453].

Keikhlasan sebagai Fondasi Hubungan Hamba dengan Rabb

Konsep mahabbah yang diajukan Rabiah secara inheren bertumpu pada fondasi ikhlas (keikhlasan atau kemurnian niat) yang absolut. Bagi Rabiah, keikhlasan bukanlah sekadar salah satu syarat sahnya ibadah, melainkan esensi dari seluruh eksistensi spiritual seorang hamba. Jika mahabbah adalah tujuannya, maka ikhlas adalah metodologinya yang paling sahih. Keikhlasan dalam perspektifnya berarti pemurnian total kesadaran dari segala sesuatu selain Allah (tathir al-qalb 'amma siwa Allah). Ibadah yang dimotivasi oleh harapan akan imbalan surgawi atau ketakutan akan siksa neraka, menurutnya, masih tercemar oleh egoisme subtil; sang hamba masih berorientasi pada kepentingan dirinya sendiri, bukan pada hakikat Tuhan yang layak disembah[1454]. Dengan demikian, cinta murni menjadi manifestasi tertinggi dari keikhlasan, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, "Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama" (QS. Al-Bayyinah[98]: 5)[1455]. Dalam tradisi kenabian, puncak dari hubungan yang dilandasi keikhlasan ini terlukis dalam sebuah Hadis Qudsi, di mana Allah berfirman, "...dan hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya. Jika Aku telah mencintainya, Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat..."[1456]. Keadaan inilah penyatuan kehendak melalui cinta yang tulus yang menjadi

tujuan akhir dari jalan spiritual yang dirintis oleh Rabiah, di mana tirai ego tersingkap dan yang tersisa hanyalah Allah.

Pengaruh Rabiah terhadap Konsep Cinta dalam Tasawuf

Legasi intelektual dan spiritual Rabiah al-Adawiyah tidak dapat diremehkan; ia adalah arsitek utama yang meletakkan fondasi bagi "Jalan Cinta" (madhhab al-'ishq) dalam tradisi tasawuf Sunni[1457]. Pemikirannya mentransformasi tasawuf dari yang semula didominasi oleh asketisme dan gnosis (ma'rifah) menjadi sebuah jalan yang juga merayakan dimensi emosional dan afektif dalam hubungan dengan Tuhan. Konsep mahabbah yang ia kembangkan menjadi tema sentral yang kemudian dieksplorasi dan dielaborasi secara mendalam oleh para sufi besar sesudahnya. Tokoh-tokoh seperti Al-Hallaj, dengan seruannya yang ekstatis tentang penyatuan dengan Yang Dicintai, hingga Jalaluddin Rumi, yang menjadikan cinta sebagai poros seluruh kosmos dalam magnum opusnya Matsnawi, secara langsung maupun tidak langsung merupakan pewaris teologi cinta Rabiah[1458]. Ibn al-Farid dari Mesir, yang dikenal sebagai "Sultan para pecinta" (Sultan al-'Ashiqin), mendedikasikan seluruh karya puitisnya untuk mengartikulasikan berbagai tingkatan dan misteri cinta Ilahi, sebuah proyek yang tidak akan mungkin terbayangkan tanpa preseden yang diletakkan oleh Rabiah beberapa abad sebelumnya[1459]. Dengan demikian, Rabiah tidak hanya dikenang sebagai seorang sufi wanita yang saleh, tetapi sebagai seorang teoretikus mistik yang secara fundamental membentuk ulang lintasan sejarah tasawuf, menempatkan cinta

yang murni dan tanpa pamrih sebagai puncak pencapaian spiritual manusia.

Al-Junayd al-Baghdadi: Sober Sufism dan Karakter Waspada

Dalam panteon pemikiran sufistik Islam, Abu al-Qasim al-Junayd ibn Muhammad al-Khazzaz al-Baghdadi (w. 297 H/910 M) menempati posisi sentral sebagai arsitek utama ortodoksi tasawuf. Kemunculannya dalam lanskap intelektual Baghdad abad ke-9, sebuah metropolis yang menjadi kancah pergulatan teologis dan filosofis yang intens, bukanlah sebuah kebetulan historis[1460]. Ia hidup di tengah-tengah dialektika antara rasionalisme Mu'tazilah, literalisme Hanabilah, dan formulasi teologi Ahl al-Sunnah yang sedang berkembang. Dalam konteks inilah, Al-Junayd, yang dijuluki Sayyid al-Ta'ifa (Pemimpin Golongan Sufi) dan Tawus al-'Ulama (Merak para Cendekiawan), mengambil peran krusial dalam melakukan kodifikasi dan justifikasi epistemologis terhadap pengalaman-pengalaman mistik yang mulai marak di kalangan para sufi[1461]. Ajaran Al-Junayd merupakan sintesis canggih dari pendidikan formal yang ia terima dari para fuqaha terkemuka seperti Abu Thawr, serta bimbingan spiritual mendalam dari pamannya, Sari al-Saqati, dan al-Harith al-Muhasibi, seorang master dalam ilmu introspeksi diri (muhasabah)[1462]. Sintesis inilah yang melahirkan sebuah kerangka tasawuf yang tidak hanya valid secara eksperiensial, tetapi juga kokoh secara teologis dan syar'i, menjadikannya sebuah disiplin ilmu Islam yang terhormat dan dapat dipertanggungjawabkan di hadapan otoritas eksoteris.

Tasawuf Sober: Keseimbangan antara Syariat dan Hakikat

Konstribusi teoretis paling fundamental dari Al-Junayd adalah formulasi doktrin ṣaḥw (kesadaran atau sobriety) sebagai kondisi spiritual yang lebih superior dibandingkan sukr (mabuk ilahi atau intoxication). Dalam diskursus sufistik pada masanya, fenomena shaṭaḥāt (ucapan-ucapan ekstatis yang secara lahiriah tampak menyimpang dari syariat), seperti yang dicontohkan oleh Abu Yazid al-Bistami, menjadi sebuah problem teologis yang signifikan[1463]. Al-Junayd mengartikulasikan sebuah solusi yang brilian: ia tidak menolak validitas pengalaman sukr sebagai sebuah tahapan otentik dalam perjalanan spiritual (suluk), di mana seorang salik dapat merasakan leburnya kesadaran individual dalam Samudra Keesaan Ilahi (fana'). Namun, ia menegaskan bahwa puncak pencapaian bukanlah terhenti dalam kondisi fana' tersebut, melainkan kembali ke dalam "kesadaran kedua" (ṣaḥw ba'da al-maḥw), sebuah kondisi subsistensi dalam Tuhan (baqa') di mana sang sufi kembali ke dunia kesadaran normal, namun dengan persepsi yang telah ditransformasi secara permanen oleh pengalaman Tauhid[1464]. Dalam kondisi ṣaḥw inilah, sang sufi mampu mengintegrasikan sepenuhnya antara ḥaqīqah (realitas esoteris) dan sharī'ah (hukum eksoteris). Baginya, "Ilmu kami ini terikat oleh Al-Qur'an dan Sunnah," sebuah adagium yang menegaskan bahwa setiap pengalaman spiritual yang otentik harus dapat diverifikasi dan divalidasi oleh kedua sumber primer Islam tersebut[1465]. Dengan demikian, Al-Junayd membangun sebuah jembatan ontologis dan

etis antara dimensi terdalam batin manusia dan manifestasi perilaku lahiriah yang sejalan dengan tuntunan wahyu.

Karakter Waspada dan Sikap Zuhud Moderat

Konsekuensi logis dari doktrin ṣaḥw adalah penekanannya pada pembentukan karakter yang waspada (ḥadhar atau murāqabah) dan sikap asketisme (zuhd) yang moderat. Kewaspadaan spiritual, atau murāqabah, dalam konsepsi Al-Junayd, merupakan aktualisasi dari kesadaran permanen akan pengawasan Tuhan (QS. Al-Hadid: 4, "Dan Dia bersamamu di mana saja kamu berada")[1466]. Ini bukan sekadar mekanisme kontrol untuk menghindari dosa secara mekanistis, melainkan sebuah kondisi kontemplatif yang aktif, di mana individu secara terus-menerus mengobservasi gejolak nafs (ego), lintasan pikiran (khawatir), dan motivasi di balik setiap perbuatan. Karakter waspada ini adalah manifestasi dari iḥsān, puncak dari trilogi islām-īmān-iḥsān, sebagaimana dijelaskan dalam Hadis Jibril: "Engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu"[1467]. Sikap ini kemudian melahirkan zuhud yang terkendali. Berbeda dari asketisme ekstrem yang menolak dunia secara total, zuhud Junaydi adalah tentang detasemen hati dari dunia, bukan penolakan fisik terhadapnya. Seseorang bisa saja memiliki harta, namun hatinya tidak terikat dan tidak diperbudak oleh harta tersebut. Hakikat zuhud adalah mengosongkan hati dari selain Allah, sehingga dunia dan segala isinya hanya menjadi instrumen untuk mencapai tujuan yang lebih tinggi, bukan tujuan itu sendiri[1468]. Moderasi ini menjaga agar seorang sufi tetap

fungsional secara sosial, terlibat dalam masyarakat, namun dengan orientasi batin yang sepenuhnya tertuju kepada Realitas Absolut.

Relevansi Ajaran Al-Junayd untuk Pembentukan Karakter Kontemporer

Dalam konstelasi zaman modern yang ditandai oleh fragmentasi makna, materialisme konsumtif, dan polarisasi ideologis, paradigma sufisme sober Al-Junayd menawarkan relevansi yang luar biasa untuk pembentukan karakter Muslim kontemporer. Pertama, penekanannya pada integrasi syariat dan hakikat menyediakan antitesis yang kuat terhadap dua ekstremisme: literalisme kaku yang mengabaikan dimensi spiritual agama, dan pseudo-spiritualisme sinkretis yang melepaskan diri dari akar normatif Islam[1469]. Ajaran Al-Junayd mempromosikan sebuah spiritualitas yang rasional, terstruktur, dan akuntabel. Kedua, konsep karakter waspada (murāqabah) memberikan sebuah metodologi introspeksi yang mendalam untuk membangun ketahanan mental dan kecerdasan emosional-spiritual di tengah era disrupsi digital dan tsunami informasi. Ia menawarkan sebuah "ekologi batin" yang memungkinkan individu untuk bernavigasi dalam kompleksitas dunia modern tanpa kehilangan pusat gravitasi spiritualnya. Ketiga, zuhud moderatnya menjadi model etika kerja dan konsumsi yang relevan, mendorong produktivitas dan keterlibatan sosial tanpa terjebak dalam perangkap hedonisme dan alienasi. Pada akhirnya, warisan Al-Junayd al-Baghdadi bukanlah sekadar doktrin mistik untuk kalangan elit, melainkan sebuah cetak biru untuk membentuk kepribadian Muslim yang utuh: seorang individu yang memiliki kedalaman spiritual, ketajaman intelektual, kematangan emosional,

dan tanggung jawab sosial sebuah karakter yang berwibawa, toleran, dan seimbang, yang mampu menjadi agen transformasi positif dalam masyarakat global.

Al-Ghazali: Integrasi Fikih, Akhlak, dan Tasawuf

Riwayat Hidup dan Kontribusi Al-Ghazali

Sumbangan intelektual Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali dalam khazanah pemikiran Islam merepresentasikan sebuah titik balik paradigmatik yang monumental. Proyek keilmuan yang ia usung bukan sekadar kompilasi atau komentar atas tradisi sebelumnya, melainkan sebuah sintesis agung yang secara fundamental merekonsiliasi dimensi-dimensi keislaman yang pada masanya mengalami fragmentasi dan ketegangan. Al-Ghazali, dengan otoritas intelektual dan kedalaman spiritualnya, mendiagnosis krisis di mana fikih cenderung menjadi formalisme legalistik yang kering, kalam (teologi) terjebak dalam dialektika yang mandul, filsafat mengancam postulat iman, dan tasawuf seringkali tergelincir ke dalam praktik esoteris yang mengabaikan syariat. Responnya adalah sebuah proyek integratif yang monumental, bertujuan untuk "menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama" (Ihya’ ‘Ulum al-Din), dengan meletakkan akhlak dan tasawuf sebagai ruh yang menjiwai kerangka fikih dan akidah.

Lahir di Tus, Khorasan, pada tahun 1058 M, itinerari intelektual dan spiritual Al-Ghazali adalah cerminan dari pergulatan epistemologis yang mendalam. Puncak karier akademisnya sebagai Guru Besar di Madrasah Nizamiyyah, Baghdad institusi paling prestisius di dunia Sunni saat itu justru membawanya pada sebuah

krisis skeptisisme yang akut. Ia meragukan kapasitas akal rasional dan metodologi para teolog serta filsuf untuk mencapai kebenaran hakiki (yaqin). Krisis ini mendorongnya untuk meninggalkan kemegahan dunia akademis dan menempuh perjalanan suluk selama satu dekade, sebuah pengembaraan yang mentransformasi dirinya dari seorang akademisi brilian menjadi seorang arif billah (orang yang mengenal Allah melalui pengalaman spiritual). Kontribusi utamanya, yang lahir dari krisis dan transformasi ini, adalah keberhasilannya memformulasikan sebuah sintesis di mana syariat (hukum eksoterik) dan hakikat (kebenaran esoterik) tidak lagi dipandang sebagai entitas yang terpisah atau bertentangan, melainkan sebagai dua aspek yang saling melengkapi dari satu kebenaran tunggal. Gelar Hujjatul Islam (Argumen Islam) yang disandangnya bukanlah tanpa alasan; ia berhasil mempertahankan ortodoksi Sunni dari ancaman internal (formalisme dan esoterisme ekstrem) dan eksternal (rasionalisme filosofis) dengan membangun sebuah bangunan pemikiran yang koheren dan komprehensif[1470].

Pendekatan Integratif antara Ilmu Fikih, Akhlak, dan Tasawuf

Pendekatan integratif Al-Ghazali berakar pada pemahaman bahwa tindakan lahiriah (‘amal al-jawarih) yang diatur oleh fikih tidak akan memiliki nilai spiritual substantif tanpa disertai kondisi batiniah (‘amal al-qulub) yang lurus. Baginya, fikih adalah anatomi ibadah, sementara tasawuf (yang berfokus pada akhlak dan penyucian jiwa) adalah fisiologinya; yang satu menyediakan struktur, yang lainnya memberikan kehidupan dan fungsi. Tanpa

tasawuf, fikih menjadi ritualisme mekanis, sebuah "bangkai" tanpa ruh. Sebaliknya, tasawuf tanpa landasan fikih yang kokoh adalah pengalaman spiritual yang liar dan tidak terarah, berpotensi menyimpang dari koridor wahyu. Integrasi ini secara metodologis didasarkan pada konsep ihsan, sebagaimana termaktub dalam Hadis Jibril, yakni "engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[1471]. Dimensi "seakan-akan melihat-Nya" inilah yang menjadi domain tasawuf kesadaran batin, muraqabah (rasa diawasi Tuhan), dan ikhlas yang harus menjiwai setiap detail pelaksanaan hukum fikih, dari wudhu hingga muamalah.

Konsep Tazkiyah dan Pembentukan Karakter dalam Ihya' Ulum al-Din

Magnum opus Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, adalah manual paling sistematis dan komprehensif mengenai rekayasa spiritual dan pembentukan karakter dalam tradisi Islam. Struktur kitab ini sendiri merefleksikan arsitektur pemikiran integratifnya. Terdiri dari empat kuadran (rubu'), ia bergerak secara sistematis dari aspek ibadah ritual (Rubu' al-'Ibadat), kebiasaan sosial (Rubu' al-'Adat), menuju analisis mendalam tentang penyakit-penyakit jiwa yang merusak (Rubu' al-Muhlikat), dan diakhiri dengan jalan terapi spiritual dan kebajikan yang menyelamatkan (Rubu' al-Munjiyat). Inti dari proyek Ihya' adalah konsep Tazkiyat al-Nafs (penyucian jiwa), sebuah proses terapeutik untuk membersihkan hati dari sifat-sifat tercela (madhmumat) seperti kesombongan (kibr), kedengkian

(hasad), dan cinta dunia (hubb al-dunya), sembari menanamkan sifat-sifat terpuji (mahmudat) seperti kesabaran (sabr), syukur (shukr), dan tawakal. Proses ini, menurut Al-Ghazali, adalah prasyarat mutlak untuk mencapai kebahagiaan sejati (sa'adah) di dunia dan akhirat, sebuah pemenuhan tujuan eksistensial manusia sebagaimana diisyaratkan Al-Qur'an: "Sungguh beruntunglah orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugilah orang yang mengotorinya"[1472]. Dengan demikian, Ihya' mentransformasi etika dari sekadar daftar perintah dan larangan menjadi sebuah psikologi spiritual yang dinamis dan transformatif[1473].

Dampak Pemikiran Al-Ghazali terhadap Epistemologi dan Aksiologi Islam

Dampak pemikiran Al-Ghazali melampaui sekadar sintesis disiplin ilmu; ia secara fundamental membentuk ulang lanskap epistemologi (teori pengetahuan) dan aksiologi (teori nilai) Islam. Dalam ranah epistemologi, melalui karyanya Tahafut al-Falasifa (Kerancuan Para Filsuf) dan otobiografi spiritualnya al-Munqidh min al-Dalal (Penyelamat dari Kesesatan), Al-Ghazali mengkritik klaim superioritas akal rasional murni yang diusung para filsuf Peripatetik Muslim. Ia tidak menolak akal, namun membatasinya pada domain yang dapat dijangkaunya. Ia kemudian memvalidasi sebuah sumber pengetahuan yang lebih tinggi dan lebih meyakinkan, yaitu pengalaman spiritual langsung atau dhawq (mencicipi), yang dicapai melalui jalan tasawuf. Pengetahuan yang lahir dari dhawq, yang disebut ma'rifah, memberikan tingkat kepastian (yaqin) yang tidak dapat digoyahkan oleh keraguan filosofis[1474]. Secara aksiologis, Al-

Ghazali menggeser fokus penilaian suatu tindakan. Nilai sebuah perbuatan tidak lagi hanya diukur dari kesesuaian eksternalnya dengan aturan fikih (legalitas), tetapi secara krusial ditentukan oleh kualitas niat (niyyah) dan kondisi spiritual pelakunya. Dengan demikian, ia membangun sebuah etika teleologis di mana tujuan akhir (telos) dari seluruh tindakan manusia adalah untuk membersihkan jiwa guna mencapai kedekatan (qurb) dan pengenalan (ma'rifah) akan Tuhan. Legasi Al-Ghazali adalah terinstitusionalisasinya sebuah model Islam Sunni yang moderat, di mana ortodoksi hukum dan teologi diperkaya dan dihidupkan oleh kedalaman spiritualitas Sufi, sebuah sintesis yang mendominasi wacana keislaman selama berabad-abad sesudahnya[1475].

Ibn Arabi: Hakikat Wujud dan Insan Kamil

Biografi Singkat dan Karya Utama Ibn Arabi

Realitas Wujud (Eksistensi) dan esensi kemanusiaan mencapai titik kulminasi yang paling kompleks dan berpengaruh dalam tradisi intelektual Islam melalui pemikiran Muhyiddin Ibn Arabi. Diberi gelar kehormatan al-Syekh al-Akbar (Mahaguru Teragung), Ibn Arabi tidak sekadar menawarkan sebuah sistem tasawuf, melainkan menyusun suatu bangunan metafisika yang komprehensif, sebuah ontologi spiritual yang merevolusi cara pandang dunia Islam terhadap relasi antara Tuhan (al-Haqq), manusia (al-insan), dan alam semesta (al-'alam). Pemikirannya, yang sering kali bersifat paradoks dan menuntut perenungan mendalam, mensintesiskan elemen-elemen dari neoplatonisme, teologi Asy'ariah, dan hermeneutika batiniah terhadap Al-Quran dan Hadis, yang

kemudian melahirkan sebuah paradigma baru yang dikenal sebagai mazhab Akbarian. Analisis terhadap doktrin sentralnya Wahdat al-Wujud dan al-Insan al-Kamil bukan hanya merupakan sebuah penyelaman ke dalam tasawuf falsafi, tetapi juga sebuah investigasi terhadap kemungkinan-kemungkinan terjauh kesadaran manusia dalam memahami Realitas Absolut.

Lahir di Murcia, Andalusia, pada tahun 1165 M (560 H), Muhyiddin Muhammad bin Ali Ibn Arabi al-Hatimi al-Ta'i al-Andalusi mengalami formasi intelektual dan spiritual dalam peradaban Islam Spanyol yang kaya akan pluralisme pemikiran[1476]. Perjalanan spiritualnya yang intens dimulai sejak usia muda, yang membawanya berkelana melintasi Afrika Utara hingga ke Timur Tengah, dan akhirnya menetap di Damaskus hingga wafatnya pada tahun 1240 M (638 H). Mobilitas geografis ini merefleksikan keluasan cakrawala intelektualnya, yang memungkinkannya berinteraksi dengan berbagai mazhab pemikiran dan tradisi spiritual. Dari korpus karyanya yang sangat produktif diperkirakan mencapai ratusan judul dua magnum opus menonjol sebagai pilar utama pemikirannya. Yang pertama adalah Al-Futuhat al-Makkiyah (Pembukaan-pembukaan Mekah), sebuah ensiklopedia mistik monumental yang mengelaborasi secara ekstensif hampir seluruh aspek ilmu-ilmu keislaman dari perspektif esoteris[1477]. Yang kedua, dan mungkin yang paling padat secara konseptual, adalah Fusus al-Hikam (Mata Cincin Kebijaksanaan), sebuah risalah metafisika yang menafsirkan kebijaksanaan ilahiah yang tersembunyi dalam misi para nabi, dari Adam hingga Muhammad, di mana setiap nabi

merepresentasikan manifestasi partikular dari Nama Ilahi yang unik[1478]. Karya-karya inilah yang menjadi fondasi bagi pemahaman mendalam atas doktrin-doktrinnya yang paling fundamental.

Teori Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) dan Implikasinya

Inti dari bangunan metafisika Ibn Arabi adalah doktrin Wahdat al-Wujud (Kesatuan atau Ke-Esa-an Wujud). Doktrin ini sering kali disalahpahami sebagai panteisme atau monisme sederhana, padahal ia merupakan sebuah konsepsi ontologis yang jauh lebih subtil dan berlapis[1479]. Bertolak dari premis bahwa Wujud dalam hakikatnya adalah tunggal dan hanya milik Tuhan semata, Ibn Arabi menegaskan bahwa tidak ada eksistensi sejati di luar Wujud Absolut (al-Wujud al-Muthlaq), yakni Allah. Segala sesuatu selain Dia (ma siwa Allah), yang kita persepsikan sebagai alam semesta yang plural dan beragam, pada hakikatnya tidak memiliki wujud independen. Dunia ciptaan (al-khalq) adalah arena teofani (tajalliyat), tempat Wujud Absolut menyingkapkan Diri-Nya dalam bentuk-bentuk yang tak terhingga. Relasi antara al-Haqq (Yang Real) dan al-khalq (ciptaan) digambarkan dengan metafora "Dia/bukan Dia" (huwa/la huwa): ciptaan adalah manifestasi-Nya, namun tidak identik dengan Esensi-Nya yang transenden[1480]. Ciptaan adalah laksana bayangan dari Sang Realitas, atau seperti gambar dalam cermin; gambar itu menunjukkan sang pematut, namun ia bukanlah sang pematut itu sendiri.

Implikasi dari teori ini bersifat transformatif secara radikal. Konsep tauhid (keesaan Tuhan), yang dalam teologi kalam sering

dipahami sebagai keesaan numerik, di tangan Ibn Arabi dielevasikan menjadi keesaan ontologis. Mengesakan Tuhan berarti menyadari bahwa hanya ada satu Realitas yang benar-benar "Ada". Pandangan ini didasarkan pada penafsiran batiniah terhadap ayat-ayat Al-Quran seperti, "Ke mana pun kamu menghadap, di sanalah Wajah Allah" (QS. Al-Baqarah[1481]: 115) dan Hadis Qudsi yang populer di kalangan sufi: "Aku adalah Perbendaharaan yang Tersembunyi, maka Aku suka untuk dikenal, lalu Kuciptakan makhluk agar mereka mengenal-Ku"[1482]. Dengan demikian, kosmos menjadi sebuah kitab raksasa yang ayat-ayatnya adalah manifestasi dari Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi (al-Asma wa al-Sifat). Realitas yang plural di tingkat fenomena ini sesungguhnya hanyalah cerminan dari kekayaan tak terbatas yang terkandung dalam Realitas yang Esa di tingkat noumena. Pemahaman ini menggeser fokus dari dualitas tajam antara Pencipta dan ciptaan menuju sebuah spektrum eksistensial di mana setiap entitas adalah lokus penampakan (mazhar) dari Realitas Tunggal tersebut.

Konsep Insan Kamil sebagai Ideal Eksistensi Manusia

Jika alam semesta adalah cermin besar yang merefleksikan Nama-nama Ilahi secara terfragmentasi, maka al-Insan al-Kamil (Manusia Sempurna) adalah cermin terpoles yang mampu merefleksikan totalitas Nama-nama tersebut secara paripurna. Dalam kosmologi Akbarian, Manusia Sempurna adalah tujuan dan sebab akhir dari penciptaan (ghayat al-khalq). Ia adalah mikrokosmos (al-kawn al-jami') yang di dalamnya terhimpun

seluruh realitas makrokosmos[1483]. Secara ontologis, Insan Kamil berfungsi sebagai barzakh (isthmus atau tanah genting) yang menghubungkan antara al-Haqq dan al-khalq. Tanpa kehadirannya, relasi antara Tuhan yang Absolut dan alam yang relatif tidak akan terjalin; anugerah ilahi tidak akan mengalir ke alam semesta. Sosok Nabi Muhammad SAW dipandang sebagai arketipe tertinggi dan manifestasi terpermanen dari Insan Kamil, yang "realitas Muhammadan"-nya (al-haqiqah al-muhammadiyyah) telah ada sebelum penciptaan alam semesta[1484].

Pada level soteriologis, konsep Insan Kamil menjadi tujuan ideal bagi setiap penempuh jalan spiritual (salik). Menjadi manusia sempurna bukanlah tentang mencapai status kenabian, melainkan tentang mengaktualisasikan potensi ilahiah yang inheren dalam diri setiap manusia sebagai "citra Tuhan" (al-shurah al-ilahiyyah). Proses ini menuntut penyucian diri (tazkiyat al-nafs) dan pengetahuan makrifat (ma'rifah) yang mendalam, sehingga hati seorang individu menjadi laksana cermin yang jernih, mampu merefleksikan Sifat-sifat Tuhan tanpa distorsi. Manusia yang telah mencapai derajat ini akan memandang alam semesta dengan "mata Tuhan", melihat kesatuan di balik keragaman, dan menjadi khalifah Tuhan di muka bumi dalam arti yang sesungguhnya. Ia adalah kutub spiritual (qutb) yang menjaga keharmonisan kosmos dan menjadi perantara rahmat bagi seluruh makhluk[1485]. Dengan demikian, doktrin Insan Kamil mengintegrasikan metafisika, kosmologi, dan etika spiritual dalam satu visi eksistensial yang koheren dan agung.

Kritik dan Pengaruh Ibn Arabi dalam Tradisi Tasawuf

Kompleksitas dan kedalaman pemikiran Ibn Arabi, terutama doktrin Wahdat al-Wujud, secara tak terelakkan memicu kontroversi dan kritik tajam sepanjang sejarah Islam. Ulama dari tradisi teologi yang lebih literalis dan legalistik, seperti Ibn Taymiyyah (w. 1328 M), menuduh ajaran Ibn Arabi sebagai bentuk panteisme (ittihad) dan monisme yang menafikan distingsi fundamental antara Pencipta dan makhluk, yang dianggap dapat mengikis fondasi syariat[1486]. Tuduhan bid'ah dan bahkan kekafiran sering kali dilayangkan oleh para penentangnya, yang khawatir bahwa bahasa metaforis dan simbolismenya yang tinggi dapat disalahpahami oleh kalangan awam dan mengarah pada antinomianisme (pengabaian hukum). Perdebatan sengit antara para pendukung dan penentang mazhab Akbarian terus berlanjut selama berabad-abad, menjadi salah satu penanda dinamika intelektual dalam peradaban Islam.

Meskipun demikian, pengaruh Ibn Arabi dalam perkembangan tasawuf metafisik dan filsafat Islam pasca abad ke-13 hampir tidak tertandingi. Pemikirannya menyediakan kerangka teoretis yang solid dan bahasa konseptual yang kaya bagi para sufi sesudahnya, memungkinkan mereka untuk mengartikulasikan pengalaman-pengalaman spiritual yang paling subtil. Tokoh-tokoh besar seperti Jalaluddin Rumi, Sadr al-Din al-Qunawi (murid utamanya), Abd al-Karim al-Jili, hingga para pemikir di era Safawi dan Utsmani, semuanya berhutang budi secara intelektual kepada al-Syekh al-Akbar[1487]. Pengaruhnya menyebar luas dari Andalusia hingga ke

Nusantara, membentuk wacana tasawuf di Persia, Turki, India, dan Asia Tenggara. Legasi intelektualnya, oleh karena itu, bersifat paradoks: di satu sisi ia menjadi sasaran kritik yang paling keras, namun di sisi lain ia adalah sumber inspirasi yang paling dalam bagi tradisi esoteris Islam. Kompleksitas inilah yang menjamin relevansi pemikirannya untuk terus dikaji, ditafsirkan, dan diperdebatkan hingga hari ini, menjadikannya salah satu figur paling vital dan menantang dalam sejarah pemikiran dunia.

Abu Yazid al-Bistami: Fana dan Penghilangan Ego

Latar Belakang dan Sejarah Hidup Abu Yazid al-Bistami

Mistisisme Islam (tasawuf) tidak akan pernah mencapai integritas epistemologisnya tanpa menelusuri pemikiran radikal dan fenomenologi spiritual Abu Yazid al-Bistami. Sosok ini merepresentasikan sebuah pergeseran paradigma dari asketisme (zuhd) yang berorientasi pada penyucian moral menuju sebuah pencarian mistik yang bertujuan pada anihilasi total kesadaran-diri (fana' fi Allah). Ajaran al-Bistami tentang fana' sebuah konsep yang sering disalahpahami sebagai panteisme atau peleburan substansial pada hakikatnya adalah sebuah proposisi ontologis mengenai dekonstruksi ego (nafs) sebagai prasyarat fundamental untuk merealisasikan Keesaan Absolut (Tauhid) dalam tingkat pengalaman paling intim (dzawq). Analisis ini akan membedah pemikiran al-Bistami secara sistematis, mulai dari konteks historisnya hingga implikasi teoretis dan warisan spiritualnya yang berkelanjutan dalam tradisi tasawuf.

Abu Yazid Tayfur ibn ‘Isa ibn Surushan al-Bistami (804–874 M), lahir di Bistam, sebuah kota di wilayah Persia kuno, muncul dalam sebuah lanskap intelektual Islam yang sedang mengalami kristalisasi teologis dan yurisprudensi[1488]. Latar belakang keluarganya yang memiliki akar Zoroastrianisme, sebagaimana dicatat oleh beberapa orientalis, kerap dijadikan hipotesis untuk menjelaskan kecenderungan ajarannya yang tampak radikal dan transgresif terhadap ortodoksi Islam pada masanya[1489]. Namun, penyelidikan yang lebih mendalam menunjukkan bahwa spiritualitas al-Bistami sepenuhnya berakar dalam tradisi Islam, khususnya interpretasi esoteris terhadap Al-Quran dan Sunnah. Ia bukan produk sinkretisme, melainkan hasil dari sebuah mujahadah (perjuangan spiritual) yang ekstrem dan kontemplasi mendalam atas hakikat eksistensi diri di hadapan Tuhan Yang Absolut. Kehidupannya yang diwarnai oleh periode uzlah yang panjang dan disiplin asketik yang ketat menjadi laboratorium spiritual tempat ia menginterogasi dan akhirnya membongkar struktur ego manusiawinya, sebuah proses yang kemudian ia artikulasikan melalui ungkapan-ungkapan ekstatik (syathahat) yang mengguncang kesadaran teologis kaum eksoteris[1490].

Fana’ sebagai Anihilasi Fenomenologis: Makna dan Metodologi

Dalam paradigma al-Bistami, fana’ bukanlah sekadar hilangnya kesadaran psikologis, melainkan sebuah peristiwa metafisik-ontologis: lenyapnya eksistensi partikular sang hamba dalam Realitas Absolut Tuhan. Konsep ini secara definitif membedakan

dirinya dari gagasan hulul (inkarnasi) atau ittihad (penyatuan substansial). Sebaliknya, fana' adalah pengalaman di mana subjek yang sadar (hamba) berhenti mengidentifikasi dirinya sebagai agen otonom dan menyadari bahwa satu-satunya Aktor, Subjek, dan Realitas sejati adalah Allah[1491]. Analogi yang kerap digunakan adalah setetes air yang jatuh ke samudra: tetesan itu tidak menjadi samudra secara substansial, tetapi ia kehilangan atribut keterpisahannya dan eksistensinya kini tak terbedakan dari eksistensi samudra itu sendiri. Ungkapan ekstatiknya yang terkenal, "Subhani! Ma a'zhama sya'ni!" (Maha Suci Aku! Betapa agung urusan-Ku!), harus dipahami bukan sebagai klaim keilahian personal, melainkan sebagai laporan fenomenologis dari sebuah kondisi di mana kesadaran Abu Yazid telah teranihilasi dan yang berbicara melalui lisannya adalah Realitas Ilahi itu sendiri[1492].

Metodologi untuk mencapai fana' berpusat pada dua pilar utama: dzikr (mengingat Allah) yang berkelanjutan dan muraqabah (kontemplasi). Dzikr dalam konteks ini melampaui pengucapan lisan; ia adalah proses internalisasi Nama dan Sifat Ilahi hingga kesadaran sang sufi tidak lagi menyisakan ruang bagi apa pun selain Dia. Muraqabah, di sisi lain, adalah praktik pengawasan batin yang konstan untuk memurnikan hati dari segala keterikatan duniawi dan ilusi keakuan. Proses ini digambarkan oleh al-Bistami sendiri sebagai "melepaskan diri dari dirimu sebagaimana ular melepaskan kulitnya"[1493]. Ini adalah sebuah proyek dekonstruksi diri yang radikal, di mana setiap lapisan identitas ego keinginan, kehendak, bahkan kesadaran sebagai "penyembah" harus dilepaskan

sepenuhnya hingga yang tersisa hanyalah kesadaran akan Allah semata.

Dekonstruksi Ego (Nafs) sebagai Klimaks Perjalanan Spiritual

Inti dari ajaran al-Bistami adalah proposisi bahwa penghalang (hijab) utama antara manusia dan Tuhan bukanlah dosa dalam pengertian moralistik-normatif, melainkan eksistensi ego (nafs) itu sendiri. Keberadaan "aku" sebagai entitas yang terpisah dan berkehendak adalah bentuk kesyirikan paling subtil (syirk al-khafi). Oleh karena itu, puncak spiritualitas bukanlah sekadar menjadi manusia yang baik, melainkan "tidak menjadi" sama sekali. Proses ini melibatkan konfrontasi total dengan nafs. Al-Bistami mengartikulasikan sebuah perjalanan panjang di mana ia secara sistematis mematikan setiap aspek egonya, sebuah proses yang ia gambarkan sebagai "penceraian tiga kali" terhadap dunia, akhirat, dan segala sesuatu selain Allah. Puncak dari proses ini adalah ketika kehendak manusia digantikan sepenuhnya oleh Kehendak Ilahi, sebuah kondisi yang secara teologis beresonansi mendalam dengan Hadis Qudsi tentang nawafil, di mana Allah menyatakan, "...Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat..."[1494]. Dalam keadaan ini, sang sufi bertindak bukan lagi dari impuls egonya, tetapi sebagai instrumen murni dari Kehendak Tuhan, sebuah manifestasi dari hamba (‘abd) yang telah mencapai realisasi Tauhid yang sempurna.

Legasi dan Pengaruh Konseptual Abu Yazid dalam Tasawuf

Warisan intelektual dan spiritual Abu Yazid al-Bistami bersifat transformatif dan tak terhindarkan dalam evolusi pemikiran tasawuf. Meskipun syathahat-nya menimbulkan kontroversi hebat dan memicu perdebatan teologis yang intens, konsep fana' yang ia perkenalkan menjadi salah satu pilar sentral dalam hampir semua tarekat sufi setelahnya. Ia meletakkan dasar bagi apa yang kemudian dikenal sebagai madrasah tasawuf "mabuk" (sukr), yang menekankan pengalaman ekstatik dan leburnya diri dalam cinta Ilahi, yang seringkali dikontraskan dengan madrasah "sadar" (sahw) dari figur seperti Junaid al-Baghdadi yang lebih menekankan kontrol diri dan ekspresi yang terukur[1495]. Para pemikir sufi besar seperti al-Hallaj, Rumi, dan terutama Ibn 'Arabi dengan doktrin Wahdat al-Wujud secara signifikan berhutang budi pada terobosan konseptual yang dirintis oleh al-Bistami. Ajarannya tentang anihilasi ego terus menjadi tantangan sekaligus inspirasi bagi para pencari spiritual, sebuah pengingat abadi bahwa jalan menuju Tuhan menuntut lebih dari sekadar kepatuhan ritual, melainkan penyerahan total dan lenyapnya sang "aku" di hadapan Sang Wajah Abadi[1496]. Dengan demikian, al-Bistami tidak hanya dikenang sebagai seorang mistikus, tetapi sebagai seorang fenomenolog spiritual radikal yang berani memetakan geografi batin terjauh dari pengalaman manusia dalam pencariannya akan Yang Absolut.

Abdul Qadir al-Jilani: Tauhid Praktis dan Keteguhan Karakter

Biografi dan Sejarah Hidup Abdul Qadir al-Jilani

Dalam konstelasi intelektual dan spiritual Islam abad pertengahan, figur Syaikh Abdul Qadir al-Jilani merepresentasikan

sebuah sintesis paradigmatik antara ortodoksi syariah dan profunditas tasawuf. Pemikirannya, yang terlembagakan melalui Tarekat Qadiriyah, menawarkan sebuah kerangka kerja operasional untuk mentransformasikan konsep teologis Tauhid menjadi sebuah realitas eksistensial yang termanifestasi dalam integritas karakter. Analisis terhadap pemikiran al-Jilani mengungkapkan sebuah pedagogi spiritual yang sistematis, di mana penegasan keesaan Tuhan (Tauhid) tidak berhenti pada tataran afirmasi verbal (kalam), melainkan menjadi episentrum bagi rekayasa ulang kesadaran dan perilaku manusia. Teks ini akan mengelaborasi biografi intelektual al-Jilani, mengkaji konsepsinya mengenai tauhid praktis, menganalisis metodologi pembentukan karakter yang ia tawarkan, serta menelusuri dampak sosio-historis tarekat yang didirikannya.

Lahir pada tahun 470 H/1077 M di provinsi Jilan, Persia, Abu Muhammad Abdul Qadir ibn Abi Salih Musa al-Hasani al-Husayni al-Jilani tumbuh dalam lingkungan yang sarat akan tradisi keilmuan dan spiritualitas[1497]. Nasabnya yang tersambung kepada Rasulullah SAW melalui kedua cucunya, Hasan dan Husain, memberikannya otoritas spiritual inheren yang di kemudian hari memperkuat posisinya sebagai seorang qutb (poros spiritual). Perjalanan intelektualnya membawanya ke Baghdad pada usia delapan belas tahun, yang saat itu merupakan pusat peradaban dan keilmuan Kekhalifahan Abbasiyah. Di metropolis kosmopolitan ini, al-Jilani mendalami ilmu-ilmu fikih Mazhab Hanbali di bawah bimbingan para ulama terkemuka seperti Abu Sa'd al-Mukharrimi, serta mempelajari ilmu hadis dan tafsir[1498]. Fase formatif ini menegaskan

komitmennya yang tanpa kompromi terhadap kerangka hukum Islam (syariah), sebuah fondasi yang membedakan tasawufnya dari tendensi-tendensi esoteris yang mengabaikan dimensi eksoteris agama. Setelah menuntaskan pendidikan formalnya, ia menjalani periode uzlah (pengasingan diri) dan mujahadah (perjuangan spiritual) yang intens di padang pasir Irak, sebuah proses purifikasi diri yang mempersiapkannya untuk peran publik sebagai pendidik dan pembimbing spiritual. Kembali ke Baghdad, ia mewarisi madrasah gurunya, al-Mukharrimi, yang kemudian ia kembangkan menjadi pusat pendidikan dan pembinaan spiritual yang menarik ribuan murid dari berbagai penjuru dunia Islam. Di sinilah khotbah-khotbahnya yang karismatik dan penuh daya yang kemudian dikompilasi dalam karya monumental seperti al-Ghunyah li-Talibi Tariq al-Haqq dan Futuh al-Ghayb disampaikan, menandai transisinya dari seorang fakih menjadi seorang murshid (pembimbing rohani) yang transformatif.

Tauhid dalam Konteks Praktis Kehidupan Sehari-hari

Episentrum ajaran Abdul Qadir al-Jilani adalah radikalisasi dan internalisasi Tauhid, yang ia sebut sebagai Tawhid al-Af'al (Keesaan dalam Perbuatan). Baginya, Tauhid bukanlah sekadar proklamasi teologis bahwa "tiada tuhan selain Allah," melainkan sebuah kesadaran ontologis yang mendalam bahwa Allah adalah satu-satunya Aktor Sejati (al-Fa'il al-Haqiqi) di alam semesta[1499]. Konsepsi ini secara efektif menisbikan agensi kausalitas sekunder (asbab) dan mengarahkan kesadaran individu secara eksklusif kepada Sang

Penyebab Utama. Dalam diskursusnya, al-Jilani secara tegas menyerukan pembebasan diri dari "syirik tersembunyi" (al-shirk al-khafi), yakni ketergantungan hati kepada selain Allah baik itu harta, jabatan, reputasi, maupun diri sendiri (nafs). Ia mengartikulasikan bahwa setiap ketakutan, harapan, atau ketergantungan kepada makhluk adalah bentuk penyekutuan yang menggerogoti kemurnian iman[1500]. Konsekuensi logis dari pemahaman Tauhid ini adalah terwujudnya kondisi spiritual tawakkul (ketergantungan total kepada Allah) dan ridha (kerelaan menerima ketetapan-Nya). Dalam pandangannya, seorang muwahhid (orang yang bertauhid sejati) adalah ia yang melihat Tangan Tuhan bekerja di balik setiap peristiwa, baik yang tampak menyenangkan maupun menyakitkan. Dengan demikian, Tauhid bertransformasi dari sebuah doktrin abstrak menjadi sebuah lensa persepsi yang membentuk cara individu berinteraksi dengan realitas. Krisis tidak lagi dipandang sebagai malapetaka, melainkan sebagai manifestasi kehendak Ilahi yang mengandung hikmah. Keberhasilan tidak lagi melahirkan arogansi, sebab ia dipahami sebagai anugerah semata. Tauhid praktis al-Jilani adalah sebuah proyek epistemologis untuk membongkar ilusi otonomi diri dan menegakkan kesadaran teosentris dalam setiap tarikan napas kehidupan.

Pembentukan Keteguhan Karakter Melalui Disiplin Spiritual

Internalisasi tauhid praktis ini, menurut al-Jilani, bukanlah proses yang pasif, melainkan sebuah pencapaian yang memerlukan metodologi spiritual yang sistematis dan disiplin yang ketat. Ia

merumuskan sebuah kerangka pedagogis yang berpusat pada mujahadah al-nafs (perjuangan melawan ego) dan riyadhah (latihan spiritual) untuk mengkonstruksi karakter yang kokoh (istiqamah) dan berintegritas. Proses ini merupakan bentuk "jihad akbar" perang melawan hawa nafsu sebagaimana yang diisyaratkan dalam tradisi kenabian[1501]. Disiplin spiritual ini mencakup beberapa pilar utama. Pertama, kepatuhan total terhadap syariah sebagai manifestasi lahiriah dari ketundukan batin. Ibadah-ibadah formal seperti salat, puasa, dan zakat dipandang bukan sekadar ritual, melainkan sebagai sarana untuk memurnikan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan memperkuat koneksi vertikal dengan Sang Pencipta. Kedua, praktik dzikrullah (mengingat Allah) secara kontinu, yang berfungsi sebagai instrumen untuk menjaga kesadaran ilahi tetap hidup di dalam hati dan melindunginya dari distraksi duniawi. Ketiga, muraqabah (kewaspadaan diri) dan muhasabah (introspeksi), di mana seorang salik (penempuh jalan spiritual) secara konsisten mengawasi gerak-gerik hati dan pikirannya, serta mengevaluasi tindakannya setiap hari untuk memastikan keselarasan antara niat dan perbuatan[1502]. Melalui proses asketisme terkontrol dan purifikasi etis ini, karakter individu ditempa untuk melepaskan sifat-sifat tercela (madzmumah) seperti kesombongan, ketamakan, dan iri hati, lalu menggantinya dengan sifat-sifat terpuji (mahmudah) seperti kerendahan hati, zuhud, dan keikhlasan. Hasil akhir dari disiplin ini adalah lahirnya individu yang karakternya teguh laksana gunung: tidak goyah oleh badai ujian, tidak terbuai oleh angin pujian, dan berorientasi tunggal hanya kepada keridhaan Allah.

Peran dan Pengaruh Qadiriyah dalam Dunia Tasawuf

Warisan monumental al-Jilani tidak terbatas pada korpus teks dan ajaran lisannya, tetapi terinstitusionalisasi secara efektif melalui Tarekat Qadiriyah, yang diakui sebagai salah satu tarekat sufi tertua dan paling berpengaruh di dunia. Keberhasilan penyebaran Qadiriyah dapat diatribusikan pada beberapa faktor kunci. Pertama, fleksibilitas doktrinalnya yang mampu beradaptasi dengan beragam konteks budaya tanpa mengorbankan prinsip-prinsip inti. Tarekat ini tidak mensyaratkan ritual yang eksesif atau pengasingan total dari masyarakat, menjadikannya aksesibel bagi berbagai kalangan, dari penguasa hingga rakyat jelata. Kedua, fondasi ajarannya yang kokoh berpegang pada Al-Quran dan Sunnah, serta Mazhab Hanbali, memberikannya legitimasi ortodoksi yang kuat dan melindunginya dari tuduhan bid'ah atau sinkretisme[1503]. Ketiga, penekanannya pada etika sosial, pelayanan masyarakat, dan filantropi, yang menjadikan para pengikutnya sebagai agen-agen perubahan sosial yang positif. Dari pusatnya di Baghdad, Tarekat Qadiriyah menyebar secara masif ke berbagai wilayah, termasuk Afrika Utara dan Barat, Anak Benua India, Asia Tengah, hingga Kepulauan Melayu (Nusantara)[1504]. Di setiap wilayah, tarekat ini memainkan peran krusial dalam proses Islamisasi, revitalisasi spiritual, dan bahkan dalam gerakan-gerakan perlawanan terhadap kolonialisme. Hegemoni spiritual Qadiriyah terletak pada kemampuannya untuk menawarkan sebuah model keberislaman yang integralistik sebuah jalan yang menyatukan kedalaman spiritualitas tasawuf dengan kepatuhan hukum syariah,

dan mengarahkan keduanya menuju pembentukan karakter individu yang unggul dan terciptanya tatanan sosial yang berkeadilan. Dengan demikian, Abdul Qadir al-Jilani dan Tarekat Qadiriyah telah memberikan kontribusi abadi dalam membentuk lanskap spiritual dan peradaban Islam global.

Ulama Tasawuf Kontemporer

Said Nursi: Pendidikan Ruhani dan Tauhid Zaman Modern

Latar Belakang Sejarah dan Intelektual Said Nursi

Figur Badiuzzaman Said Nursi merepresentasikan sebuah respons intelektual dan spiritual yang monumental terhadap krisis epistemologis dan ontologis yang melanda dunia Islam pada awal abad ke-20. Pemikirannya, yang terkristalisasi dalam magnum opusnya, Risalah An-Nur, bukanlah sekadar apologetika reaktif, melainkan sebuah proyek dekonstruksi paradigma materialis-positivistik dan rekonstruksi wacana keimanan yang berbasis pada iman tahqiqi (iman yang terverifikasi melalui investigasi rasional dan spiritual). Nursi menawarkan sebuah metodologi pendidikan ruhani yang berpusat pada tauhid, bukan sebagai doktrin teologis yang statis, melainkan sebagai sebuah lensa hermeneutik untuk membaca realitas baik realitas alam semesta (al-kainat), realitas diri manusia (al-anfus), maupun realitas teks suci (al-Qur'an). Paradigma ini dirancang untuk menyembuhkan apa yang ia diagnosis sebagai "penyakit" zaman modern: fragmentasi pengetahuan, alienasi eksistensial, dan reduksionisme materialis yang memisahkan sains dari spiritualitas, akal dari hati, dan dunia dari Tuhan.

Kelahiran pemikiran Said Nursi tidak dapat dipisahkan dari rahim sejarah yang melahirkannya: keruntuhan Empayar Uthmaniyyah dan kelahiran Republik Turki sekuler. Periode ini ditandai oleh turbulensi geopolitik dan pergeseran paradigmatik yang radikal, di mana wacana positivisme Auguste Comte dan materialisme dialektis merasuk ke dalam sistem pendidikan dan birokrasi negara, menggeser tradisi intelektual Islam yang telah mapan selama berabad-abad. Dalam konteks inilah Nursi mengalami metamorfosis dari "Said Lama" seorang aktivis politik-intelektual yang berusaha mereformasi institusi dari luar menjadi "Said Baru," yang memfokuskan perjuangannya pada pembangunan fondasi spiritual individu dari dalam. Ia menyadari bahwa krisis yang sesungguhnya bukanlah krisis politik, melainkan krisis keimanan yang berakar pada cara pandang dunia (weltanschauung) yang keliru[1505]. Dengan menarik diri dari panggung politik praktis, Nursi menginisiasi sebuah "jihad maknawi" (perjuangan spiritual dan intelektual) melalui tulisan-tulisannya, yang bertujuan untuk membentengi akidah umat dari erosi skeptisisme dan ateisme saintifik yang agresif pada masanya.

Inti dari pedagogi ruhani Said Nursi adalah konsep tafakkur atau kontemplasi yang terstruktur. Baginya, alam semesta adalah sebuah "kitab agung ciptaan" (kitab al-kainat) yang halamannya dipenuhi dengan tanda-tanda (ayat) yang menunjuk kepada Sang Pencipta. Pendidikan ruhani, dalam kerangka Nursi, adalah proses melatih indra batin dan akal untuk mampu membaca semiotika ilahiah yang terhampar di seluruh kosmos mulai dari keteraturan galaksi hingga

kompleksitas sel biologis[1506]. Metode ini mentransformasi observasi saintifik menjadi musyahadah (penyaksian) spiritual atas nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (al-Asma' al-Husna) yang termanifestasi dalam ciptaan-Nya. Sebagaimana Al-Qur'an menegaskan pentingnya refleksi bagi ulul albab (orang-orang yang berakal), "(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi..."[1507]. Proses ini bertujuan membentuk iman tahqiqi, sebuah keyakinan yang kokoh karena tidak hanya didasarkan pada warisan (taqlid), melainkan pada pembuktian personal melalui penalaran dan pengalaman spiritual. Jati diri Muslim yang terbentuk dari pendidikan ini adalah individu yang melihat dunia bukan sebagai entitas material yang bisu dan acak, melainkan sebagai sebuah pameran seni ilahi yang penuh makna, di mana setiap fenomena adalah surat cinta dari Sang Pencipta kepada makhluk-Nya, sehingga melahirkan rasa syukur, takjub, dan tanggung jawab etis. Konsep ini selaras dengan adagium sufistik masyhur, "Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya"[1508].

Tauhid sebagai Solusi atas Krisis Modernitas

Said Nursi memandang tauhid sebagai prinsip ontologis fundamental yang menawarkan solusi holistik terhadap fragmentasi kehidupan modern. Modernitas, dengan spesialisasi ilmunya yang ekstrem, telah memecah-belah realitas menjadi kompartemen-kompartemen yang terisolasi: sains, filsafat, seni, dan agama

menjadi entitas yang saling terpisah, bahkan bertentangan. Akibatnya, manusia modern mengalami alienasi terasing dari alam, dari sesama, dari Tuhannya, dan bahkan dari dirinya sendiri. Menurut Nursi, akar dari keterasingan ini adalah syirik khafi (kemusyrikan tersembunyi), yaitu dengan memberikan eksistensi independen kepada sebab-sebab material (al-asbab) dan mengabaikan Sang Penyebab Utama (Musabbib al-Asbab). Tauhid, dalam interpretasi Nursi, berfungsi sebagai prinsip pemersatu yang mengembalikan koherensi ontologis dan teleologis pada alam semesta. Ia mengajarkan bahwa segala sesuatu, dari partikel terkecil hingga galaksi terbesar, saling terhubung dalam sebuah jaringan sebab-akibat yang harmonis karena semuanya berasal dari dan menunjuk kepada Sumber Yang Satu[1509]. Dengan demikian, tauhid bukan hanya menafikan adanya tuhan-tuhan lain, tetapi juga menafikan adanya kekuatan, pengetahuan, atau keindahan yang independen dari Tuhan. Perspektif ini mengintegrasikan kembali sains dan spiritualitas; studi tentang hukum fisika menjadi studi tentang sunnatullah, apresiasi terhadap keindahan alam menjadi pengakuan terhadap sifat al-Jamil (Yang Maha Indah) dari Tuhan, dan etika sosial didasarkan pada kesadaran bahwa semua manusia adalah ciptaan dari Tuhan Yang Esa.

Implementasi Risalah Nur dalam Konteks Kontemporer

Relevansi pemikiran Said Nursi di era kontemporer termanifestasi secara nyata melalui gerakan transnasional para pengikut Risalah An-Nur. Model diseminasi pengetahuannya yang unik, yakni melalui lingkaran-lingkaran studi (dershane), terbukti

sangat adaptif dalam menghadapi tantangan globalisasi dan era digital. Berbeda dari struktur tarekat sufi klasik yang hierarkis atau gerakan politik Islam yang terpusat, komunitas Nur bersifat desentralisasi, berfokus pada teks, dan menekankan pada dialog kolektif (muzakere). Pendekatan ini memungkinkan Ajarannya untuk melintasi batas-batas geografis, budaya, dan etnis, serta berakar di berbagai komunitas Muslim di seluruh dunia, dari Eropa hingga Asia Tenggara. Dalam konteks dialog antaragama, penekanan Nursi pada nilai-nilai universal seperti keadilan, kasih sayang, dan kebenaran yang dapat diakses melalui pembacaan "kitab alam semesta" menjadi jembatan komunikatif yang efektif dengan tradisi keagamaan dan sekuler lainnya[1510]. Di tengah arus postmodernisme yang sering kali terjebak dalam relativisme dan nihilisme, Risalah An-Nur menawarkan sebuah narasi besar (grand narrative) tentang makna dan tujuan hidup yang berakar pada tauhid, namun disampaikan dengan argumentasi rasional yang mengajak dialog, bukan indoktrinasi. Implementasinya menunjukkan bahwa pendidikan ruhani yang digagas Nursi memiliki kapasitas untuk membina individu-individu yang saleh secara spiritual, matang secara intelektual, dan proaktif dalam membangun masyarakat global yang lebih etis dan harmonis[1511].

Syekh Abdul Qadir Isa: Tasawuf dalam Konteks Keseharian

Profil dan Kontribusi Syekh Abdul Qadir Isa

Dalam konstelasi pemikiran Islam kontemporer, diskursus mengenai tasawuf seringkali terpolarisasi antara apologia yang meromantisasi masa lalu dan kritik yang menuduhnya sebagai bid'ah atau anakronisme. Di tengah dialektika ini, Syekh Abdul Qadir

Isa (1920-1991 M) dari Aleppo, Suriah, hadir sebagai figur otoritatif yang melakukan rekontekstualisasi dan revitalisasi tasawuf, bukan sebagai sebuah sistem esoteris yang terisolasi dari realitas, melainkan sebagai metodologi psiko-spiritual yang integral dan aplikatif dalam menghadapi kompleksitas kehidupan modern. Pemikirannya, yang terkristalisasi dalam magnum opusnya Haqā'iq 'an al-Tasawwuf, menawarkan sebuah paradigma di mana spiritualitas tidak dinegasikan oleh modernitas, tetapi justru menjadi fondasi etis dan ontologis untuk menavigasinya. Teks ini akan mengelaborasi pemikiran beliau secara sistematis, menyoroti kontribusinya dalam mendemistifikasi tasawuf dan mengembalikannya pada praksis keseharian sebagai jalan menuju kesempurnaan insani (al-insān al-kāmil).

Syekh Abdul Qadir Isa merupakan seorang ulama-sufi yang genealoginya terhubung dengan tradisi intelektual dan spiritual Ahlus Sunnah wal Jama'ah yang mapan. Sebagai seorang murshid dalam Tarekat Syadziliyah, beliau mewarisi sebuah tradisi yang secara historis dikenal karena kemampuannya menyintesiskan kedisiplinan syariat (al-fiqh) dengan kedalaman spiritualitas (al-tasawwuf). Kontribusi fundamental beliau terletak pada kemampuannya untuk mengartikulasikan kembali esensi tasawuf dalam bahasa yang jernih, sistematis, dan argumentatif, sebagai jawaban atas dua front tantangan: pertama, kritik dari kalangan reformis-puritan yang memandang tasawuf sebagai deviasi dari ajaran Islam murni; dan kedua, persepsi internal di kalangan sebagian umat Islam yang menganggap tasawuf sebagai praktik

elitis atau ritualisme kosong. Melalui Haqā'iq 'an al-Tasawwuf, beliau tidak hanya menyajikan sebuah apologia yang komprehensif, tetapi juga sebuah manifesto epistemologis yang menegaskan bahwa tasawuf adalah dimensi Batiniah (bātin) atau Ihsan dari agama Islam, yang memiliki landasan normatif yang kokoh dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian, kontribusinya melampaui sekadar pelestarian tradisi; ia merupakan sebuah proyek intelektual untuk meneguhkan kembali integritas ontologis tasawuf sebagai jantung spiritualitas Islam yang relevan secara universal dan trans-historis.

Pendekatan Tasawuf Praktis untuk Kehidupan Sehari-hari

Epistemologi tasawuf Syekh Abdul Qadir Isa berpusat pada sebuah premis mendasar: transformasi spiritual bukanlah sebuah eskapisme dari dunia (dunyā), melainkan sebuah proses penyucian diri (tazkiyat al-nafs) yang terjadi di tengah-tengah dinamika kehidupan. Beliau mempostulasikan zikir, mujahadah, dan akhlak sebagai tiga pilar instrumental dalam praksis ini. Zikir, dalam pandangannya, bukan sekadar repetisi verbal-mekanistik, melainkan sebuah teknologi spiritual untuk mengkalibrasi kesadaran agar senantiasa terhubung dengan Realitas Absolut (Allah), bahkan di tengah kesibukan duniawi. Ini adalah manifestasi dari imperatif Qur'ani untuk senantiasa mengingat Allah dalam segala keadaan[1512]. Selanjutnya, mujahadah atau perjuangan melawan ego (nafs al-ammārah) diartikulasikan bukan sebagai penolakan total terhadap hasrat manusiawi, melainkan sebagai

disiplin untuk mengelolanya agar selaras dengan kehendak Ilahi. Ini adalah sebuah proses alkimia internal yang mentransformasikan energi-energi dasar manusia menjadi vehikulum untuk mencapai kedekatan dengan-Nya, sebuah konsep yang dieksplorasi secara mendalam oleh para pemikir sufi klasik seperti al-Ghazali[1513]. Puncak dari proses ini adalah manifestasi akhlak yang mulia (makārim al-akhlāq), yang menjadi bukti empiris dari keberhasilan perjalanan spiritual. Bagi Syekh Isa, pengalaman mistis yang tidak berbuah pada perbaikan karakter dan etika sosial adalah sebuah ilusi; tasawuf yang otentik harus terefleksikan dalam setiap interaksi, transaksi, dan relasi seorang individu.

Relasi antara Tasawuf dan Pembangunan Karakter Sosial

Syekh Abdul Qadir Isa secara tegas menolak dikotomi antara kesalehan individual dan tanggung jawab sosial. Dalam kerangka pemikirannya, transformasi psiko-spiritual individu merupakan prasyarat mutlak bagi reformasi kolektif. Beliau berargumen bahwa patologi sosial seperti korupsi, konflik, dan ketidakadilan berakar pada penyakit-penyakit hati (amrād al-qulūb) seperti keserakahan (tama'), egoisme (anāniyyah), dan kebencian (hiqd). Tasawuf, dengan metodologinya yang berfokus pada pemurnian hati, berfungsi sebagai terapi spiritual yang secara langsung mengatasi akar permasalahan ini. Individu yang telah melatih dirinya untuk melepaskan belenggu ego akan secara natural mengembangkan atribut-atribut pro-sosial seperti empati (rahmah), altruisme (īthār), dan keadilan ('adl). Dengan demikian, seorang sufi sejati bukanlah

pribadi yang antisosial, melainkan agen transformasi sosial yang paling efektif. Mereka membangun "modal sosial spiritual" dengan menjadi teladan hidup dari karakter profetik, yang misinya dirangkum dalam sebuah hadis fundamental: penyempurnaan akhlak mulia[1514]. Konsekuensinya, tasawuf dalam perspektif Syekh Isa menjadi sebuah kekuatan sosiologis yang vital, yang mentransformasikan masyarakat dari bawah ke atas (bottom-up) dengan menciptakan individu-individu yang memiliki integritas moral dan kesadaran etis yang mendalam, sebuah pendekatan yang menawarkan alternatif substansial terhadap model pembangunan karakter sekuler yang seringkali dangkal[1515].

Peran Dakwah dan Pendidikan dalam Tradisi Tasawufnya

Untuk memastikan keberlangsungan dan difusi gagasannya, Syekh Abdul Qadir Isa menempatkan dakwah dan pendidikan (tarbiyah) sebagai poros utama dalam gerakannya. Namun, model dakwah yang beliau tawarkan bukanlah dakwah dogmatis atau konfrontatif, melainkan dakwah melalui keteladanan (da'wah bi al-hāl) dan pengajaran yang dialogis dan penuh hikmah. Beliau memahami bahwa kebenaran spiritual tidak dapat dipaksakan, tetapi harus dialami dan diinternalisasi. Oleh karena itu, majelis-majelis pendidikannya dirancang sebagai laboratorium spiritual, di mana para murid tidak hanya menerima pengetahuan doktrinal ('ilm), tetapi juga dibimbing untuk mempraktikkannya ('amal) hingga mencapai pengalaman eksistensial (hāl) dan pencerahan spiritual (ma'rifah). Metode pendidikannya bersifat holistik, mengintegrasikan aspek kognitif, afektif, dan psikomotorik. Beliau

secara cermat memadukan studi teks-teks sufi klasik dengan praktik zikir berjamaah, refleksi diri (muhasabah), dan layanan sosial (khidmah), menciptakan sebuah ekosistem pendidikan yang seimbang. Pendekatan ini memastikan bahwa tasawuf tidak menjadi fosil intelektual atau ritual tanpa jiwa, melainkan tetap menjadi tradisi yang hidup, dinamis, dan transformatif, yang mampu menjawab kebutuhan spiritual manusia modern dengan cara yang otentik dan relevan[1516].

Hamza Yusuf: Menghidupkan Jiwa dalam Masyarakat Modern

Biografi dan Latar Belakang Hamza Yusuf

Diskursus mengenai Islam di Barat pada era pasca-modern seringkali terpolarisasi antara apologetika reaktif dan fundamentalisme tekstualis yang kaku. Di tengah spektrum yang kompleks ini, muncul figur Hamza Yusuf sebagai seorang pemikir dan murabbi (pendidik spiritual) yang menawarkan sebuah sintesis intelektual dan spiritual yang unik. Beliau tidak sekadar mentransmisikan ajaran Islam klasik, melainkan melakukan sebuah proyek hermeneutika yang bertujuan merevitalisasi jiwa (nafs) individu Muslim yang hidup dalam matriks peradaban modern yang didominasi oleh sekularisme, materialisme, dan krisis epistemologis[1517]. Melalui institusi yang didirikannya, karya tulis, dan ceramahnya, Hamza Yusuf mengartikulasikan sebuah visi Islam yang berakar kuat pada tradisi (turāth) namun secara sadar berdialog dengan tantangan kontemporer. Proyek intelektualnya dapat dipahami sebagai upaya diagnostik terhadap patologi spiritual masyarakat modern dan sekaligus sebagai tawaran terapeutik yang bersumber dari khazanah tasawuf dan etika Islam.

Perjalanan hidup Hamza Yusuf, yang terlahir dengan nama Mark Hanson di Walla Walla, Washington, merepresentasikan sebuah odisei intelektual dan spiritual yang khas. Transformasinya dari seorang pemuda Amerika yang tumbuh dalam iklim budaya tandingan (counter-culture) tahun 1970-an menjadi seorang Muslim adalah titik tolak dari pencarian otentisitas spiritual yang membawanya melintasi dunia Islam[1518]. Keputusannya untuk menimba ilmu secara tradisional duduk di hadapan para ulama di Uni Emirat Arab, Arab Saudi, Mauritania, dan Suriah merupakan sebuah pilihan metodologis yang krusial. Pendekatan ini memberinya akses langsung terhadap transmisi pengetahuan Islam melalui sanad (isnād), sebuah rantai periwayatan intelektual dan spiritual yang menjamin otentisitas dan kesinambungan ilmu dari generasi ke generasi[1519]. Penguasaannya terhadap perangkat ilmu-ilmu Islam klasik, seperti tata bahasa Arab, retorika (balāghah), logika (manṭiq), fikih, dan teologi, dikombinasikan dengan latar belakang Baratnya, memberinya kemampuan bifokal yang langka: kemampuan untuk menerjemahkan dan mengkontekstualisasikan kedalaman tradisi Islam bagi audiens yang perspektif dunianya dibentuk oleh Pencerahan dan modernitas. Pendirian Zaytuna College, institusi pendidikan tinggi Islam liberal arts pertama yang terakreditasi di Amerika Serikat, menjadi puncak dari upayanya untuk melembagakan metodologi transmisi ilmu ini dalam sebuah kerangka institusional Barat[1520].

Upaya Merevitalisasi Tasawuf dan Tradisi Spiritual di Barat

Upaya revitalisasi yang diusung oleh Hamza Yusuf berpusat pada pemulihan keseimbangan integral antara tiga dimensi fundamental Islam: Islām (praktik lahiriah/syariah), Īmān (keyakinan teologis/akidah), dan Iḥsān (kesempurnaan spiritual/tasawuf), sebagaimana terartikulasi dalam Hadis Jibril yang monumental[1521]. Beliau secara cermat mendiagnosis bahwa salah satu krisis utama pemikiran Islam modern adalah reduksi agama menjadi formalisme legalistik yang kering (fokus pada syariah tanpa haqīqah) atau, sebaliknya, pelarian menuju spiritualisme esoteris yang terlepas dari norma-norma syariah (anti-nomianisme). Bagi Yusuf, tasawuf bukanlah sebuah sekte atau tambahan opsional, melainkan merupakan inti dari Iḥsān: sebuah disiplin ilmu untuk pemurnian jiwa (tazkiyat al-nafs) yang bertujuan untuk mencapai kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam setiap tindakan[1522]. Dengan menerjemahkan dan mengajarkan karya-karya klasik seperti Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn karya Imam al-Ghazali dan Matn al-ʿAshmāwiyyah, beliau berusaha mengembalikan tasawuf ke posisi sentralnya sebagai ilmu etika dan psikologi transformatif dalam kerangka ortodoksi Sunni. Revitalisasi ini tidak bersifat arkaik, melainkan sebuah rekontekstualisasi yang menjadikan tasawuf relevan sebagai sarana untuk menavigasi kecemasan eksistensial, narsisisme, dan alienasi yang menjadi ciri khas kehidupan modern[1523].

Pendidikan Karakter dan Spiritualitas sebagai Respon Krisis Budaya

Hamza Yusuf memandang krisis yang melanda masyarakat modern bukan hanya bersifat politis atau ekonomis, tetapi secara

fundamental bersifat epistemologis dan ontologis. Dominasi paradigma positivistik-materialistik telah mengikis fondasi pengetahuan yang mengakui realitas non-materi dan tujuan teleologis dari eksistensi manusia. Konsekuensinya adalah lahirnya budaya yang diwarnai oleh nihilisme, konsumerisme hedonistik, dan fragmentasi identitas. Menanggapi hal ini, proyek pendidikan Hamza Yusuf melalui Zaytuna College merupakan sebuah intervensi pedagogis yang radikal[1524]. Kurikulum Zaytuna yang mengintegrasikan tradisi liberal arts Barat (Trivium dan Quadrivium) dengan ilmu-ilmu Islam klasik (al-ʿulūm al-naqliyyah wa al-ʿaqliyyah) bertujuan untuk membentuk apa yang disebut dalam tradisi Islam sebagai adab. Adab di sini bukan sekadar etiket, melainkan sebuah kondisi internal yang lahir dari pengetahuan yang benar, yang memungkinkan seseorang untuk menempatkan segala sesuatu pada tempatnya yang semestinya, baik dalam tatanan ontologis maupun sosial[1525]. Dengan demikian, pendidikan karakter tidak dipandang sebagai mata pelajaran tambahan, melainkan sebagai hasil inheren dari sebuah proses pendidikan holistik yang mendisiplinkan akal, menyucikan hati, dan memperindah perilaku. Spiritualitas, dalam konteks ini, menjadi daya penggerak yang mengarahkan seluruh proses akuisisi pengetahuan menuju pengenalan akan Tuhan dan realisasi potensi tertinggi kemanusiaan (insān kāmil).

Dialog Antaragama dan Peran Tasawuf dalam Pluralisme

Dalam lanskap global yang semakin terhubung namun seringkali diwarnai oleh konflik identitas, Hamza Yusuf memposisikan tasawuf

sebagai jembatan hermeneutik untuk dialog antaragama dan peradaban. Pendekatannya berakar pada pengakuan terhadap realitas pluralisme agama sebagai bagian dari ketetapan Ilahi, seraya tetap memegang teguh partikularitas teologis Islam. Mengacu pada spirit Al-Qur'an untuk mengajak Ahli Kitab kepada "kalimat yang sama" (kalimatin sawāʾ), yaitu pengesaan Tuhan[1526], Yusuf menggunakan lensa tasawuf untuk mengidentifikasi titik-titik temu spiritual dan etis di antara tradisi-tradisi agama besar. Tasawuf, dengan penekanannya pada dimensi esoteris (bāṭin) dan pengalaman spiritual universal seperti cinta Ilahi (maḥabbah), penyucian diri, dan kerinduan akan Yang Absolut menyediakan bahasa bersama yang dapat melampaui perbedaan doktrinal dan ritual formal[1527]. Beliau seringkali merujuk pada gagasan religio perennis atau filsafat perenial, yang dipopulerkan oleh pemikir seperti Seyyed Hossein Nasr, yang menyatakan adanya kebenaran universal dan primordial yang menjadi inti dari setiap tradisi agama otentik[1528]. Dengan demikian, peran tasawuf dalam masyarakat pluralistik, menurut visi Yusuf, bukanlah untuk menciptakan sinkretisme teologis, melainkan untuk memupuk saling pengertian, respek, dan kolaborasi dalam ranah etika publik berdasarkan nilai-nilai luhur yang diakui bersama oleh umat manusia.

Seyyed Hossein Nasr: Islam Spiritual dan Krisis Peradaban

Pemikiran Seyyed Hossein Nasr tentang Spiritualitas Islam

Dalam konstelasi pemikiran Islam kontemporer, Seyyed Hossein Nasr merepresentasikan sebuah arus intelektual yang fundamental dan bersifat kontra-hegemoni terhadap paradigma modernitas. Sebagai seorang filsuf perennialis dan eksponen utama Mazhab

Tradisionalis, Nasr tidak sekadar menawarkan kritik parsial, melainkan sebuah dekonstruksi epistemologis terhadap fondasi peradaban modern yang dianggapnya telah tercerabut dari akar spiritualnya. Pemikirannya secara sistematis mendiagnosis krisis multidimensional ekologis, moral, dan eksistensial sebagai manifestasi dari hilangnya scientia sacra (ilmu suci) dan dominasi paradigma antroposentris. Melalui korpus karyanya yang monumental, Nasr mengartikulasikan sebuah proyek restorasi peradaban yang berpusat pada revitalisasi kosmologi dan spiritualitas Islam sebagai satu-satunya alternatif otentik untuk mengatasi alienasi manusia modern dari Tuhan, alam, dan dirinya sendiri.

Inti dari proyek intelektual Seyyed Hossein Nasr bersemayam pada konsepsinya mengenai spiritualitas Islam yang tidak tereduksi pada asketisme individualistis, melainkan terpancar sebagai sebuah prinsip ontologis yang integral. Bagi Nasr, spiritualitas Islam adalah realisasi doktrin fundamental Tawhid (Keesaan Ilahi) dalam segenap hierarki wujud, dari level metafisik hingga manifestasi fisiknya[1529]. Spiritualitas ini bertumpu pada sebuah epistemologi sakral, atau scientia sacra, yang memandang bahwa ilmu sejati adalah ilmu yang bersumber dari dan mengarah kepada Yang Suci. Epistemologi ini secara diametral berlawanan dengan epistemologi positivistik-empiris modern yang hanya mengakui realitas yang terukur secara kuantitatif, sehingga secara inheren menafikan eksistensi dimensi-dimensi realitas yang lebih tinggi. Dalam kerangka kosmologi Islam yang diuraikan Nasr, alam semesta bukanlah entitas yang mati dan

otonom, melainkan sebuah teofani agung penampakan (tajalli) Sifat-sifat Ilahi. Setiap fenomena alam, setiap partikel, adalah sebuah ayah (tanda) yang menunjuk kepada Realitas Absolut. Dengan demikian, spiritualitas dalam pandangan Nasr adalah sebuah kesadaran permanen akan kehadiran Tuhan dalam setiap jengkal ciptaan, sebuah proses kontemplasi yang mengubah cara pandang manusia dari sekadar objek menjadi subjek yang berpartisipasi dalam simfoni kosmik. Spiritualitas ini terartikulasi melalui berbagai jalan dalam tradisi Islam, mulai dari dimensi syari'ah (hukum ilahi) yang menyucikan tindakan, tariqah (jalan sufistik) yang memurnikan batin, hingga haqiqah (kebenaran esoteris) yang merupakan tujuan akhir dari pengenalan (ma'rifah) akan Tuhan[1530].

Kritik terhadap Modernitas dan Krisis Nilai Peradaban

Kritik Nasr terhadap modernitas bersifat radikal dan fundamental, menyasar langsung pada akar filosofisnya yang bermula sejak Renaisans di Barat. Ia mengidentifikasi pergeseran paradigma dari teosentrisme (Tuhan sebagai pusat) menjadi antroposentrisme (manusia sebagai pusat) sebagai "pemberontakan Promethean" manusia modern yang mendeklarasikan otonomi absolut dari tatanan Ilahi[1531]. Humanisme sekuler ini, yang menobatkan akal rasionalistis sebagai satu-satunya arbiter kebenaran, secara tak terelakkan memicu proses desakralisasi realitas. Alam tidak lagi dipandang sebagai kitab suci yang terbuka untuk dibaca tanda-tandanya, melainkan

sebagai gudang sumber daya mentah yang siap dieksploitasi tanpa batas demi hasrat manusia yang tak terbatas.

Konsekuensi dari desakralisasi ini melahirkan krisis peradaban yang berlapis. Pertama, krisis ekologis, yang merupakan akibat langsung dari pandangan dunia mekanistik-dualistik Cartesian yang memisahkan secara tajam antara subjek (manusia) dan objek (alam). Kedua, krisis epistemologis, di mana ilmu pengetahuan direduksi menjadi teknologi dan kekuasaan (scientia potentia est), kehilangan dimensi kebijaksanaan (sapientia) dan tujuan teleologisnya. Ketiga, krisis moral dan spiritual, di mana manusia mengalami alienasi, kehilangan makna hidup, dan terperangkap dalam nihilisme karena terputusnya hubungan vertikal dengan sumber transenden. Bagi Nasr, fenomena seperti relativisme etis, konsumerisme materialistis, dan kecemasan eksistensial adalah gejala-gejala patologis dari sebuah peradaban yang telah kehilangan kompas spiritualnya[1532].

Konsep Ekologi Spiritual dan Hubungan Manusia dengan Alam

Sebagai respons terhadap krisis lingkungan yang diakibatkannya, Nasr menawarkan konsep "ekologi spiritual" sebagai antitesis dari environmentalisme sekuler yang kerap kali bersifat superfisial. Jika environmentalisme modern hanya berfokus pada solusi teknokratis atau etika utilitarian, ekologi spiritual Nasr mengakar pada restorasi pandangan sakral terhadap alam. Konsep ini menegaskan bahwa krisis lingkungan pada hakikatnya adalah krisis spiritual; ia adalah cerminan eksternal dari kekacauan internal dalam jiwa manusia.

Oleh karena itu, solusi sejatinya bukan terletak pada rekayasa teknologi, melainkan pada transformasi kesadaran manusia untuk kembali melihat alam sebagai manifestasi ayat-ayat Ilahi[1533].

Dalam Al-Qur'an, fenomena alam berulang kali disebut sebagai ayatullah (tanda-tanda kekuasaan Allah), yang mengajak manusia untuk bertafakur[1534]. Posisi manusia di bumi didefinisikan sebagai khalifah fil-ardh (wakil Tuhan di muka bumi), sebuah mandat yang mengandung amanah suci untuk memelihara dan menjaga keseimbangan kosmos, bukan untuk merusaknya. Amanah ini menuntut manusia untuk mengembangkan kebajikan-kebajikan seperti rasa syukur (syukr), kerendahan hati (tawadu'), dan rasa tanggung jawab di hadapan Sang Pencipta. Kesadaran ekologis dalam Islam, menurut Nasr, bukanlah sebuah tambahan, melainkan bagian intrinsik dari keimanan itu sendiri, sebagaimana terefleksikan dalam banyak Hadis Nabi yang menganjurkan untuk tidak berbuat kerusakan di muka bumi dan menyayangi semua makhluk[1535].

Relevansi Ajaran Nasr dalam Pembentukan Jati Diri Islami

Di tengah arus globalisasi dan hegemoni budaya modern, pemikiran Seyyed Hossein Nasr menawarkan fondasi yang kokoh untuk pembentukan jati diri Islami yang otentik, integral, dan relevan. Ajarannya menyediakan sebuah kerangka intelektual dan spiritual bagi Muslim kontemporer untuk tidak terjebak dalam dua pilihan ekstrem: westernisasi yang membabi buta atau fundamentalisme reaktif yang menolak ilmu pengetahuan secara

keseluruhan. Nasr justru mengadvokasi sebuah sintesis yang canggih, yakni mengintegrasikan kembali ilmu-ilmu modern ke dalam hierarki pengetahuan yang berpusat pada scientia sacra, sehingga sains dan teknologi dapat difungsikan sesuai dengan tujuan spiritual manusia tanpa menjadi berhala baru.

Relevansinya terletak pada kemampuannya untuk memberikan jawaban holistik terhadap tantangan zaman. Nasr menunjukkan bahwa menjadi seorang Muslim sejati di era modern berarti memiliki kesadaran spiritual yang mendalam, tanggung jawab ekologis yang nyata, serta kemampuan intelektual untuk mengkritik dan menyaring paradigma dominan dari perspektif tradisi Islam yang kaya. Dengan menghidupkan kembali tradisi intelektual Islam yang mencakup filsafat, sains, dan tasawuf dalam satu kesatuan harmonis ajaran Nasr berkontribusi dalam membentuk individu Muslim yang tidak hanya saleh secara ritual, tetapi juga matang secara intelektual, seimbang secara psikologis, dan bertanggung jawab secara kosmis. Jati diri yang terbentuk adalah jati diri yang berakar kuat pada tradisi, namun mampu berdialog secara kritis dengan dunia modern, menawarkan kebijaksanaan abadi (sophia perennis) sebagai obat bagi penyakit-penyakit peradaban saat ini[1536].

Jalaluddin Rakhmat: Hubungan Tasawuf dan Psikologi Sosial

Biografi dan Pemikiran Jalaluddin Rakhmat

Wacana keilmuan Islam kontemporer dihadapkan pada sebuah imperatif untuk menjembatani dikotomi artifisial antara dimensi spiritual-transendental dan realitas psiko-sosial manusia. Dalam

konstelasi pemikiran Islam di Indonesia, Jalaluddin Rakhmat tampil sebagai salah satu intelektual prolifik yang secara gigih mengartikulasikan sintesis epistemologis antara tradisi tasawuf yang esoteris dengan kerangka analisis psikologi sosial yang empiris. Kontribusinya bukan sekadar upaya eklektik untuk menyandingkan dua disiplin, melainkan sebuah proyek intelektual mendalam yang bertujuan merekonstruksi pemahaman holistik atas nafs (jiwa) manusia dalam interaksinya dengan realitas ilahiah dan sosial. Pemikiran Rakhmat, oleh karenanya, menjadi sebuah telaah kritis terhadap keterbatasan psikologi Barat yang cenderung sekuler-reduksionis sekaligus merupakan otokritik terhadap praktik tasawuf yang terkadang teralienasi dari problematika sosial kemasyarakatan.

Jalaluddin Rakhmat (1949-2021), yang akrab disapa Kang Jalal, merupakan seorang cendekiawan Muslim dengan latar belakang akademis yang unik, yakni ilmu komunikasi. Basis keilmuan ini secara fundamental membentuk corak pemikirannya yang menekankan pada aspek interaksi, persuasi, dan pembentukan makna dalam realitas sosial. Namun, kegelisahan intelektualnya membawanya melampaui batas-batas disiplin ilmu komunikasi menuju penjelajahan mendalam di bidang psikologi, filsafat, dan khususnya, tasawuf. Bagi Rakhmat, psikologi modern, terutama psikologi sosial, menawarkan perangkat analitis yang canggih untuk membedah mekanisme perilaku manusia dalam konteks kolektif bagaimana sikap dibentuk, prasangka berakar, dan konformitas terjadi. Akan tetapi, ia mengidentifikasi adanya "kekosongan

spiritual" (spiritual void) dalam paradigma tersebut, yang gagal menjelaskan motivasi terdalam dan tujuan eksistensial (telos) manusia yang melampaui kepuasan material atau pengakuan sosial semata[1537]. Di sinilah tasawuf, sebagai disiplin spiritual Islam yang berfokus pada penyucian jiwa (tazkiyatun nafs), dihadirkan sebagai kerangka teleologis yang memberikan arah dan makna pada dinamika psikologis manusia. Pemikiran Rakhmat dengan demikian berpusat pada sebuah tesis fundamental: perilaku lahiriah yang menjadi objek kajian psikologi sosial adalah manifestasi dari kondisi batiniah (ahwal) yang merupakan domain utama tasawuf.

Integrasi Tasawuf dan Psikologi Sosial dalam Pembentukan Karakter

Sintesis yang ditawarkan Jalaluddin Rakhmat menemukan manifestasi paling konkretnya dalam konsepsi tentang pembentukan karakter (character building). Ia melampaui pendekatan moralistik-behavioristik yang umum dalam pendidikan karakter, yang sering kali hanya berfokus pada pembiasaan perilaku tanpa menyentuh transformasi kesadaran. Menurutnya, karakter otentik tidak lahir dari pengkondisian eksternal semata, tetapi dari proses penyucian diri yang disadari secara internal, sebuah proses yang dalam terminologi tasawuf disebut mujahadah dan riyadhah. Dalam kerangka integratif ini, konsep-konsep tasawuf seperti muraqabah (kesadaran akan pengawasan Tuhan) tidak lagi dipandang sebagai ritus mistis yang terisolasi, melainkan diartikulasikan sebagai bentuk cognitive self-regulation atau meta-awareness tingkat tinggi. Muraqabah berfungsi sebagai mekanisme

internal yang memonitor dan mengevaluasi pikiran, emosi, dan niat sebelum termanifestasi menjadi perilaku sosial[1538].

Di sisi lain, teori-teori psikologi sosial menyediakan penjelasan ilmiah mengenai bagaimana kondisi batiniah ini berinteraksi dengan lingkungan. Misalnya, konsep kibr (kesombongan) dalam tasawuf, yang dianggap sebagai penghalang utama (hijab) menuju pengenalan Tuhan, dapat dianalisis secara psikologis menggunakan teori atribusi dan kognisi sosial. Kesombongan sering kali muncul dari atribusi internal yang berlebihan atas kesuksesan dan atribusi eksternal atas kegagalan, sebuah bias kognitif yang disebut self-serving bias[1539]. Dengan demikian, intervensi untuk membentuk karakter rendah hati (tawadhu') tidak cukup dengan nasihat spiritual, tetapi juga memerlukan dekonstruksi kognitif terhadap pola-pola atribusi yang keliru. Pendekatan Rakhmat ini secara implisit mengafirmasi bahwa kesalehan individual (individual piety) tidak dapat dipisahkan dari kesehatan psikologis dan kecerdasan sosial. Karakter mulia (akhlakul karimah), pada hakikatnya, adalah titik temu antara jiwa yang telah tersucikan (an-nafs al-muthmainnah) dan kemampuannya untuk berinteraksi secara konstruktif dan empatik dalam struktur sosial yang kompleks. Hal ini selaras dengan esensi ajaran Islam yang menegaskan bahwa kesempurnaan iman tercermin dalam pemurnian jiwa dan kebaikan perilaku.

Aplikasi Pendekatan Multidisipliner dalam Konteks Indonesia

Relevansi pemikiran Jalaluddin Rakhmat menjadi sangat signifikan ketika ditempatkan dalam konteks sosio-kultural

Indonesia. Sebagai sebuah bangsa yang tengah menghadapi tantangan modernitas, globalisasi, dan krisis identitas, Indonesia memerlukan sebuah paradigma pendidikan dan dakwah yang tidak hanya doktriner, tetapi juga transformatif dan kontekstual. Pendekatan multidisipliner Rakhmat menawarkan alternatif tersebut. Dalam bidang pendidikan karakter, gagasannya dapat diterjemahkan menjadi kurikulum yang mengintegrasikan latihan-latihan spiritual (seperti zikir sebagai teknik mindfulness) dengan program pengembangan kecerdasan emosional dan sosial (seperti pelatihan empati dan resolusi konflik). Program semacam ini akan lebih efektif karena ia bekerja pada dua level sekaligus: internal-spiritual dan eksternal-sosial.

Dalam arena dakwah, pemikiran Rakhmat mendorong para juru dakwah untuk bertransformasi dari sekadar penyampai informasi keagamaan menjadi "konselor spiritual" yang memahami dinamika psikologis audiensnya. Dakwah yang efektif bukanlah yang paling bombastis, melainkan yang paling mampu menyentuh dan merespons kegelisahan psikologis umat, seperti kecemasan (anxiety), depresi akibat tekanan sosial, atau krisis makna di tengah budaya konsumerisme. Dengan membekali diri menggunakan perangkat psikologi sosial, seorang dai dapat lebih peka terhadap fenomena seperti pengaruh kelompok (groupthink) dalam radikalisasi atau disonansi kognitif yang dialami masyarakat urban dalam menyeimbangkan tuntutan karier dan nilai-nilai spiritual[1540]. Dengan demikian, pesan-pesan tasawuf yang luhur dapat "mendarat" dan menjadi solusi nyata bagi problematika kehidupan

kontemporer masyarakat Indonesia, bukan lagi sekadar menjadi ajaran elitis yang terasing di menara gading.

Tantangan dan Prospek Pengembangan Psikologi Islam Kontemporer

Proyek intelektual yang dirintis Jalaluddin Rakhmat, sebagai bagian dari gerakan besar pengembangan Psikologi Islam, bukannya tanpa tantangan. Tantangan pertama bersifat epistemologis, yakni adanya resistensi dari dua kubu ekstrem. Di satu sisi, kalangan psikolog positivistik yang memandang sinis setiap upaya memasukkan elemen spiritualitas ke dalam ranah ilmiah, menganggapnya sebagai "kontaminasi" metafisik yang merusak objektivitas. Di sisi lain, sebagian kalangan agamawan tradisionalis yang mencurigai psikologi sebagai produk Barat yang sekuler dan berpotensi mendangkalkan ajaran agama (ghazwul fikri). Tantangan kedua adalah metodologis: bagaimana mengembangkan metode riset yang valid dan reliabel untuk mengukur konstruk-konstruk spiritual seperti ikhlas (ketulusan) atau tawakkul (kepasrahan) tanpa mereduksinya menjadi sekadar variabel psikologis yang terukur[1541].

Meskipun demikian, prospek pengembangannya sangatlah cerah. Meningkatnya kesadaran global akan pentingnya dimensi spiritualitas dalam kesehatan mental holistik (holistic mental health) membuka ruang yang luas bagi kontribusi Psikologi Islam. Kegagalan paradigma materialistik dalam memberikan jawaban utuh atas krisis eksistensial manusia modern mendorong banyak pihak untuk melirik kembali kearifan tradisi-tradisi spiritual,

termasuk tasawuf. Pemikiran Jalaluddin Rakhmat telah meletakkan fondasi penting bagi lahirnya sebuah "Psikologi Islam Nusantara" sebuah pendekatan psikologis yang berakar kuat pada tradisi intelektual dan spiritual Islam, namun secara kreatif dan kritis berdialog dengan temuan-temuan ilmu pengetahuan modern serta peka terhadap konteks sosio-kultural keindonesiaan[1542]. Masa depan disiplin ini terletak pada kemampuannya untuk terus melahirkan para pemikir dan praktisi yang, sebagaimana dicontohkan oleh Rakhmat, memiliki kedalaman spiritualitas tasawuf dan pada saat yang sama menguasai ketajaman analisis ilmu-ilmu kemanusiaan kontemporer.

Syekh Dr. Yedi Supriadi

Biografi Keilmuan dan Latar Belakang Pendidikan

Syekh Dr. Yedi Supriadi adalah sosok intelektual yang memiliki perjalanan keilmuan yang seimbang antara pendidikan formal dan pengalaman spiritual mendalam. Beliau meraih gelar Sarjana Pendidikan Islam (S.Pd.I) dari STAI PUI Majalengka pada tahun 2014, kemudian melanjutkan studi ke jenjang Magister Pendidikan (M.Pd) di IAIN Syekh Nurjati Cirebon yang diraih pada tahun 2017[1543]. Namun, keilmuan beliau tidak hanya berhenti pada ranah akademik formal. Sejak remaja, beliau telah mengawali perjalanan spiritualnya sebagai *kassaf* ketika masih di SMA, dan menggeluti praktik suluk dalam Tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah selama lebih dari satu dekade, dari 1995 hingga 2010. Dari akar tradisi ini, beliau mengembangkan metode dzikir terpadu yang bersumber dari

pemikiran ulama tasawuf Nusantara seperti Abah Anom Suryalaya, K.H. Ahmad Mufasir, dan Mama Sholihin[1544].

Pembentukan pemikiran beliau sangat dipengaruhi oleh para guru spiritual yang menggabungkan pendekatan sufistik dan psikoterapi Islam, menghasilkan metode pendidikan rohani yang autentik dan kontekstual dalam masyarakat Jawa Barat. Pengalaman ini menjadikan pendekatannya tidak hanya sebagai kajian teoritik, tetapi juga praktik nyata yang menyentuh dimensi batin dan intelektual manusia secara simultan[1545].

Selain aktif mengajar di berbagai lembaga pendidikan seperti MA Mamba'ul Huda dan MTS Syafi'iyah Cisambeng sejak 1995, beliau juga mendirikan Yayasan Syekh Gozzali Al-Wahhab dan Pesantren Rijalullah Buniwangi sejak tahun 2000. Peran beliau sebagai pembimbing Majelis Dzikir Rijalullah sejak 2001, serta sebagai dosen dan konselor di berbagai perguruan tinggi, termasuk STAI PUI Majalengka dan IAIN Syekh Nurjati Cirebon sejak 2024, menunjukkan komitmen panjangnya dalam mengembangkan pendidikan Islam yang transformatif[1546]

Visi dan Paradigma Pendidikan Islam yang Humanistik

Dalam konstruksi pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi, ontologi manusia dipahami sebagai entitas yang membawa potensi laten untuk kembali pada kesucian primordialnya (*fitrah*) melalui dialektika spiritual yang intens. Beliau mempostulatkan bahwa krisis eksistensial yang melanda masyarakat kontemporer yang diistilahkan sebagai "luka jiwa" merupakan konsekuensi logis dari

alienasi manusia terhadap sumber ketuhanan akibat dominasi paradigma materialistik. Dalam magnum opus-nya, *Psikologi Transpersonal Islami*, Syekh Yedi menegaskan bahwa penyembuhan luka tersebut hanya dapat dicapai melalui **tazkiyatun nafs** (penyucian jiwa) dan pencapaian **ma'rifatullah** (pengetahuan intuitif akan Allah) sebagai puncak kesadaran manusia [1547]. Pendidikan, dalam visi ini, bertransformasi dari sekadar mekanisme pedagogis konvensional menjadi sebuah medium eskatologis yang mengarahkan individu menuju kesadaran tauhidi yang integratif.

Paradigma pendidikan yang diusung oleh beliau menolak reduksionisme pendidikan sebagai sekadar transfer pengetahuan (*transfer of knowledge*). Sebaliknya, pendidikan adalah sebuah proses pembebasan spiritual (*spiritual liberation*) yang memutus belenggu keterpisahan manusia dari dimensi sakral. Pandangan ini menemukan legitimasi teologisnya dalam prinsip transformasi internal yang ditekankan dalam wahyu Ilahi, di mana perubahan realitas objektif dan sosial diposisikan sebagai derivasi dari perubahan subjektivitas atau keadaan jiwa individu [1548]. Dengan demikian, pendidikan karakter dalam perspektif ini menempatkan transformasi batin sebagai prasyarat mutlak bagi terciptanya kemajuan peradaban yang beradab dan berkeadilan.

Secara kritis, Syekh Dr. Yedi Supriadi mengevaluasi keterbatasan psikologi Barat dalam mendiagnosis dan mengobati krisis eksistensial umat Islam modern. Menurut beliau, psikologi sekuler seringkali gagal menjangkau lapisan terdalam kemanusiaan karena mengabaikan dimensi transenden dan ruhani. Oleh karena itu,

beliau mengusulkan integrasi nilai-nilai Islam ke dalam kerangka psikologi transpersonal sebagai sebuah sintesis baru yang lebih komprehensif [1549]. Pendekatan ini tidak hanya menawarkan solusi klinis bagi "luka jiwa", tetapi juga membangun paradigma pendidikan yang humanistik-ilahiah; sebuah sistem yang memanusiakan manusia dengan cara menghubungkan kembali hamba dengan Sang Pencipta dalam setiap aspek kehidupan akademik dan praktis [1550].

Integrasi Ilmu, Akhlak, dan Spiritualitas dalam Pemikirannya

Dalam konstelasi pemikiran Syekh Yedi Supriadi, dualisme antara sains dan spiritualitas ditiadakan melalui sebuah epistemologi integratif yang menempatkan tasawuf sebagai ruh bagi ilmu pengetahuan. Beliau mempostulatkan bahwa krisis kemanusiaan modern berakar pada fragmentasi pengetahuan yang mengabaikan dimensi transenden, sehingga menghasilkan kecerdasan kognitif yang kering akan makna [1551]. Melalui karya *Akhlak Tasawuf*, beliau menegaskan bahwa kesadaran sufistik berfungsi sebagai instrumen untuk "melembutkan" logika ilmiah yang cenderung mekanistik dan positivistik. Logika yang dilembutkan oleh spiritualitas ini memungkinkan subjek didik tidak hanya menguasai data empiris, tetapi juga mampu menangkap realitas metafisika di balik fenomena fisik, sehingga ilmu yang diperoleh bermuara pada kearifan (*wisdom*) dan pengabdian [1552].

Pendekatan ini memandang akhlak sufistik bukan sekadar kumpulan norma perilaku, melainkan sebuah kerangka

pembentukan karakter yang mencakup dimensi lahir (perilaku formal) dan batin (orientasi jiwa). Syekh Yedi Supriadi mengonseptualisasikan pendidikan sebagai proses transformasi habitus moral yang berkelanjutan, di mana nilai-nilai spiritual diinternalisasi hingga menjadi watak yang spontan [1553]. Transformasi ini meniscayakan adanya dialektika antara olah rasio dan olah rasa, di mana spiritualitas memberikan arah aksiologis bagi ilmu pengetahuan agar tidak destruktif. Sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an, kedalaman ilmu seharusnya berbanding lurus dengan tingkat ketakwaan dan sensitivitas moral individu, menciptakan harmoni antara intelektualitas dan integritas ruhani [1554].

Secara teleologis, model pendidikan holistik yang diusung beliau bertujuan untuk mencetak Insan Kamil (manusia paripurna) yang memiliki keseimbangan antara aspek kognitif, afektif, dan spiritual. Dalam perspektif ini, pendidikan formal di perguruan tinggi maupun pesantren harus mampu mensinergikan kecemerlangan akal dengan kejernihan hati, sehingga lulusannya mampu menjadi agen perubahan yang membawa misi *rahmatan lil 'alamin* [1555]. Keutuhan diri ini merupakan puncak dari aktualisasi fitrah ilahiah, di mana ilmu pengetahuan dipraktikkan dalam bingkai akhlak mulia sebagai bentuk manifestasi kehadiran Tuhan dalam kehidupan sehari-hari [1556]. Dengan demikian, pemikiran Syekh Yedi Supriadi menawarkan resolusi bagi krisis identitas manusia modern melalui reintegrasi antara sains, etika, dan spiritualitas dalam satu kesatuan sistem pendidikan yang komprehensif.

Posisi Pemikiran dalam Tradisi Pendidikan Islam Nusantara

Sebagai seorang yang tumbuh dan berkembang dalam tradisi pesantren, Syekh Yedi Supriadi mengakar kuat dalam warisan keilmuan tradisional Nusantara. Pesantren Rijalullah yang beliau dirikan merupakan wujud nyata integrasi ilmu pengetahuan, psikoterapi Islam, dan spiritualitas tasawuf dalam kerangka pendidikan pesantren modern yang tetap berpegang pada kultur local[1557]. Pendekatan sufistik yang dikembangkan oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi, khususnya melalui metode dzikir Rijalullah, tidak hanya melanjutkan tradisi tasawuf klasik, tetapi juga mengadaptasi warisan keilmuan dan praktik spiritual ulama Nusantara yang telah lama berakar dalam budaya masyarakat lokal. Metode dzikir ini dirancang agar mudah diakses dan dipahami oleh berbagai lapisan masyarakat, sehingga spiritualitas yang disampaikannya menjadi sangat relevan dengan kebutuhan dan konteks kultural masyarakat Jawa Barat. Pendekatan ini mengedepankan praktik-praktik yang bersifat inklusif dan kontekstual, yang mampu menjembatani kesenjangan antara pengalaman spiritual individu dan kehidupan sosial mereka sehari-hari.

Praktik dzikir dalam tradisi ini sejalan dengan firman Allah dalam Al-Qur'an yang memerintahkan umat untuk mengingat-Nya secara terus-menerus: *"Hai orang-orang yang beriman, berdzikirlah (ingatlah) kepada Allah dengan sebanyak-banyaknya."* (QS. Al-Ahzab: 41)[1558]. Dzikir menjadi sarana sentral dalam proses penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*) dan penguatan kesadaran tauhid,

yang merupakan tujuan utama pendidikan spiritual dalam kerangka tasawuf.

Selain itu, hadis Nabi Muhammad menguatkan pentingnya dzikir yang konsisten: *"Sesungguhnya amalan yang paling dicintai oleh Allah adalah yang terus-menerus meskipun sedikit."* (HR. Bukhari dan Muslim)[1559]. Hal ini menegaskan bahwa metode dzikir Rijalullah yang menekankan kontinuitas dan keikhlasan dalam beribadah tidak hanya bermakna ritualistik, tetapi menjadi jalan pembinaan ruhani yang holistik dan berkelanjutan.

Melalui metode ini, Syekh Yedi Supriadi berhasil mengharmonisasikan aspek keilmuan, akhlak, dan kesejahteraan mental yang sesuai dengan tradisi dan kebutuhan masyarakat, sehingga memperkuat ikatan komunitas serta memberikan respon yang relevan terhadap tantangan modernitas tanpa menghilangkan akar tradisional Nusantara[1560].

Pemikiran beliau juga sangat relevan dalam konteks pendidikan nasional sebagai alternatif model pendidikan yang harmonis antara agama, karakter, dan pengembangan mental sehat. Peran beliau sebagai dosen dan konselor di berbagai institusi pendidikan tinggi menjadi sarana efektif dalam menyebarluaskan dan mengimplementasikan model pendidikan ini[1561],[1562].

Tasawuf sebagai Basis Ontologis Pembentukan Karakter Rububiyah: Sebuah Wacana Filosofi-Islami di Era Modernitas yang Terfragmentasi

Dalam konteks epistemologi Islam yang sedang mengalami krisis eksistensial akibat hegemoni rasionalitas instrumental Barat, kajian

tentang tasawuf tidak dapat lagi dibatasi dalam lingkup spiritualitas privat atau ascesis individu belaka. Sebaliknya, tasawuf harus dikembalikan ke fungsi asalnya sebagai ilm al-batin pengetahuan yang tidak hanya transformatif, tetapi juga normatif terhadap struktur kognitif, moral, dan ontologis manusia. Dalam kerangka ini, tulisan ini menawarkan rekonstruksi epistemologis tasawuf bukan sekadar sebagai ilmu pengasahan jiwa, melainkan sebagai kerangka dasar bagi pembentukan karakter rububiyah yakni karakter yang secara eksistensial dan aksiologis merefleksikan sifat-sifat ilahiyah, khususnya ar-rahmah, al-'adl, dan al-falah, yang menjadi pilar dari rububiyyah Tuhan[1563]. Rekonstruksi ini memerlukan pendekatan dialektis antara teks suci, pengalaman mistik, dan refleksi filosofis yang mampu menembus sekat antara ma'rifah, akhlaq, dan tajalli, sehingga manusia tidak hanya menjadi hamba yang taat, melainkan khalifatullah yang benar-benar membawa asbab ar-rahmah ke dalam realitas.

Epistemologi tradisional Islam dalam bentuknya yang paling otentik mengenal hierarki pengetahuan yang tidak monolitis. Di puncak hierarki tersebut bukan ilm al-kalam atau usul al-fiqh, melainkan ma'rifatullah yang lahir melalui mukasyafah (pengungkapan batin), mushahadah (penglihatan hakiki), dan ittihad (penyatuan eksistensial dalam batas-batas yang diizinkan secara teologis)[1564]. Tasawuf, dalam perspektif epistemologis ini, bukan sekadar jalan (tariqah) menuju Tuhan, melainkan metodologi pengetahuan yang beroperasi dalam dimensi al-haqiqah, berbeda dari dimensi al-syari'ah yang bersifat eksoterik dan hukumiah.

Dalam struktur ini, pengetahuan tidak diturunkan secara semata-mata proposisional, melainkan diungkapkan melalui transformasi eksistensial. Sebagaimana ditegaskan oleh Ibn ‘Arabi, “Ilmu yang paling mulia adalah ilmu yang menyatu dengan yang diketahui”[1565]. Dalam konteks pembentukan karakter, ini berimplikasi langsung terhadap penghancuran hijab nafsani tabir egoik yang membuat manusia memandang dirinya sebagai pusat ekstistensi dan membangun ulang kesadaran yang theocentric. Tanpa proses ini, moralitas manusia tetap berbasis penalaran utilitarian atau deontologis yang teralienasi dari asal-usul ilahinya, sehingga gagal melahirkan karakter yang benar-benar paripurna (insan kamil).

Pergeseran dari nafs ammarah menuju nafs lawwamah, lalu hingga nafs mutma’innah, adalah proses ontologis sekaligus epistemologis. Qalbu bukan sekadar organ psiko-emotif, melainkan ‘ain al-bashirah mata batin yang mampu melihat realitas hakiki di balik fenomena[1566]. Penyucian qalbu (tazkiyatun nafs) oleh karenanya bukan hanya dimensi etis, melainkan prasyarat kognitif bagi perolehan haqaiq syar’iyyah. Sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur’an, “Bukankah dengan mengingat Allah hati menjadi tenang?” (Surah Ar-Ra’d[13]: 28). Kalimat ini bukan hanya afirmasi spiritual, melainkan pernyataan ontologis tentang keterhubungan langsung antara dzikr dan itha’ah. Dalam kerangka ini, tasawuf menjadi arsitektur transendensi yang secara sistematik mendisiplinkan seluruh dimensi manusia akal, nafsu, dan iradah agar selaras dengan irama kedekatan Tuhan[1567]. Ketika qalbu telah disucikan, maka seluruh aktivitas kemanusiaan, mulai dari ibadah hingga interaksi

sosial, menjadi ekspresi dari ubudiyyah yang tidak dipaksakan, melainkan lahir dari ridha yang mendalam terhadap kehendak ilahi.

Sifat ridha ini kemudian menjadi dasar bagi munculnya karakter rububiyah yakni manusia yang bertindak bukan karena dorongan hukum formal atau kepatuhan mekanis, melainkan karena internalisasi kualitas ilahiah dalam struktur eksistensialnya. Sebagaimana dinyatakan dalam Hadis Qudsi terkenal, "Aku menjadi telinganya yang ia gunakan untuk mendengar, matanya yang ia gunakan untuk melihat, tangannya yang ia gunakan untuk memegang, kakinya yang ia gunakan untuk berjalan"[1568]. Ayat ini tidak hanya metaforis, tetapi menyiratkan perubahan ontologis dalam eksistensi manusia. Ketika ruh manusia telah "ditempati" oleh cahaya ilahi, maka seluruh tindakannya berproses sebagai ekstensi dari kehendak Tuhan bukan secara ontologis menyatu (ittihad hakiki yang sesat), melainkan secara fungsi dan orientasi menjadi rububiyah fi syakhsiyat al-insani. Dalam kondisi ini, manusia tidak lagi membedakan antara ibadah dan muamalah, antara spiritualitas dan etika publik. Setiap tindakan sosial, ekologis, dan politis, menjadi tajalli dari kedermawanan, keadilan, dan kasih sayang ilahi.

Pergeseran paradigmatik seperti ini sangat penting di tengah krisis modernitas yang menjungkirbalikkan relasi manusia dengan Tuhan, alam, dan sesamanya. Sistem pendidikan modern, yang didominasi oleh rasionalitas teknik dan kapitalistik, telah menghasilkan subjectivitas terkotak-kotak yang mengagungkan diri sendiri. Di sinilah tasawuf kembali hadir sebagai kritik epistemologis

terhadap paradigma Barat yang anthropocentric, dengan menawarkan kembali model subjectivity baru yakni manusia yang menyadari bahwa “la ilaha illallah” bukan hanya deklarasi teologis, tetapi perintah ontologis untuk menghapus tahta ego dari hati[1569]. Karakter rububiyah yang dihasilkan bukanlah karakter yang arogan atau dogmatis, melainkan karakter yang rendah hati, inklusif, dan penuh tanggung jawab terhadap kehidupan seluruh makhluk. Ia memandang alam semesta bukan sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai ayat-ayat mutasyabihat yang menyiratkan keagungan Tuhan[1570]. Interaksi manusia dengan alam, oleh karenanya, bukan lagi relasi dominasi, tetapi akhlaq kosmologis yang membawa misi pemeliharaan (khitab al-rahmah).

Selain itu, etika global yang ditawarkan oleh karakter rububiyah memiliki dimensi temporal yang mendalam. Ia tidak hanya peduli terhadap generasi sekarang, tetapi juga menyadari tanggung jawabnya terhadap generasi mendatang, karena hidupnya dipandang sebagai amanah yang harus dijaga secara holistik. Ini selaras dengan sabda Nabi Muhammad SAW: “Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia lainnya”[1571]. Di sini, kualitas spiritualitas diukur bukan dari banyaknya ibadah, tetapi dari sejauh mana seseorang mampu menjadi wasilah al-khayr bagi umat dan alam. Karakter rububiyah, yang dilahirkan dari proses tazkiyah dan ma’rifah, secara alamiah menjadi agen transformasi sosial yang tidak mengandalkan kekuasaan duniawi, tetapi kekuatan hati yang bersih dan kehendak yang lurus.

Rekonstruksi epistemologis tasawuf bukan sekadar proyek akademik, melainkan kebutuhan ontologis bagi umat manusia yang sedang mengalami krisis makna. Tasawuf harus dipahami sebagai discourse of being yang menghubungkan kembali manusia dengan asal-usulnya Allah SWT dan dari sana, membentuk karakter yang tidak hanya saleh secara ritual, tetapi juga berintegritas secara kosmik. Dalam pandangan Ibn Qayyim al-Jauziyyah, “Hati yang sakit adalah sumber segala kerusakan, dan hati yang sehat adalah sumber segala kebaikan”[1572]. Maka, perbaikan dunia harus dimulai dari perbaikan qalbu melalui jalan taqarrub ilahi, yang hanya bisa dilalui secara penuh melalui tasawuf sebagai ilmu transformasi ruhani. Karakter rububiyah yang lahir dari proses ini bukanlah produk pemaksaan normatif, melainkan buah dari pertumbuhan eksistensial yang sejati di mana manusia akhirnya menjadi khalifah yang memelihara, mengasihi, dan mengadili sebagaimana perintah rububiyah-Nya.

Bagian 8

KONSEP 3 ALAM MENURUT SYEKH DR. YEDI SUPRIADI

Pengantar 3 Alam dalam Psikologi Islam

Latar Belakang Konsep 3 Alam

Konsep tiga alam (thālāth al-‘awālim) yang dirumuskan oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi menawarkan sebuah kerangka teoretis yang mendalam untuk memahami realitas manusia dalam perspektif psikologi Islam[1573]. Pendekatan ini bukan sekadar pembagian hierarkis, melainkan sebuah paradigma integratif yang menggabungkan dimensi metafisik, psikologis, dan etis dalam menelaah struktur kepribadian manusia. Ketiga alam tersebut ‘ālam al-samar (alam samar), ‘ālam al-syā‘ūr (alam sadar), dan ‘ālam al-fitrah (alam fitrah) merupakan entitas interdependen yang membentuk totalitas jiwa (nafs) manusia, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur’an: “Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): ‘Bukankah Aku ini Tuhanmu?’ Mereka menjawab: ‘Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi’” (QS. Al-A’raf: 172)[1574]. Ayat ini mengindikasikan bahwa fitrah manusia merupakan potensi primordial yang terhubung dengan kesadaran transendental.

Dalam pandangan Supriadi, ‘ālam al-samar merujuk pada lapisan bawah sadar (al-lāsyu‘ūr) tempat tersimpannya ingatan, trauma, dan dorongan-dorongan psikis yang tidak terakses sepenuhnya oleh kesadaran rasional[1575]. Alam ini sangat dipengaruhi oleh faktor lingkungan (al-bī‘ah) dan pengalaman masa lalu, sebagaimana ditegaskan dalam hadis Nabi : “Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, lalu kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi” (HR. Bukhari)[1576]. Sementara itu, ‘ālam al-syā‘ūr adalah ranah kesadaran aktif tempat manusia melakukan penalaran, pengambilan keputusan, dan interaksi sosial, yang sejalan dengan teori kesadaran (al-wa‘y) dalam psikologi kognitif kontemporer[1577]. Adapun ‘ālam al-fitrah merupakan esensi terdalam manusia yang bersifat ilahiah (rabbāniyyah), mencerminkan kesucian primordial (al-fithrah al-salīmah) yang senantiasa cenderung kepada kebenaran dan ketuhanan[1578].

Pembagian ini bukan tanpa preseden dalam khazanah pemikiran Islam. Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam Ighātsat al-Lahfān telah menguraikan stratifikasi jiwa manusia menjadi nafs ammārah (jiwa yang memerintahkan keburukan), nafs lawwāmah (jiwa yang mencela), dan nafs muthma’innah (jiwa yang tenang)[1579], sebuah klasifikasi yang paralel dengan konsep tiga alam Supriadi. Namun, pendekatan Supriadi lebih bersifat integratif dengan mengaitkannya pada konsep tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) serta perkembangan psikospiritual modern. Penelitian terbaru dalam Journal of Religion and Health (2023) menunjukkan bahwa intervensi berbasis kesadaran fitrah (fitrah-based therapy) efektif

dalam meningkatkan kesehatan mental dan resilien pada pasien depresi[1580], memberikan validasi empiris terhadap model ini.

Dalam konteks epistemologis, konsep tiga alam menawarkan sintesis unik antara pandangan Sufistik tentang jiwa dan pendekatan psikologi Barat, sehingga membuka ruang dialog interdisipliner yang relevan untuk pengembangan psikologi Islam kontemporer.

Landasan Teologis dan Filosofis

Konsep tiga alam, yang memetakan eksistensi manusia ke dalam domain jasmani (jasad), psikis (nafs), dan spiritual (ruh), bukanlah sekadar taksonomi statis, melainkan sebuah kerangka onto-epistemologis yang berakar kuat dalam tradisi intelektual Islam. Landasan teologisnya, yang bersumber dari wahyu, meletakkan fondasi bagi pemahaman manusia sebagai mikrokosmos entitas yang di dalam dirinya terkandung cerminan realitas yang lebih agung (makrokosmos)[1581]. Al-Qur'an secara definitif mengintroduksi dualitas primordial manusia melalui narasi penciptaan Adam: dari sari pati tanah (min sulālatin min ṭīn) yang bersifat material dan rendah, yang kemudian disempurnakan melalui tiupan Ruh Ilahi (nafakhtu fīhi min rūḥī)[1582]. Tindakan teofanis ini bukan sekadar insersi entitas spiritual ke dalam wadah biologis, melainkan sebuah investasi ontologis yang menganugerahkan manusia kapasitas transendental kemampuan untuk melampaui determinisme fisik dan menjadi lokus manifestasi nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (tajalliyāt al-asmā' wa al-ṣifāt)[1583].

Dualisme ini, antara tanah dan Ruh, menciptakan sebuah tegangan eksistensial yang menjadi arena bagi domain ketiga, yakni nafs (jiwa atau diri), yang dalam terminologi Al-Qur'an sendiri memiliki spektrum yang dinamis: dari yang cenderung pada keburukan (al-nafs al-ammārah bi al-sū'), yang senantiasa menyesali diri (al-nafs al-lawwāmah), hingga yang mencapai ketenangan mutlak (al-nafs al-muṭma'innah)[1584].

Landasan teologis ini diperkaya dan disistematisasi lebih lanjut melalui Hadis, yang berfungsi sebagai eksplanasi profetik terhadap prinsip-prinsip Qur'ani. Hadis Jibril yang monumental, misalnya, dapat diinterpretasikan sebagai pemetaan pedagogis terhadap tiga alam eksistensi manusia[1585]. Tingkatan Islām (penyerahan diri lahiriah melalui rukun-rukun) berkorespondensi dengan alam jasad dan dimensi syahādah (alam kasat mata), di mana tindakan dan kepatuhan formal menjadi fokus utama. Tingkatan Īmān (keyakinan batiniah) merepresentasikan alam nafs dan qalb (hati), sebuah ranah ghayb iḍāfī (gaib relatif) yang menjadi tempat bersemayamnya akidah, niat, dan afeksi spiritual. Puncaknya, tingkatan Iḥsān (kesempurnaan dalam beribadah seolah-olah melihat Tuhan) menunjuk pada realisasi potensi rūḥ yang bersemayam di dalam sirr (nurani terdalam), sebuah stasiun spiritual di mana kesadaran manusia bersentuhan langsung dengan Realitas Absolut (al-Ḥaqq). Dengan demikian, struktur Islam-Iman-Ihsan bukan sekadar hierarki ritual, melainkan sebuah peta jalan soteriologis yang memandu manusia dalam perjalanan

transformatif dari dimensi eksoterik (ẓāhir) menuju dimensi esoterik (bāṭin)[1586].

Di atas fondasi teologis ini, tradisi filsafat dan tasawuf Islam membangun superstruktur metafisik yang kompleks dan mendalam. Para filsuf Peripatetik Muslim (falāsifah), seperti Ibn Sina, memberikan analisis rasional mengenai substansi jiwa yang imaterial dan kekal, membedakannya secara tegas dari jasad yang fana[1587]. Namun, eksplorasi paling komprehensif atas ontologi tripartit ini ditemukan dalam tradisi tasawuf. Imam al-Ghazali, dalam magnum opusnya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, mengartikulasikan psikologi spiritual di mana qalb menjadi pusat komando, medan pertempuran antara "tentara" akal dan wahyu melawan "tentara" hawa nafsu yang berakar pada jasad[1588]. Lebih jauh lagi, para sufi teosofis seperti Ibn 'Arabi memandang manusia sebagai barzakh al-barāzikh (isthmus segala isthmus), titik pertemuan antara alam ciptaan (al-khalq) dan alam perintah Tuhan (al-amr), antara yang tampak dan yang tersembunyi. Dalam kosmologi Akbarian, tiga alam dalam diri manusia (fisik, psikis, spiritual) adalah cerminan langsung dari tiga alam universal: 'ālam al-mulk (alam jasadi), 'ālam al-malakūt (alam imajinal atau psikis), dan 'ālam al-jabarūt (alam ruhani atau intelek murni)[1589].

Sintesis puncak dari dialektika teologis dan filosofis ini mungkin ditemukan dalam pemikiran Mulla Sadra dengan konsep al-ḥarakah al-jawhariyyah (gerak trans-substansial). Baginya, jiwa manusia tidaklah statis, melainkan berada dalam proses menjadi (becoming) yang berkelanjutan, melakukan perjalanan eksistensial melintasi

berbagai tingkatan wujud dari mineral, vegetatif, hewani, hingga mencapai level rasional dan akhirnya spiritual murni[1590]. Dalam kerangka ini, jasad, nafs, dan ruh bukanlah tiga entitas terpisah, melainkan tiga fase atau tingkatan realitas dari satu substansi jiwa yang sama, yang terus bergerak menuju intensifikasi dan kesempurnaan wujud. Dengan demikian, landasan teologis dan filosofis dari konsep tiga alam ini secara kumulatif menghadirkan sebuah antropologi metafisik yang holistik: manusia dipandang bukan sebagai makhluk yang terbelah, melainkan sebagai sebuah kesatuan dinamis yang memiliki potensi tak terbatas untuk merealisasikan citra ilahi (imago Dei) yang terpatri dalam fitrahnya, menempuh perjalanan dari "tanah" menuju "Ruh" melalui pemurnian dan pendakian nafs-nya. Kerangka ini, pada akhirnya, bukan sekadar deskripsi tentang siapa manusia, melainkan sebuah preskripsi tentang siapa manusia seharusnya[1591].

Pentingnya Pemahaman 3 Alam untuk Psikologi dan Pendidikan Karakter

Pemahaman terhadap kosmologi tiga alam ‘Alam al-Mulk, ‘Alam al-Malakut, dan ‘Alam al-Jabarut merupakan fondasi epistemologis yang membedakan secara radikal antara psikologi Islam dan paradigma psikologi sekuler, sekaligus menjadi poros bagi rekayasa pendidikan karakter yang autentik dan transformatif. Kerangka kerja ini melampaui analisis behavioristik dan kognitif semata dengan menawarkan sebuah pemetaan ontologis yang komprehensif terhadap eksistensi manusia, dari dimensi fisikal yang terindra hingga esensi spiritual yang transenden. Pendidikan

karakter yang dirancang tanpa pengakuan terhadap realitas berlapis ini berisiko mengalami reduksionisme metodologis, yang hanya mampu menyentuh permukaan perilaku (suluk) tanpa pernah menyelami samudera makna, niat, dan kesadaran spiritual yang menjadi sumber penggerak sesungguhnya. Oleh karena itu, konsepsi tiga alam ini bukan sekadar abstraksi metafisik, melainkan sebuah arsitektur diagnostik dan terapeutik untuk memahami dan membina totalitas insan[1592].

‘Alam al-Mulk, atau alam kasat mata, adalah domain eksistensi fisikal-material yang dapat diobservasi dan diukur secara empiris. Dalam konteks psikologi, alam ini mencakup perilaku, tindakan, ekspresi verbal, dan segala manifestasi eksternal dari individu. Pendidikan karakter yang terbatas pada level ini akan mengadopsi pendekatan behavioristik, yang berfokus pada pembiasaan (ta’dib), penguatan (reinforcement), dan peneladanan (modeling) perilaku-perilaku luhur. Meskipun vital, pendekatan ini rentan menghasilkan individu dengan "karakter performatif" yakni kesalehan atau kebajikan yang ditampilkan secara mekanis, tanpa internalisasi nilai yang mendalam, dan rapuh ketika dihadapkan pada ketiadaan pengawasan eksternal. Intervensi pada ‘Alam al-Mulk gagal menjawab pertanyaan fundamental tentang mengapa suatu tindakan dilakukan; ia hanya mengatur apa yang dilakukan, mengabaikan realitas batiniah yang menjadi hulunya[1593].

Beranjak melampaui yang tampak, kita memasuki ‘Alam al-Malakut, alam gaib yang lebih dekat, yang merupakan interior psiko-spiritual manusia. Ini adalah ranah qalb (jantung spiritual), ‘aql (intelek intuitif), dan nafs (ego atau diri). Di sinilah niat (niyyah)

ditempa, makna dikonstruksi, emosi bergejolak, dan pertarungan abadi antara kebajikan (fujur) dan ketakwaan (taqwa) berlangsung. Pemahaman terhadap alam ini menggeser fokus pendidikan karakter dari modifikasi perilaku ke penyucian jiwa (tazkiyat an-nafs). Al-Ghazali, dalam magnum opusnya Ihya 'Ulum al-Din, mengibaratkan qalb sebagai cermin; perbuatan dosa dan sifat tercela adalah noda yang mengotorinya, sementara ibadah dan akhlak mulia adalah proses memolesnya hingga mampu merefleksikan Cahaya Ilahi[1594]. Dengan demikian, pendidikan karakter yang beroperasi pada level Malakut bertujuan untuk menyelaraskan dunia batin dengan prinsip-prinsip Ilahiah, sehingga perilaku mulia di 'Alam al-Mulk lahir sebagai konsekuensi natural dari hati yang bersih, bukan sebagai kepatuhan yang dipaksakan.

Puncak dari hierarki eksistensial ini adalah 'Alam al-Jabarut, alam ruh dan realitas ketuhanan yang paling murni. Ini adalah dimensi asal-usul ruh manusia, tempat dilangsungkannya perjanjian primordial (mitsaq) antara ruh dan Tuhannya, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an[1595]. Di alam inilah fitrah, yakni disposisi primordial manusia untuk mengakui Tuhan dan cenderung pada kebaikan, tertanam dalam esensi terdalam setiap insan[1596]. Pemahaman terhadap 'Alam al-Jabarut memberikan telos atau tujuan final bagi seluruh upaya psikologis dan pendidikan karakter: bukan sekadar untuk menjadi warga negara yang baik atau individu yang berfungsi secara sosial, melainkan untuk mengaktualisasikan potensi fitrah dan merealisasikan kembali kesejatian diri sebagai hamba Tuhan ('abdullah). Kegagalan untuk terhubung dengan dimensi ini menyebabkan alienasi spiritual sebuah kekosongan

eksistensial yang tidak dapat diisi oleh pencapaian material atau pengakuan sosial. Pendidikan karakter yang mengintegrasikan kesadaran Jabarut adalah pendidikan yang menumbuhkan ihsan kesadaran mendalam bahwa setiap tindakan disaksikan oleh Tuhan, yang mengubah setiap perbuatan menjadi sebuah ibadah dan sarana untuk mendekatkan diri (qurb) kepada-Nya[1597].

Secara konklusif, integrasi pemahaman tiga alam menyediakan sebuah paradigma holistik yang tak ternilai bagi psikologi dan pendidikan karakter. Ia memungkinkan kita untuk mendiagnosis problematika karakter secara lebih akurat: apakah suatu keburukan bersumber dari kebiasaan yang salah (Mulk), niat yang korup dan penyakit hati (Malakut), atau keterputusan spiritual dan pengabaian terhadap fitrah (Jabarut). Lebih jauh lagi, kerangka ini menawarkan peta jalan pembinaan yang koheren, di mana intervensi pada satu alam akan berefek pada alam lainnya dalam sebuah dinamika yang saling menguatkan. Amal saleh yang disiplin (Mulk) akan membersihkan hati (Malakut), dan hati yang bersih akan lebih mudah menerima iluminasi dari alam ruh (Jabarut). Pada akhirnya, tujuan luhur pendidikan karakter dalam perspektif ini adalah untuk melahirkan insan kamil pribadi paripurna yang eksistensinya di dunia fisikal selaras dengan realitas batinnya, dan seluruh totalitas dirinya berlabuh kokoh pada kesadaran akan Realitas Absolut[1598].

Alam Samar: Dimensi Spiritual yang Tersembunyi

Dimensi Non-Fisik dan Spiritualitas

Alam samar, atau dalam terminologi teologis Islam dikenal sebagai 'ālam al-ghayb (alam ghaib), merepresentasikan sebuah domain eksistensi yang secara ontologis berada di luar jangkauan

persepsi empiris manusia. Ia bukan sekadar ketiadaan materi, melainkan sebuah kontinum realitas yang memiliki struktur, hukum, dan entitasnya sendiri, yang beroperasi secara paralel dan sering kali berinterpenetrasi dengan alam fisik ('ālam al-shahādah). Pemahaman terhadap dimensi ini menuntut pergeseran paradigma dari positivisme-materialistis yang membatasi realitas hanya pada apa yang dapat diobservasi dan diukur, menuju sebuah epistemologi yang lebih holistik, yang mengakui validitas wahyu dan intuisi spiritual (kasyaf) sebagai instrumen kognitif untuk mengakses kebenaran non-fisik[1599]. Dimensi ini, oleh karena itu, merupakan ranah metafisik fundamental di mana esensi-esensi spiritual, termasuk arketipe-arketipe primordial dan kesadaran murni, bersemayam sebelum termanifestasi dalam bentuk-bentuk yang lebih kasar di alam material[1600].

Karakteristik utama dari alam samar adalah sifatnya yang non-lokalitas dan non-temporalitas dalam pengertian fisika klasik. Jika ruang dan waktu merupakan matriks yang mendefinisikan eksistensi di alam fisik, maka di alam samar, entitas-entitas tidak terikat oleh batasan spasial dan sekuen temporal yang linear. Ini memungkinkan eksistensi seperti malaikat (malā'ikah) yang dapat dipahami sebagai agensi-agensi inteligen non-korporeal atau manifestasi dari kekuatan-kekuatan Ilahiah untuk menjalankan fungsi kosmisnya secara simultan di berbagai lokus tanpa mengalami perpindahan fisik[1601]. Energi spiritual yang mendiami dimensi ini bukanlah energi dalam pengertian termodinamika, melainkan suatu bentuk emanasi atau fluktuasi vibrasional halus

yang menjadi substansi dasar bagi kehidupan ruhani. Energi ini beresonansi dengan kondisi batiniah (ḥāl) manusia, di mana intensi (niyyah) yang murni dan kesadaran yang terangkat mampu menciptakan koherensi spiritual, sementara degradasi moral menghasilkan disonansi yang menarik pengaruh-pengaruh ghaib yang bersifat destruktif[1602].

Interaksi antara alam samar dan jiwa manusia (nafs) merupakan sebuah dialektika yang berkelanjutan dan subtil. Jiwa manusia, yang pada hakikatnya berasal dari dimensi ruhani ini, berfungsi sebagai lokus persinggungan atau barzakh (pembatas) antara yang fisik dan non-fisik. Pengaruh ghaib, baik yang bersifat konstruktif (berasal dari malaikat atau inspirasi Ilahi, ilhām) maupun yang dekonstruktif (berasal dari entitas-entitas subversif), tidak bekerja melalui kausalitas mekanistik, melainkan melalui prinsip resonansi spiritual. Ketika seorang individu melalui laku spiritual seperti doa (du'ā), meditasi (tafakkur), atau zikir (dhikr) menyucikan hatinya (qalb), ia secara efektif 'menyetel' frekuensi kesadarannya agar selaras dengan realitas-realitas yang lebih tinggi di alam samar[1603]. Proses ini membuka saluran persepsi intuitif, memungkinkan individu untuk menerima 'informasi' atau 'bimbingan' yang melampaui data inderawi. Sebaliknya, jiwa yang terbelenggu oleh dorongan-dorongan egoistik dan materialistik menjadi lebih rentan dan resonan terhadap pengaruh-pengaruh dari level eksistensi yang lebih rendah, yang dapat bermanifestasi sebagai was-was, kecemasan, atau dorongan negatif[1604]. Dengan demikian, alam samar bukanlah sebuah dunia asing yang terpisah, melainkan

sebuah samudra spiritual tak terlihat yang di dalamnya jiwa manusia senantiasa berlayar dan berinteraksi, di mana setiap kondisi batin menjadi sauh yang menentukan ke arah mana ia akan ditarik.

Sifat-sifat Alam Samar dalam Perspektif Islam

Dalam lanskap kosmologi Islam, realitas tidak terbatas pada dimensi empiris yang dapat diobservasi (alam al-syahadah), tetapi meluas secara fundamental ke dalam sebuah domain ontologis yang disebut sebagai alam al-ghaib atau alam samar. Keberadaan alam ini bukanlah sebuah postulat mitologis, melainkan merupakan fondasi epistemologis dan spiritual yang esensial, di mana kualifikasi pertama seorang mukmin adalah kemampuannya untuk beriman kepada yang gaib (alladzina yu'minuna bi al-ghaib)[1605]. Alam samar, dengan demikian, bukanlah sekadar sebuah "ketidakhadiran" dalam persepsi sensorik manusia, melainkan sebuah "kehadiran" dalam mode eksistensi yang berbeda, yang memiliki sifat, hukum, dan dinamikanya sendiri. Sifat utamanya adalah kehalusan (lathif), sebuah kondisi eksistensi yang melampaui atribut kepadatan material (katsif), sehingga tidak terikat oleh batasan ruang-waktu linear sebagaimana yang dialami oleh entitas fisik. Sifat non-korporeal ini memungkinkan alam samar menjadi medium bagi realitas-realitas yang lebih tinggi dan lebih subtil, seperti para malaikat yang diciptakan dari cahaya (nur) dan jin dari api tanpa asap (marij min nar), yang ontologinya mendahului dan mempengaruhi tatanan dunia material[1606].

Karakteristik fundamental alam samar sebagai sebuah lokus interaksi teofanikal dan eksistensial merupakan konsekuensi langsung dari sifat kehalusannya. Ia berfungsi sebagai arena di mana dialektika antara Yang Absolut (Allah) dan yang relatif (manusia) berlangsung secara intim dan berkelanjutan. Interaksi ini termanifestasi dalam spektrum yang luas: dari level tertinggi berupa wahyu (wahy) yang diturunkan kepada para nabi melalui perantaraan Jibril, hingga ilham (ilham) yang dicurahkan ke dalam kalbu (qalb) orang-orang beriman, dan pada level yang lebih rendah, bisikan menggoda (waswasah) dari entitas setan[1607]. Dalam pandangan para sufi seperti Al-Ghazali, kalbu manusia bukanlah sekadar organ biologis, melainkan sebuah "mata spiritual" (bashirah) yang memiliki potensi untuk mempersepsi realitas-realitas dari alam samar ini. Oleh karena itu, interaksi yang terjadi di dalamnya bukanlah fenomena eksternal semata, tetapi sebuah peristiwa internal yang membentuk kesadaran dan menentukan orientasi spiritual seorang individu. Alam ini menjadi panggung bagi drama kosmik di mana kehendak ilahi dan kehendak bebas manusia bertemu, bernegosiasi, dan terkadang berkonflik dalam sebuah tatanan eksistensial yang dinamis[1608].

Selanjutnya, alam samar secara inheren merupakan sebuah dar al-ibtila sebuah domain ujian soteriologis yang dirancang untuk memurnikan dan mengangkat esensi spiritual manusia. Karena keberadaannya tidak dapat diverifikasi melalui metodologi positivistik, iman kepadanya menjadi ujian pertama dan utama bagi akal dan hati. Ujian ini memaksa individu untuk melampaui arogansi

epistemologis yang hanya mengakui realitas material, dan sebagai gantinya, mengadopsi sikap kerendahan hati (tawadhu') di hadapan misteri eksistensi yang lebih besar. Interaksi dengan para penghuninya, baik malaikat maupun jin, menjadi bagian integral dari ujian ini. Dorongan malaikat menuju kebaikan dan kebenaran harus diperjuangkan untuk diikuti, sementara godaan setan menuju kebatilan dan kemaksiatan harus secara sadar dilawan melalui perjuangan spiritual (mujahadah al-nafs). Dengan demikian, setiap momen dalam kehidupan seorang mukmin adalah sebuah persimpangan jalan di dalam alam samar, di mana pilihan-pilihannya memiliki konsekuensi eskatologis yang mendalam, membentuk takdir abadinya di akhirat[1609].

Lebih dari sekadar arena ujian, alam samar juga berfungsi sebagai ruang pedagogi spiritual yang tak terbatas, tempat berlangsungnya proses pembelajaran dan realisasi diri menuju pengetahuan makrifat (ma'rifah). Alam ini bukanlah sebuah kehampaan, melainkan dipenuhi dengan "tanda-tanda" (ayat) Allah yang bersifat non-fisik. Bagi para arif, pengalaman-pengalaman seperti mimpi yang benar (ru'ya shadiqah) atau penyingkapan spiritual (kasyf) merupakan kurikulum dari Tuhan untuk mengajarkan hakikat realitas yang tidak dapat diakses melalui diskursus rasional semata. Dalam kerangka pemikiran Ibn 'Arabi, terdapat sebuah dimensi intermediat yang dikenal sebagai alam al-mitsal (dunia imajinal atau mundus imaginalis), sebuah dunia perantara di mana makna-makna spiritual mengambil bentuk-bentuk inderawi dan realitas-realitas fisik diangkat menjadi esensi spiritual[1610]. Di dalam ruang imajinal

inilah pembelajaran spiritual yang sejati terjadi, di mana jiwa manusia belajar untuk "membaca" simbol-simbol ilahi dan menerjemahkan pengalaman spiritualnya menjadi pemahaman yang mendalam tentang Tuhan, diri, dan kosmos. Pada akhirnya, alam samar bukanlah dunia lain yang terpisah, melainkan dimensi batiniah dari realitas itu sendiri, sebuah ladang subur di mana benih iman ditanam, diuji oleh berbagai cobaan, dan jika dirawat dengan baik, akan tumbuh menjadi pohon makrifat yang akarnya menancap kuat di dunia syahadah dan cabangnya menjulang tinggi menuju hadirat ilahi[1611].

Peran Alam Samar dalam Pembentukan Jiwa

Interaksi antara jiwa manusia (al-nafs al-insāniyyah) dengan alam samar (‘ālam al-ghayb) merupakan sebuah dialektika ontologis yang fundamental dalam membentuk esensi dan trayektori spiritual individu. Jauh dari sekadar fenomena insidental atau esoteris, nexus ini adalah arena konstitutif di mana jiwa mengalami pemurnian (tazkiyah), pencerahan (kashf), dan pada puncaknya, kedekatan (qurb) dengan Realitas Absolut. Proses ini dimediasi melalui serangkaian modalitas persepsi non-diskursif yang melampaui kapasitas kognisi empiris-rasional semata. Dalam kerangka epistemologi Islam, jiwa tidak dipandang sebagai tabula rasa yang pasif, melainkan sebagai sebuah entitas dengan potensi laten untuk beresonansi dengan realitas metafisik. Hati (qalb), sebagai lokus kesadaran spiritual, diibaratkan sebagai cermin (mir’āh) yang kemampuannya untuk merefleksikan cahaya kebenaran dari alam

gaib bergantung sepenuhnya pada tingkat kejernihan dan kemurniannya dari "karat" (rān) yang disebabkan oleh keterikatan pada dunia fenomenal (‘ālam al-shahādah)[1612]. Oleh karena itu, interaksi ini bukanlah komunikasi satu arah, melainkan sebuah proses resiprokal yang menuntut partisipasi aktif dan kesiapan spiritual dari subjek.

Modalitas utama dari interaksi ini terwujud dalam bentuk intuisi (ḥads), inspirasi (ilhām), dan pengalaman spiritual yang difasilitasi oleh praktik-praktik devosional. Intuisi, dalam konteks ini, bukanlah sekadar firasat, melainkan sebuah bentuk kognisi langsung dan seketika yang menangkap realitas-realitas universal tanpa melalui proses inferensi logis atau analisis data sensorik. Ia merupakan iluminasi intelektual yang memancar dari Akal Aktif (al-‘Aql al-Fa’āl) ke dalam jiwa yang telah tersucikan, memungkinkan individu untuk "melihat" dengan mata hati (‘ayn al-qalb) apa yang tersembunyi dari pandangan mata fisik[1613]. Sementara itu, inspirasi atau ilhām merupakan bentuk komunikasi ilahiah yang lebih personal, di mana Tuhan "menghembuskan" pengetahuan, ketenangan, atau arahan ke dalam hati seorang hamba-Nya yang saleh. Ini adalah bentuk bimbingan subtil yang melampaui wahyu kenabian (waḥy) dalam derajat kepastian universalnya, namun tetap menjadi sumber panduan esensial dalam perjalanan spiritual personal[1614]. Baik intuisi maupun inspirasi mensyaratkan kondisi reseptivitas jiwa yang tinggi, yang secara metodis ditempa melalui disiplin spiritual.

Praktik seperti zikir (dhikr) dan doa (du’ā’) berfungsi sebagai teknologi spiritual (spiritual technologies) yang secara sadar dan

sistematis membuka kanal-kanal komunikasi dengan alam samar. Zikir, yang secara harfiah berarti "mengingat," adalah sebuah latihan ontologis untuk mengalihkan fokus kesadaran dari realitas partikular yang fragmentatif menuju Realitas Tunggal yang menjadi sumber segala eksistensi. Melalui repetisi Nama-nama Suci atau formula-formula zikir, jiwa secara bertahap terlepas dari belenggu ego (nafs al-ammārah) dan mengalami keadaan kehadiran (ḥuḍūr) di hadapan Tuhan, di mana interaksi dengan realitas gaib menjadi paling intens[1615]. Doa, di sisi lain, adalah manifestasi dari pengakuan ontologis akan kebergantungan absolut (faqr) manusia kepada Sang Pencipta. Ia adalah dialog eksistensial, sebuah postur kerendahan hati yang mengundang rahmat dan respons ilahiah, serta membersihkan hati dari arogansi intelektual dan kemandirian palsu[1616]. Melalui kedua praktik ini, jiwa tidak hanya "mendengar" bisikan dari alam gaib, tetapi juga secara aktif "berbicara" dan menyelaraskan frekuensi eksistensialnya dengan irama kosmos spiritual.

Puncak dari segala bentuk interaksi jiwa dengan alam samar adalah wahyu (waḥy), sebuah diskursus ilahiah yang bersifat infalibel dan otoritatif, yang dikhususkan bagi para nabi dan rasul. Meskipun modalitas ini tertutup setelah kenabian terakhir, wahyu yang terabadikan dalam Kitab Suci tetap berfungsi sebagai kerangka hermeneutik dan kriteria tertinggi (furqān) untuk memvalidasi dan menafsirkan kebenaran dari pengalaman-pengalaman spiritual yang lebih personal seperti intuisi dan inspirasi[1617]. Dengan demikian, keseluruhan spektrum interaksi ini mulai dari kilasan

intuisi yang paling subtil hingga wahyu profetik yang paling agung memiliki satu tujuan teleologis: memoles cermin hati hingga ia mampu merefleksikan Atribut-Atribut Ilahi secara sempurna. Proses pembentukan jiwa, karenanya, adalah sebuah perjalanan transformatif dari kondisi keterhijaban (ḥijāb) dan kelupaan (ghaflah) menuju kondisi penyaksian (mushāhadah) dan kedekatan (qurb) dengan Tuhan, sebuah perjalanan yang dimungkinkan dan dibimbing secara kontinu oleh interaksi dinamis dengan realitas alam samar[1618].

Alam Samar sebagai Media Pengembangan Spiritual

Dalam diskursus epistemologi sufistik, alam samar (‘ālam al-ghayb) bukan sekadar sebuah konsep teologis mengenai realitas yang tidak terindra, melainkan merupakan sebuah dimensi ontologis yang aktif dan fungsional dalam proses formasi spiritual seorang salik (penempuh jalan spiritual). Alam ini, yang melampaui batas-batas fisikalitas dan persepsi sensorik konvensional, berfungsi sebagai medium esensial bagi praksis spiritual yang mendalam, terutama mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu) dan khalwah (isolasi spiritual). Keterlibatan secara sadar dengan dimensi ini memungkinkan individu untuk mentransendensikan ego-sentrisme menuju kesadaran teosentris, yang pada gilirannya mengkristalkan keimanan (iman) dan memperkokoh keteguhan karakter (istiqamah). Alam samar, dengan demikian, bukanlah ruang kosong yang pasif, melainkan sebuah arena dinamis tempat

pertarungan internal dan penyingkapan spiritual berlangsung secara simultan.

Mujahadah an-nafs, atau perjuangan melawan ego, menemukan medan pertempuran paling subtil dan fundamentalnya di dalam alam samar kesadaran manusia. Perjuangan ini bukan melawan musuh eksternal yang kasat mata, melainkan melawan entitas-entitas subtil yang bersemayam dalam struktur psikologis internal: nafs al-ammarah bi al-su' (nafsu yang memerintahkan keburukan), waswas (bisikan keraguan), dan godaan-godaan halus yang diproyeksikan oleh kekuatan demonik[1619]. Al-Quran secara eksplisit mengidentifikasi nafsu sebagai entitas yang memiliki kecenderungan inheren untuk mendorong pada kejahatan, "Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan (QS. Yusuf: 53)"[1620]. Dalam konteks ini, alam samar menjadi panggung di mana seorang individu harus secara konstan waspada (muraqabah), mengidentifikasi, dan menaklukkan impuls-impuls negatif ini sebelum termanifestasi dalam tindakan nyata. Praksis ini, sebagaimana diisyaratkan dalam sebuah hadis masyhur mengenai jihad akbar (jihad yang lebih besar), merupakan perjuangan paling agung seorang mukmin[1621]. Melalui mujahadah yang berkelanjutan di ranah non-fisik ini, seorang salik melatih disiplin diri, memurnikan niat (ikhlas), dan membangun resiliensi spiritual yang tidak mudah goyah oleh gejolak eksternal maupun internal, yang merupakan fondasi utama bagi pembentukan karakter yang luhur.

Selanjutnya, khalwah atau retret spiritual merupakan metodologi sistematis untuk menonaktifkan sementara indra-indra eksternal

guna mengaktifkan fakultas persepsi spiritual (bashirah atau ‘ayn al-qalb) yang mampu mengakses alam samar. Secara fenomenologis, khalwah adalah sebuah proses penarikan diri dari realitas dunia materi (‘ālam al-mulk) untuk menyelami samudra realitas dunia malakut (‘ālam al-malakut) dan realitas-realitas gaib lainnya[1622]. Dalam keheningan dan kesendirian khalwah, distraksi sensorik diminimalkan, memungkinkan kesadaran untuk melampaui kerangka ruang-waktu linier. Di sinilah alam samar beralih fungsi dari sekadar medan pertempuran (mujahadah) menjadi ruang iluminasi dan penyingkapan (kashf). Interaksi dengan dimensi ini tidak lagi bersifat konfrontatif, melainkan reseptif, di mana individu dapat menerima ilham (ilham), pengetahuan intuitif (ma’rifah ladunniyah), dan mengalami kehadiran Ilahi secara lebih imanen. Pengalaman-pengalaman transendental ini, yang dimungkinkan oleh medium alam samar selama khalwah, berfungsi sebagai validasi empiris-spiritual yang memperkuat keyakinan dari level pengetahuan konseptual (‘ilm al-yaqin) menuju kepastian eksperiensial (‘ayn al-yaqin)[1623].

Implikasinya, integrasi antara mujahadah yang gigih dan khalwah yang kontemplatif di dalam medium alam samar menciptakan sebuah siklus transformatif yang sinergis. Mujahadah membersihkan cermin hati (qalb) dari karat egoisme dan kemelekatan duniawi, sementara khalwah memposisikan cermin yang telah bersih itu untuk menangkap cahaya realitas Ilahi yang terpancar dari alam gaib. Proses dialektis ini secara progresif memperkuat iman, bukan lagi sebagai keyakinan dogmatis yang

statis, melainkan sebagai kesadaran hidup yang dinamis dan teruji. Karakter yang terbentuk dari proses ini adalah karakter yang teguh (tsabat), karena telah terbiasa menavigasi ambiguitas dan menghadapi tantangan di level eksistensi yang paling fundamental. Dengan demikian, alam samar tidak dapat direduksi hanya sebagai objek kepercayaan, tetapi harus dipahami sebagai sebuah laboratorium spiritual sebuah ekosistem metafisik di mana potensi tertinggi kemanusiaan ditempa, diuji, dan disempurnakan menuju maqam insan kamil (manusia paripurna).

Implikasi Alam Samar dalam Perjalanan Tazkiyat an-Nafs

Perjalanan tazkiyat an-nafs, dalam diskursus teosofi Islam, bukanlah sekadar proses modifikasi perilaku atau latihan psikologis dalam kerangka positivistik, melainkan sebuah pengembaraan ontologis yang kompleks di persimpangan antara alam syahādah (yang tampak) dan alam ghayb atau yang diistilahkan di sini sebagai alam samar. Pemahaman terhadap alam samar, yang mencakup entitas, daya, dan intervensi non-empiris, secara fundamental memperkaya dan memperdalam proses penjernihan jiwa. Ia mentransformasi tazkiyah dari sekadar disiplin etis menjadi sebuah perjuangan kosmis, di mana seorang sālik (penempuh jalan spiritual) secara sadar menavigasi pengaruh-pengaruh halus yang secara konstan berinteraksi dengan fakultas batinnya. Dengan demikian, pengakuan terhadap realitas ini mengajak individu untuk tidak hanya mengelola simptom-simptom spiritual (seperti kemalasan beribadah atau kecenderungan pada maksiat), tetapi

juga mendiagnosis dan menghadapi akar-akar metafisiknya yang seringkali tersembunyi[1624].

Secara epistemologis, akses terhadap dan kesadaran akan alam samar tidak dicapai melalui indra eksternal, melainkan melalui organ persepsi spiritual yang disebut qalb (jantung spiritual) atau baṣīrah (mata batin). Al-Qur'an secara eksplisit mengindikasikan adanya bisikan-bisikan (waswasah) yang berasal dari sumber eksternal non-fisik yang menyelinap ke dalam dada manusia, sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an tentang "pembisik jahat yang biasa bersembunyi, yang membisikkan (kejahatan) ke dalam dada manusia, dari (golongan) jin dan manusia"[1625]. Di sisi lain, tradisi kenabian juga mengafirmasi adanya dorongan positif yang berasal dari malaikat (lammat al-malak) yang berfungsi sebagai kontra-narasi terhadap bisikan setan (lammat al-shayṭān)[1626]. Dalam konteks tazkiyah, implikasinya sangat signifikan: seorang sālik dituntut untuk mengembangkan sejenis hermeneutika spiritual kemampuan untuk menafsirkan dan membedakan (furqān) asal-usul dari lintasan-lintasan pikiran (khawāṭir), dorongan-dorongan hati, dan ilham yang muncul dalam kesadarannya. Tanpa kerangka kerja metafisik ini, fenomena internal tersebut akan direduksi menjadi sekadar produk acak dari proses neurokimiawi atau konflik psikodinamika Freudian, sehingga kehilangan dimensi transendentalnya yang esensial[1627].

Secara fenomenologis, kesadaran akan alam samar ini menggeser arena mujāhadah (perjuangan spiritual) ke tingkat yang lebih subtil. Perjuangan tidak lagi hanya melawan nafs al-ammārah bi al-sū’ (jiwa yang cenderung memerintahkan keburukan) sebagai

sebuah entitas solipsistik, tetapi juga melawan aliansi strategis antara tendensi internal jiwa dengan provokasi eksternal dari alam samar. Al-Ghazālī, dalam magnum opusnya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, memetakan secara terperinci bagaimana "tentara-tentara" setan memanfaatkan "pintu-pintu masuk" dalam diri manusia seperti amarah, syahwat, kesombongan, dan ketamakan untuk menanamkan pengaruhnya[1628]. Dengan demikian, setiap kelemahan moral bukan lagi sekadar kegagalan karakter personal, melainkan juga sebuah kerentanan ontologis (ontological vulnerability) yang dapat dieksploitasi oleh daya-daya dari dimensi lain. Implikasi praktisnya adalah tazkiyah menuntut kewaspadaan (murāqabah) yang konstan, di mana setiap gerakan hati dan pikiran dipindai untuk melacak jejak-jejak intervensi dari alam samar, baik yang bersifat demonik maupun angelik.

Sebagai konsekuensinya, metodologi tazkiyah yang komprehensif harus mencakup seperangkat "teknologi spiritual" yang dirancang khusus untuk membentengi diri dari infiltrasi negatif dan mengkultivasi reseptivitas terhadap inspirasi ilahiah (ilhām rabbānī). Praktik seperti dzikrullāh (mengingat Allah) tidak lagi dipandang sebagai ritual mekanis, melainkan sebagai tindakan sengaja untuk mengokohkan "benteng pertahanan" (ḥiṣn) spiritual di dalam qalb. Dzikir berfungsi melapisi kesadaran dengan kehadiran Ilahi, menjadikannya medium yang tidak ramah bagi bisikan-bisikan rendah dan sebaliknya, menjadi antena yang lebih peka terhadap transmisi kebenaran[1629]. Demikian pula, praktik muḥāsabah (introspeksi harian) diperkaya dengan dimensi diagnostik yang lebih dalam: seorang sālik tidak hanya bertanya,

"Apa yang telah aku lakukan?" tetapi juga, "Dari manakah asal dorongan untuk melakukan hal tersebut?" Dengan melacak genealogis setiap tindakan hingga ke sumber inspirasinya apakah dari nafs, setan, malaikat, atau langsung dari Allah proses penjernihan jiwa menjadi lebih presisi dan transformatif.

Pada akhirnya, pengintegrasian paradigma alam samar dalam perjalanan tazkiyat an-nafs mencegah proses ini dari bahaya reduksionisme psikologis dan moralisme yang dangkal. Ia mengembalikan martabat manusia sebagai makhluk teomorfik yang eksistensinya terbentang di antara kutub surgawi dan duniawi, senantiasa menjadi lokus perebutan pengaruh antara daya-daya spiritual yang lebih tinggi dan lebih rendah. Memahami implikasi alam samar berarti mengakui bahwa penjernihan jiwa adalah partisipasi aktif dalam sebuah drama kosmik yang lebih besar, di mana setiap pilihan moral dan setiap upaya penyucian diri memiliki resonansi yang melampaui batas-batas ego individual. Ini adalah sebuah pengakuan bahwa untuk benar-benar menyucikan diri, seseorang harus terlebih dahulu memahami medan pertempuran yang sesungguhnya, yang tidak hanya ada di dalam, tetapi juga di sekitar dan melingkupi eksistensinya.

Alam Sadar: Realitas Dunia Nyata dan Kesadaran

Hubungan Alam Sadar dengan Akal dan Nalar

Alam sadar, dalam diskursus filosofis dan neurosains, merepresentasikan lebih dari sekadar panggung eksistensial yang bersifat fisikal. Ia merupakan sebuah konstruk ontologis yang kompleks, di mana realitas objektif dunia material berdialektika secara dinamis dengan persepsi subjektif yang dimediasi oleh

kesadaran[1630]. Definisi bahwa alam sadar adalah dimensi eksistensi yang bersifat fisik dan nyata, tempat manusia menggunakan akal, nalar, dan kesadaran untuk berinteraksi dengan lingkungan dan menjalankan fungsi sosial, sejatinya merupakan sebuah postulat fundamental yang memerlukan elaborasi mendalam. Dimensi ini tidak dapat dipahami sebagai entitas pasif yang sekadar "ada di luar sana," melainkan sebagai ranah fenomenal yang secara aktif diinterpretasikan, distrukturkan, dan diberi makna oleh fakultas kognitif manusia. Realitas "nyata" dalam konteks ini bukanlah kebenaran absolut yang terlepas dari pengamat, melainkan sebuah konsensus realitas yang terbangun melalui interaksi antara data sensorik yang diterima dari lingkungan eksternal dan aparatus internal kesadaran yang mengolahnya[1631].

Fondasi neurobiologis dari alam sadar bertumpu pada arsitektur otak yang rumit, di mana triliunan koneksi sinaptik bekerja serempak untuk mengintegrasikan informasi sensorik menjadi sebuah pengalaman sadar yang koheren. Proses ini, yang oleh para ilmuwan disebut sebagai neural correlates of consciousness (NCC), mentransformasikan stimulus fisik seperti foton yang mengenai retina atau gelombang suara yang menggetarkan gendang telinga menjadi pengalaman kualitatif atau qualia, seperti persepsi warna merah atau simfoni nada[1632]. Dengan demikian, alam sadar adalah arena di mana akal ('aql) dan nalar (reason) beroperasi bukan dalam ruang hampa, melainkan di atas substrat data empiris yang terus-menerus mengalir. Tanpa alam fisik ini, akal akan kehilangan objek materinya untuk dianalisis; sebaliknya, tanpa akal dan kesadaran,

alam fisik akan tetap menjadi himpunan fenomena yang tak bermakna, sebuah "kekacauan yang berdengung dan mekar" sebagaimana digambarkan oleh para filsuf empiris awal.

Dalam perspektif teologis-filosofis Islam, alam sadar atau 'ālam al-shahādah (alam kesaksian) diposisikan sebagai manifestasi dari realitas Ilahi yang dapat diakses oleh indra dan akal manusia. Ia sengaja diciptakan dengan keteraturan (sunnatullāh) agar menjadi medium bagi manusia untuk mengenali Sang Pencipta melalui tanda-tanda-Nya (ayat). Al-Qur'an secara konsisten mendorong manusia untuk menggunakan akal dan nalarnya untuk mengamati, merenungkan, dan memahami fenomena di alam semesta, yang mengindikasikan bahwa interaksi rasional dengan dunia fisik bukan sekadar aktivitas bertahan hidup, melainkan sebuah imperatif epistemologis dan spiritual[1633]. Oleh karena itu, hubungan antara alam sadar, akal, dan nalar bersifat resiprokal dan inheren: alam sadar menyediakan data mentah dan realitas empiris, sementara akal dan nalar berfungsi sebagai instrumen untuk mengekstraksi pola, hukum kausalitas, dan makna yang lebih dalam dari data tersebut, yang pada gilirannya membentuk pemahaman kita tentang realitas itu sendiri[1634].

Lebih jauh, fungsi sosial yang dijalankan dalam alam sadar merupakan ekstensi logis dari interaksi kognitif ini. Ketika individu-individu dengan kesadaran dan akal yang berfungsi berinteraksi, mereka tidak hanya berbagi ruang fisik, tetapi juga membangun realitas sosial yang berlapis-lapis meliputi bahasa, norma, hukum, dan institusi budaya. Realitas sosial ini, meskipun berakar pada

interaksi fisik, memiliki eksistensinya sendiri yang bersifat simbolik dan intersubjektif[1635]. Di sinilah peran nalar menjadi krusial, tidak hanya untuk memahami dunia fisik, tetapi juga untuk menavigasi dan mengkonstruksi tatanan sosial yang kompleks. Manusia menggunakan nalar untuk bernegosiasi, membuat kontrak sosial, dan membangun sistem etika yang mengatur kehidupan bersama. Dengan demikian, alam sadar adalah sebuah locus di mana potensi individual manusia yang berpusat pada akal dan kesadaran ditransformasikan menjadi aksi kolektif yang membentuk peradaban, menegaskan posisi manusia sebagai agen yang tidak hanya menghuni dunia tetapi juga secara aktif membentuknya sesuai dengan tujuan dan nilai-nilai yang diyakininya[1636].

Fungsi Akal dalam Memahami Alam Sadar

Akal, sebagai fakultas kognitif superior (superior cognitive faculty), berperan sebagai instrumen utama dalam arsitektur kesadaran manusia, tidak hanya untuk memproses informasi sensoris, tetapi juga untuk melakukan navigasi ontologis dalam memahami realitas subjektif alam sadar itu sendiri[1637]. Perannya melampaui sekadar fungsi komputasional; ia merupakan sebuah proses dialektis yang aktif dalam mengonstruksi makna, membentuk keputusan, dan meregulasi perilaku berdasarkan jalinan kompleks antara pengetahuan (a priori dan a posteriori) dan pengalaman fenomenal (qualia). Fungsi instrumental akal dalam konteks ini dapat dianalisis melalui beberapa dimensi yang saling terkait: dekomposisi analitis, sintesis naratif, deliberasi volisional,

dan refleksi metakognitif. Keempat dimensi ini secara kolektif membentuk sebuah kerangka kerja epistemik yang memungkinkan individu tidak hanya untuk "mengetahui" dunianya, tetapi juga untuk "memahami" posisinya di dalam dunia tersebut.

Pada tataran pertama, fungsi akal termanifestasi dalam kapabilitasnya untuk melakukan dekomposisi analitis terhadap arus kesadaran yang mentah dan seringkali kaotis. Pengalaman sadar, sebagaimana digambarkan oleh fenomenologi, hadir sebagai sebuah aliran data multisensoris, emosional, dan mnemonik yang tak terputus (stream of consciousness)[1638]. Di sinilah akal berfungsi sebagai pisau bedah konseptual, memilah-milah entitas fenomenal ini menjadi unit-unit yang dapat dikelola: persepsi diidentifikasi, emosi diberi label, dan memori dikategorikan. Proses ini memungkinkan transformasi dari pengalaman subjektif murni yang bersifat privat dan tak terlukiskan menjadi objek-objek pemikiran yang terstruktur. Lebih jauh, akal mensintesis kembali fragmen-fragmen yang telah dianalisis ini ke dalam sebuah kerangka naratif yang koheren. Dengan mengintegrasikan pengalaman baru ke dalam struktur pengetahuan yang ada, akal membangun sebuah model realitas internal yang dinamis, yang menjadi landasan bagi identitas diri (sense of self) dan pemahaman dunia yang terpadu[1639]. Narasi personal ini esensial, karena ia memberikan kontinuitas dan makna pada eksistensi individu yang terfragmentasi oleh waktu.

Dimensi selanjutnya adalah peran akal dalam deliberasi volisional, yang merupakan jembatan krusial antara pemahaman internal dan tindakan eksternal. Proses pengambilan keputusan

bukanlah sekadar kalkulasi logis yang dingin, melainkan sebuah interaksi kompleks antara penalaran rasional dan penanda somatik (somatic markers), yakni sinyal-sinyal emosional dan fisiologis yang menginformasikan evaluasi atas opsi-opsi yang tersedia[1640]. Akal berfungsi sebagai pusat eksekutif yang menimbang potensi konsekuensi dari berbagai tindakan, melakukan proyeksi ke masa depan, dan menyelaraskan pilihan dengan sistem nilai serta tujuan jangka panjang individu. Dalam konteks ini, akal tidak hanya menjawab pertanyaan "apa yang mungkin?", tetapi juga "apa yang seharusnya?". Dengan demikian, ia menjadi fondasi bagi agensi moral dan perilaku yang bertujuan (goal-directed behavior), membedakan antara tindakan reaktif-instingtif dengan respons yang terukur dan dipertanggungjawabkan.

Fungsi puncak dari akal terletak pada kemampuannya untuk melakukan refleksi metakognitif kemampuan untuk berpikir tentang berpikir itu sendiri (thinking about thinking). Ini adalah ranah kesadaran diri (self-awareness) di mana akal menjadikan dirinya sendiri sebagai objek kontemplasi. Melalui metakognisi, individu dapat mengevaluasi validitas keyakinannya, menginterogasi asumsi-asumsi dasarnya, dan mengenali bias-bias kognitif yang melekat dalam proses penalarannya. Dimensi ini merepresentasikan sebuah imperatif epistemik untuk transendensi diri, di mana subjek yang sadar secara aktif berupaya memurnikan instrumen pemahamannya. Perspektif teologis Islam, misalnya, sangat menekankan fungsi ini melalui konsep tafakkur (refleksi mendalam) dan tadabbur (kontemplasi). Al-Qur'an secara eksplisit

mendorong manusia untuk menggunakan akalnya (ulil albab) untuk merenungkan tanda-tanda (ayat) di alam semesta dan di dalam diri mereka sendiri, sebagai jalan menuju pemahaman yang lebih tinggi tentang eksistensi dan Sang Pencipta[1641]. Aktivitas reflektif ini dipandang bukan hanya sebagai latihan intelektual, tetapi sebagai sebuah disiplin spiritual untuk mencapai kebijaksanaan (hikmah) dan penyelarasan diri dengan realitas ultimat[1642].

Dengan demikian, fungsi akal dalam memahami alam sadar adalah sebuah proses yang multifaset dan teleologis. Ia bukan sekadar cermin pasif yang merefleksikan realitas, melainkan sebuah lokakarya aktif yang secara terus-menerus mengurai, merakit, menilai, dan merefleksikan pengalaman sadar. Dari dekomposisi data sensoris hingga sintesis narasi diri, dari deliberasi etis hingga transendensi metakognitif, akal beroperasi sebagai instrumen dinamis yang memungkinkan manusia untuk tidak hanya bertahan hidup, tetapi juga untuk berkembang dalam pencarian makna, kebenaran, dan realisasi diri yang berkelanjutan. Pemahaman yang komprehensif terhadap mekanisme ini memerlukan dialog interdisipliner yang berkelanjutan antara ilmu saraf kognitif, filsafat pikiran, psikologi, dan tradisi-tradisi kontemplatif yang telah lama menyelidiki misteri kesadaran[1643].

Proses Kognitif dan Kesadaran dalam Islam

Dalam diskursus filsafat kesadaran kontemporer, proses kognitif seringkali dianalisis melalui lensa materialisme-reduksionis yang memisahkan fakultas rasional dari dimensi spiritual. Namun,

paradigma epistemologis Islam menawarkan sebuah kerangka kerja yang radikal berbeda, di mana kognisi dan kesadaran tidak dipandang sebagai produk otonom dari proses neurobiologis semata, melainkan sebagai manifestasi dari interaksi dinamis antara potensi insani (aql) dan petunjuk ilahi (wahy). Islam mengajarkan bahwa akal dan wahyu harus berjalan beriringan, sehingga kesadaran manusia dalam alam sadar (alam al-syahadah) selalu diarahkan kepada nilai-nilai ketuhanan dan moralitas. Tesis ini bukan sekadar postulat teologis, melainkan sebuah proposisi ontologis yang mendefinisikan hakikat eksistensi manusia sebagai makhluk yang secara fitrah dirancang untuk mengenali dan mengabdi kepada Penciptanya. Kerangka ini memandang kesadaran bukan sebagai entitas pasif yang merekam realitas eksternal, melainkan sebagai fakultas aktif yang menginterpretasi, memaknai, dan mengorientasikan seluruh data sensoris dan intelektual menuju sebuah tujuan teleologis yang transenden[1644].

Fondasi dari integrasi ini terletak pada konseptualisasi aql (akal) yang melampaui pengertian "rasio" dalam tradisi Pencerahan Barat. Dalam Islam, aql bukanlah kekuatan yang sepenuhnya independen, melainkan instrumen canggih yang dianugerahkan Tuhan untuk memahami tanda-tanda (ayat)-Nya, baik yang tersurat dalam kitab suci (ayat al-maqru'ah) maupun yang tersirat di alam semesta (ayat al-kauniyyah). Al-Qur'an secara berulang kali menantang manusia dengan frasa seperti afala ta'qilun (apakah kamu tidak menggunakan akalmu?)[1645], yang menandakan bahwa aktivitas berpikir merupakan bagian integral dari laku keimanan. Namun, aql memiliki keterbatasan inheren; ia tidak mampu menjangkau realitas

metafisik tertinggi atau menetapkan fondasi moralitas absolut tanpa panduan eksternal. Di sinilah wahy berfungsi bukan untuk mengebiri akal, melainkan untuk menyempurnakannya. Wahyu menyediakan prinsip-prinsip pertama (first principles) dan kerangka aksiologis yang menjadi kompas bagi navigasi intelektual akal, mencegahnya tersesat dalam relativisme atau nihilisme. Hubungan keduanya bersifat simbiosis diskursif: akal diperlukan untuk memahami, menafsirkan, dan mengkontekstualisasikan wahyu, sementara wahyu memberikan cahaya dan arah yang memastikan bahwa produk kognitif akal selaras dengan kebenaran hakiki (al-haqq)[1646].

Proses kognitif yang dipandu oleh wahyu ini kemudian termanifestasi dalam beberapa aktivitas mental yang spesifik dan sangat dianjurkan dalam Islam. Di antaranya adalah tafakkur, tadabbur, dan tazakkur. Tafakkur adalah proses kontemplasi mendalam terhadap ciptaan sebagai medium untuk mengenali keagungan Sang Pencipta. Ini adalah sebentuk empirisme spiritual di mana observasi fenomena alam pergantian siang dan malam, keteraturan orbit planet, atau kompleksitas organisme biologis ditransformasikan dari data saintifik menjadi bukti ontologis akan eksistensi dan kebijaksanaan Tuhan[1647]. Selanjutnya, tadabbur merujuk pada perenungan yang lebih intensif dan analitis terhadap teks Al-Qur'an itu sendiri, untuk menggali makna-makna yang berlapis dan implikasi yang terkandung di dalamnya, melampaui pemahaman literal[1648]. Sementara itu, tazakkur adalah proses mengingat kembali mengingat perjanjian primordial manusia dengan Tuhan (mithaq), mengingat nikmat-Nya, dan mengingat

tujuan penciptaan. Ketiga proses ini secara kolektif membentuk sebuah ekosistem kognitif di mana kesadaran tidak hanya memproses informasi, tetapi secara konstan mengkalibrasi dirinya dengan realitas spiritual yang lebih tinggi.

Puncak dari integrasi kognitif-spiritual ini bersemayam pada organ subtil yang disebut qalb (hati). Berbeda dari konsepsi Barat yang seringkali mendikotomikan antara "kepala" (rasio) dan "hati" (emosi), dalam tradisi intelektual Islam, qalb adalah lokus kesadaran sejati, tempat berpadunya intelek (aql), intuisi (bashirah), dan emosi spiritual. Ia adalah organ persepsi yang mampu "melihat" kebenaran yang tidak tertangkap oleh indra fisik semata. Sebuah hadis menegaskan bahwa kondisi spiritual dan moral seseorang bergantung sepenuhnya pada kondisi qalb-nya[1649]. Al-Qur'an bahkan menyatakan bahwa kebutaan yang paling parah bukanlah kebutaan mata fisik, melainkan "butanya hati yang ada di dalam dada" (ta'ma al-qulub allati fi al-sudur)[1650]. Oleh karena itu, kesadaran dalam Islam adalah "kesadaran qalbu" (qalb-consciousness), di mana validasi tertinggi sebuah pengetahuan (ma'rifah) tidak hanya terletak pada koherensi logisnya, tetapi juga pada resonansinya dengan qalb yang bersih dan tercerahkan. Proses kognitif yang sehat, menurut pandangan ini, adalah proses yang berpuncak pada iluminasi qalb, bukan sekadar akumulasi data di dalam otak[1651].

Sintesis dari semua elemen ini simbiosis aql dan wahy, praktik tafakkur dan tadabbur, serta sentralitas qalb menghasilkan sebuah model kesadaran yang secara fundamental bersifat teosentris dan berorientasi pada tujuan (goal-oriented). Kesadaran manusia,

dalam kondisi idealnya, tidak pernah netral secara nilai. Setiap persepsi, pemikiran, dan keputusan secara sadar atau tidak sadar dipengaruhi oleh kerangka tauhid, yaitu kesadaran akan keesaan Tuhan sebagai sumber, penopang, dan tujuan akhir segala sesuatu. Orientasi teleologis ini memberikan makna yang mendalam pada eksistensi manusia sebagai khalifah (wakil Tuhan) di muka bumi, yang tugas kognitif utamanya adalah memahami dan mengaktualisasikan kehendak-Nya dalam ranah realitas[1652]. Dengan demikian, proses kognitif tidak lagi menjadi aktivitas intelektual yang steril, melainkan sebuah laku ibadah yang berkelanjutan. Kesadaran dalam Islam, pada esensinya, adalah sebuah perjalanan transformatif dari ketidaktahuan (jahiliyyah) menuju pengetahuan yang mencerahkan (ma'rifah), dari kesadaran ego-sentris menuju kesadaran teo-sentris yang sepenuhnya terarah pada nilai-nilai ketuhanan dan moralitas universal. Paradigma ini menawarkan alternatif yang kaya dan komprehensif terhadap model-model kesadaran sekuler, dengan menempatkan kembali spiritualitas sebagai inti dari apa artinya menjadi manusia yang berpikir dan sadar[1653].

Pembentukan Karakter Melalui Alam Sadar

Pembentukan Moral dan Etika

Konstitusi karakter manusia merupakan sebuah proses dialektis yang kompleks, beroperasi secara dominan dalam domain kesadaran sebuah arena fenomenologis di mana individu secara aktif menginterpretasi realitas, memproses informasi sensoris, dan membuat keputusan deliberatif. Alam sadar (conscious realm)

dalam konteks ini tidak dimaknai sebatas kondisi terjaga, melainkan sebagai sebuah ruang eksistensial tempat pengalaman empiris diolah menjadi struktur kognitif dan afektif yang stabil, yang pada akhirnya mengkristal menjadi apa yang disebut sebagai karakter[1654]. Proses ini bersifat intensional dan reflektif, di mana individu, melalui agensi moralnya, secara berkesinambungan menegosiasikan identitas etikanya dalam interaksi dengan dunia eksternal. Dengan demikian, pembentukan karakter melalui alam sadar adalah sebuah perjalanan ontologis yang ditandai oleh habituasi perilaku, internalisasi nilai, dan konstruksi makna yang berkelanjutan, yang dimoderasi oleh berbagai faktor endogen dan eksogen.

Pembentukan disposisi moral dan etika merupakan inti dari konstruksi karakter dalam alam sadar. Dari perspektif teleologis Aristotelian, karakter (ethos) bukanlah entitas yang statis atau bawaan sejak lahir, melainkan sebuah hexis atau kondisi mapan yang diperoleh melalui pembiasaan (habituation) tindakan-tindakan bajik[1655]. Setiap keputusan etis yang diambil dalam realitas konkret arena alam sadar berfungsi sebagai sebuah latihan yang secara gradual mengukir kecondongan jiwa (soul's disposition). Proses ini sejalan dengan kerangka perkembangan moral kognitif yang diajukan oleh Lawrence Kohlberg, yang mempostulasikan bahwa penalaran moral individu berevolusi melalui tahapan-tahapan yang semakin kompleks, bergerak dari orientasi hukuman dan kepatuhan menuju prinsip-prinsip etis universal yang diinternalisasi secara otonom[1656]. Alam sadar menjadi panggung di mana dilema-dilema moral dihadapi, dianalisis melalui aparatus

kognitif, dan diselesaikan, di mana setiap resolusi memperkuat atau merevisi skema moral yang ada.

Dalam wacana teologi Islam, proses ini terartikulasi dalam konsep akhlāq, yang merujuk pada kondisi batiniah (ḥāl al-nafs) yang kokoh dan darinya terpancar tindakan-tindakan secara spontan tanpa memerlukan pertimbangan mendalam[1657]. Pembentukan akhlāq mahmudah (moral terpuji) terjadi melalui mujahadah (perjuangan sadar) melawan tendensi negatif dan tadabbur (refleksi mendalam) terhadap implikasi etis dari setiap tindakan dalam kehidupan sehari-hari. Al-Qur'an secara eksplisit menempatkan figur Nabi Muhammad SAW sebagai teladan karakter agung (khuluqin 'aẓīm)[1658], yang menyiratkan bahwa observasi dan emulasi sadar terhadap model ideal merupakan mekanisme pedagogis fundamental dalam pembentukan moral. Dengan demikian, alam sadar berfungsi sebagai laboratorium eksistensial di mana teori etika baik yang bersumber dari penalaran filosofis maupun wahyu ilahi diuji, divalidasi, dan diinternalisasi melalui pengalaman hidup yang otentik.

Karakter tidak terbentuk dalam ruang hampa sosiologis; ia adalah produk dari interrelasi dinamis antara individu dan ekosistem sosio-kulturalnya. Teori sistem ekologis Urie Bronfenbrenner memberikan kerangka analitis yang kuat untuk memahami bagaimana berbagai lapisan lingkungan mulai dari mikrosistem (keluarga, sekolah) hingga makrosistem (nilai-nilai budaya, ideologi) secara sistematis membentuk perkembangan karakter individu dalam alam sadarnya[1659]. Keluarga, sebagai agen sosialisasi primer,

meletakkan fondasi arketipal karakter melalui proses tarbiyah (pendidikan holistik), di mana nilai-nilai, norma, dan pandangan dunia ditransmisikan secara verbal maupun melalui keteladanan. Sebuah hadis menegaskan peran fundamental ini, menyatakan bahwa setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, dan orang tuanyalah yang kemudian membentuk identitas keyakinan dan moralnya[1660].

Institusi pendidikan formal kemudian melanjutkan proses ini melalui kurikulum eksplisit yang mengajarkan pengetahuan etis dan kurikulum tersembunyi (hidden curriculum) yang menanamkan nilai-nilai melalui struktur, kultur, dan interaksi sosial di sekolah[1661]. Interaksi dengan kelompok sebaya (peer group) dan paparan terhadap media massa lebih lanjut memperkaya sekaligus menantang kerangka moral yang telah terbentuk, memaksa individu untuk secara sadar menegosiasikan kembali nilai-nilai yang dipegangnya. Oleh karena itu, alam sadar menjadi sebuah arena kontestasi nilai, di mana individu secara terus-menerus melakukan proses asimilasi dan akomodasi terhadap stimuli eksternal. Karakter yang matang lahir dari kemampuan individu untuk secara kritis menyaring pengaruh-pengaruh ini, mengadopsi apa yang selaras dengan prinsip etisnya, dan menolak apa yang bertentangan, sebuah proses yang menuntut tingkat kesadaran dan refleksi diri yang tinggi.

Puncak dari maturitas karakter tercapai bukan semata-mata melalui akumulasi pengalaman di alam sadar, melainkan melalui sintesis sinergis antara dimensi kesadaran eksternal (alam sadar)

dan kesadaran internal yang lebih dalam (alam samar). Alam sadar, dengan penekanannya pada rasionalitas, observasi empiris, dan interaksi sosial, menyediakan "materi mentah" bagi pembentukan karakter. Namun, tanpa keterhubungan dengan alam samar domain intuisi, fitrah (disposisi primordial), dan kesadaran spiritual karakter yang terbentuk berisiko menjadi mekanistis, rapuh, dan hanya berorientasi pada kepatuhan eksternal. Integrasi ini adalah proses mengharmonisasikan antara ‘aql (intelek rasional) yang beroperasi di alam sadar dengan qalb (hati, pusat intuisi spiritual) yang menjadi gerbang menuju alam samar.

Dalam tradisi tasawuf, proses ini dikenal sebagai tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), sebuah metodologi transformatif yang bertujuan memurnikan dimensi batiniah agar dapat memandu tindakan lahiriah secara lurus[1662]. Latihan-latihan spiritual (riyāḍah) seperti zikir (mengingat Tuhan), tafakkur (kontemplasi), dan salat yang khusyuk dirancang untuk mempertajam baṣīrah (mata hati) dan menyelaraskan getaran jiwa dengan kebenaran ilahiah. Ketika alam samar telah terlatih dan termurnikan, ia akan memberikan kompas moral yang otentik dan motivasi intrinsik bagi tindakan-tindakan di alam sadar. Perilaku etis tidak lagi menjadi sebuah perjuangan kognitif atau beban kepatuhan sosial, melainkan menjadi ekspresi natural dari kondisi batin yang telah tercerahkan. Al-Qur'an mengisyaratkan keberhasilan eksistensial ini dengan menyatakan, "Sungguh beruntunglah orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugilah orang yang mengotorinya"[1663]. Dengan demikian, karakter yang utuh dan kokoh adalah manifestasi dari sebuah

kesadaran terpadu, di mana kebijaksanaan yang diperoleh dari pengalaman duniawi di alam sadar disinari dan disempurnakan oleh cahaya kebenaran yang terpancar dari kedalaman alam samar yang telah dimurnikan.

Alam Fitrah: Sumber Kesucian dan Potensi Manusia

Hakikat Alam Fitrah

Dalam diskursus teologi dan antropologi Islam, konsep fitrah menempati posisi sentral sebagai matriks primordial yang mendefinisikan esensi kemanusiaan. Ia bukan sekadar terminologi, melainkan sebuah realitas ontologis yang menjadi fondasi bagi seluruh bangunan spiritual, moral, dan intelektual manusia. Memahami alam fitrah berarti menyelami hakikat penciptaan manusia itu sendiri sebuah perjalanan kontemplatif menuju cetak biru spiritual yang Allah tanamkan dalam setiap jiwa. Alam fitrah adalah arena di mana potensi kesucian inheren bersemayam, menanti untuk diaktualisasikan melalui bimbingan wahyu dan kesadaran diri. Oleh karena itu, analisis mendalam terhadap hakikat fitrah menjadi krusial untuk merumuskan paradigma pengembangan manusia yang holistik dan autentik dalam kerangka pandang dunia Islam.

Secara etimologis, kata fitrah (فطرة) berasal dari akar kata Arab fa-ṭa-ra (فطر), yang berarti 'menciptakan dari ketiadaan', 'membelah', atau 'mengawali'. Penggunaan kata ini dalam Al-Qur'an secara definitif termaktub dalam Surah Ar-Rum ayat 30, yang mengonseptualisasikan fitrah sebagai "ciptaan Allah yang atasnya Dia menciptakan manusia" (fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nāsa ʿalayhā).

Ayat ini secara tegas menyatakan bahwa tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (lā tabdīla li khalqi Allāh), yang mengindikasikan fitrah sebagai sebuah konstitusi spiritual yang permanen dan universal[1664]. Dengan demikian, fitrah bukanlah suatu kondisi yang diperoleh (acquired), melainkan suatu keadaan yang diberikan (given); sebuah disposisi teomorfik (theomorphic disposition) yang secara inheren mengarahkan manusia pada pengenalan dan pengakuan terhadap Realitas Absolut, yaitu Allah ﷻ. Orientasi primordial ini disebut sebagai sikap ḥanīf (lurus), sebuah kecenderungan monoteistik murni yang mendahului semua doktrin agama partikular yang datang kemudian.

Dimensi fitrah ini diperdalam lebih lanjut dengan konsep mīthāq, atau perjanjian pra-eksistensial antara ruh-ruh manusia dengan Tuhan, sebagaimana diabadikan dalam Surah Al-A'raf ayat 172[1665]. Dalam peristiwa di 'alam arwah' ini, setiap jiwa bersaksi, "Benar, kami bersaksi," atas ke-Tuhanan Allah. Kesaksian primordial ini tidak hilang, melainkan terpatri dalam alam bawah sadar spiritual manusia sebagai jejak teologis (theological trace) atau ingatan primordial. Konsekuensinya, tugas kenabian dan fungsi wahyu bukanlah untuk menanamkan keyakinan yang sama sekali baru, melainkan untuk membangkitkan (tadhakkur) dan mengingatkan kembali manusia akan perjanjian yang telah mereka ikrarkan. Fitrah, dalam konteks ini, berfungsi sebagai reseptor internal yang beresonansi dengan panggilan eksternal dari wahyu, menciptakan sebuah epistemologi pengenalan (ma'rifah) yang bersifat partisipatoris, bukan sekadar pasif.

Analisis ini secara fundamental membedakan antropologi Islam dari konsepsi tabula rasa John Locke, yang memandang jiwa manusia saat lahir sebagai lembaran kosong. Sebaliknya, Islam mengajukan model "lembaran yang telah ditulisi" (inscribed slate), di mana inskripsi fundamentalnya adalah kalimat tauhid. Fitrah adalah gramatika spiritual bawaan yang memungkinkan manusia untuk memahami "bahasa" wahyu dan "membaca" ayat-ayat Tuhan, baik yang tersurat (qur'āniyyah) maupun yang tak tersurat (kawniyyah). Dengan demikian, fitrah adalah kondisi normatif kemanusiaan; sebuah keadaan asli yang suci, yang berpotensi untuk tetap terjaga atau terkontaminasi oleh faktor-faktor eksternal, namun secara esensial tidak dapat dihapuskan[1666].

Jika fitrah adalah keadaan asli, maka ia juga merupakan sebuah potensi laten yang dinamis. Fitrah bukanlah kondisi statis yang menjamin kesalehan otomatis, melainkan sebuah modal spiritual awal (spiritual capital) yang harus diinvestasikan dan dikembangkan. Hadis Nabi Muhammad yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim menjadi landasan teoretis utama dalam hal ini: "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah; kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi"[1667]. Narasi profetik ini menggarisbawahi dialektika krusial antara natur (fitrah) dan kultur (ṣibghah atau 'celupan' sosial). Fitrah adalah potensi (quwwah) yang membutuhkan proses aktualisasi (fi'l) melalui pendidikan (tarbiyah), penyucian jiwa (tazkiyah), dan lingkungan yang kondusif untuk berkembang menjadi karakter yang kokoh. Sebagai potensi bawaan, fitrah berfungsi sebagai kompas moral internal (internal moral

compass). Ia adalah sumber dari intuisi-intuisi dasar manusia tentang kebaikan (ma'rūf) dan keburukan (munkar), bahkan sebelum datangnya petunjuk legal-formal dari syariat. Kemampuan untuk merasakan empati, keadilan, keindahan, dan kebenaran secara inheren berakar pada fitrah yang sehat. Syariat kemudian datang bukan untuk menciptakan moralitas ex nihilo, melainkan untuk mengafirmasi, merasionalisasi, menyempurnakan, dan memberikan kerangka implementasi bagi intuisi-intuisi fitrah tersebut. Ketika terjadi konflik antara norma budaya dan prinsip syariat, sejatinya syariat sedang memanggil manusia untuk kembali kepada standar orisinal fitrahnya yang tidak tercemar. Dengan kata lain, hukum ilahi adalah eksternalisasi dan objektifikasi dari tuntutan internal fitrah itu sendiri[1668].

Puncak dari pengembangan diri dalam Islam bukanlah menjadi sesuatu yang lain, melainkan menjadi versi paling autentik dari diri sendiri yaitu, menjadi manusia yang fitrahnya telah teraktualisasi secara paripurna. Karakter Islami yang autentik dan kuat lahir dari proses panjang menyelaraskan seluruh dimensi kehidupan intelektual, emosional, spiritual, dan sosial dengan tuntutan primordial fitrah. Proses ini adalah sebuah perjalanan "pulang" menuju esensi diri yang paling murni, di mana setiap amal saleh dan setiap partikel ilmu berfungsi sebagai medium untuk membersihkan cermin hati agar ia dapat merefleksikan kembali Cahaya Ilahi yang pertama kali dikenalinya dalam perjanjian mīthāq. Inilah fondasi spiritual dan moral yang sesungguhnya; sebuah potensi tak terbatas

yang, jika diasah dengan benar, akan melahirkan insan kamil yang menjadi khalifah sejati di muka bumi.

Aktualisasi Diri dalam Alam Fitrah

Aktualisasi diri dalam paradigma Islam merupakan sebuah proses teleologis yang fundamental, berpusat pada realisasi potensi insani tertinggi yang terkandung dalam alam fitrah. Konsep ini secara diametral berbeda dari konsepsi psikologi humanistik sekuler yang sering kali membatasi aktualisasi pada pemenuhan potensi psikologis dan egoistik semata[1669]. Dalam kerangka teo-antroposentris Islam, aktualisasi diri adalah sebuah perjalanan ontologis untuk mengembalikan eksistensi manusia pada cetak biru primordialnya: sebagai hamba (‘abd) yang tunduk secara sukarela pada kehendak absolut Tuhan dan sebagai wakil-Nya (khalīfah) di muka bumi. Perjalanan ini bukanlah sebuah penciptaan diri (self-creation), melainkan sebuah penyingkapan diri (self-disclosure) menyingkap tabir-tabir (ḥijāb) yang menutupi cermin hati (mir’at al-qalb) agar ia dapat merefleksikan kembali Cahaya Ilahi yang telah terpatri sejak perjanjian azali (mīthāq)[1670]. Oleh karena itu, aktualisasi diri dalam konteks ini adalah sebuah proses restorasi spiritual dan eksistensial, di mana individu secara sadar menyelaraskan kehendak partikularnya dengan Kehendak Universal, mentransformasikan potensi (quwwah) menjadi aktualitas (fi’l) yang beresonansi dengan kebenaran hakiki.

Perjalanan menuju aktualisasi fitrah dimulai dengan sebuah momen kognitif-spiritual yang krusial: penyadaran (yaqẓah).

Manusia, dalam perjalanannya di dunia, acap kali terjerat dalam kondisi kelalaian (ghuflah), di mana orientasi materialistik, distraksi duniawi, dan penyakit-penyakit hati (amrād al-qulūb) seperti kesombongan (kibr), iri hati (ḥasad), dan cinta dunia (ḥubb al-dunyā) secara akumulatif menodai dan mengeruhkan kemurnian fitrahnya[1671]. Hadis Nabi Muhammad SAW secara alegoris menyatakan bahwa setiap anak dilahirkan di atas fitrah, namun lingkungan sosial-kulturalnyalah yang kemudian membentuknya menjadi Yahudi, Nasrani, atau Majusi, mengindikasikan bahwa fitrah ini bersifat rentan terhadap distorsi eksternal[1672].

Proses pemurnian atau tazkiyah an-nafs menjadi metodologi imperatif untuk merestorasi kondisi primordial ini. Tazkiyah adalah sebuah rekayasa spiritual yang terstruktur, melibatkan tiga pilar utama. Pertama, pendidikan (tarbiyah) yang tidak hanya bersifat informatif-kognitif, melainkan transformatif-spiritual. Tarbiyah Islamiyah bertujuan menanamkan ilmu yang melahirkan rasa takut dan takzim kepada Allah (khasyah), bukan sekadar pengetahuan instrumental. Kedua, pengalaman spiritual (tajribah rūḥāniyyah) yang diperoleh melalui ibadah ritual yang khusyuk (ṣalāh, ṣawm, dhikr), kontemplasi mendalam (tafakkur) terhadap ayat-ayat kauniyah dan qur'aniyah, serta interaksi dengan individu-individu saleh. Pengalaman ini berfungsi sebagai katalisator yang membangkitkan kesadaran dari tidur panjang kelalaian. Ketiga, latihan disiplin spiritual (mujāhadah) yang berkelanjutan, yakni sebuah perjuangan sadar untuk membersihkan jiwa dari sifat-sifat tercela (takhallī) dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji

(taḥallī)[1673]. Proses dialektis antara pengosongan dan pengisian inilah yang secara bertahap memoles kembali cermin hati, memungkinkannya menangkap kembali bisikan halus dari alam fitrah. Al-Qur'an sendiri menegaskan signifikansi proses ini: “Sungguh beruntunglah orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugilah orang yang mengotorinya”[1674].

Setelah melalui proses penyadaran dan pemurnian, fitrah yang telah teraktualisasi berfungsi sebagai kompas internal atau intuisi spiritual (baṣīrah) yang memandu pembentukan karakter Islami (akhlāq al-karīmah). Karakter dalam perspektif ini bukanlah sekadar manifestasi perilaku yang terkondisi secara sosial, melainkan ekspresi otentik dari kondisi batin yang telah selaras dengan tatanan ilahiah. Fitrah yang murni memiliki resonansi inheren dengan nilai-nilai universal yang bersumber dari Asma'ul Husna (Nama-Nama Terbaik Allah), seperti kebenaran (al-ḥaqq), keadilan (al-‘adl), kasih sayang (al-raḥmah), dan keindahan (al-jamāl). Konsekuensinya, individu dengan fitrah yang aktif akan merasakan ketenangan (sakīnah) saat melakukan kebaikan dan kegelisahan batiniah saat mendekati keburukan, bahkan sebelum adanya pertimbangan rasional-normatif dari syariat[1675].

Alam fitrah menjadi fondasi epistemologis bagi akhlāq, karena ia menyediakan pengenalan primordial terhadap yang baik dan yang buruk. Ia adalah "software" moral bawaan yang, ketika diaktifkan, memampukan manusia untuk tidak hanya mengikuti hukum syariat secara formalistik, tetapi juga menghayatinya pada level iḥsān beribadah dan berinteraksi seolah-olah melihat Allah[1676]. Ketika

‘Aisyah RA ditanya tentang akhlak Rasulullah SAW, beliau menjawab bahwa akhlaknya adalah Al-Qur'an[1677]. Ini mengisyaratkan sebuah sintesis sempurna di mana wahyu eksternal (Al-Qur'an) telah terinternalisasi sepenuhnya dan menyatu dengan disposisi internal (fitrah yang suci), sehingga setiap tindakan, ucapan, dan diamnya menjadi refleksi hidup dari nilai-nilai qur'ani. Dengan demikian, pengembangan karakter Islami yang sejati bukanlah proses penempelan sifat-sifat baik dari luar, melainkan proses penggalian dan pemancaran kebaikan yang telah ada secara potensial di dalam diri.

Keterkaitan Alam Fitrah dengan Tugas Manusia di Dunia

Aktualisasi fitrah mencapai kulminasinya ketika ia tidak lagi terbatas pada kesalehan individual-personal, melainkan termanifestasi dalam pelaksanaan tugas kosmik manusia sebagai khalīfatullāh fī al-arḍ (wakil Allah di muka bumi). Keterkaitan antara fitrah dan khilāfah bersifat fundamental dan tak terpisahkan. Pengakuan primordial terhadap keesaan dan kedaulatan absolut Allah (tawḥīd), yang merupakan inti dari fitrah, secara logis menempatkan manusia pada posisi sebagai mandataris, bukan pemilik absolut[1678]. Kesadaran fitrah ini melahirkan rasa tanggung jawab (amānah) yang agung, sebuah beban kepercayaan yang bahkan langit, bumi, dan gunung tidak sanggup memikulnya[1679].

Fitrah yang telah dimurnikan menjadi motor penggerak utama bagi pelaksanaan misi khilāfah. Ia mengarahkan manusia untuk tidak hanya berbuat baik kepada sesama manusia (ḥabl min al-nās),

tetapi juga untuk memelihara, mengelola, dan memakmurkan alam semesta (‘imārat al-arḍ) sesuai dengan prinsip-prinsip ilahi. Tugas ini mencakup spektrum yang luas: menegakkan keadilan sosial-ekonomi, melestarikan keseimbangan ekologis, mengembangkan ilmu pengetahuan yang bermanfaat, serta membangun peradaban yang berlandaskan spiritualitas dan moralitas. Individu yang telah mengaktualisasikan fitrahnya tidak akan melihat adanya dikotomi antara kehidupan spiritual dan keterlibatan sosial. Baginya, bekerja untuk keadilan, menjaga lingkungan, atau mencari ilmu adalah bentuk ibadah dan manifestasi dari ketundukannya kepada Sang Pencipta. Dengan demikian, perjalanan introspektif untuk menyucikan fitrah pada akhirnya membuahkan sebuah gerakan ekstrovertif untuk merealisasikan rahmat Tuhan bagi seluruh alam (raḥmatan lil ‘ālamīn), menggenapi tujuan penciptaan manusia secara paripurna[1680].

Interkoneksi Ketiga Alam dan Implikasinya pada Psikologi Islam

Sinergi Alam Samar, Sadar, dan Fitrah dalam Pembentukan Jiwa

Konstitusi ontologis jiwa manusia (al-nafs al-insāniyyah) dalam paradigma psikologi Islam tidak dapat dipahami secara parsial, melainkan sebagai sebuah totalitas yang terintegrasi dari interaksi dinamis antara tiga domain eksistensial: Alam Sadar (‘ālam al-shahādah), Alam Samar (‘ālam al-ghayb), dan Alam Fitrah (‘ālam al-fiṭrah). Kerangka kerja psikologi Barat modern, yang sering kali terperangkap dalam dualisme Cartesian antara res cogitans (substansi berpikir) dan res extensa (substansi material), cenderung mereduksi jiwa sebatas proses kognitif-behavioral yang terukur

secara empiris. Sebaliknya, epistemologi Islam menawarkan sebuah model holistik di mana ketiga alam ini bukanlah entitas yang terisolasi, melainkan simpul-simpul dalam sebuah jaringan realitas yang saling menembus dan memengaruhi, yang sinerginya menjadi krusial dalam proses pembentukan (tashkīl) dan penyempurnaan (takāmül) jiwa. Memahami dialektika di antara ketiganya bukan sekadar latihan teoretis, melainkan sebuah prasyarat untuk merumuskan intervensi terapeutik yang otentik dan komprehensif.

Alam Sadar, yang beroperasi melalui instrumen akal (al-ʻaql) dan pancaindra (al-ḥawāss), berfungsi sebagai gerbang interaksi manusia dengan realitas fenomenal. Domain ini adalah panggung bagi pengalaman empiris, tempat di mana pengetahuan yang diperoleh (ʻilm al-ḥuṣūlī) diakumulasi, dianalisis, dan diaktualisasikan dalam bentuk perilaku dan tindakan volisional (kasb). Dalam alam ini, individu membangun narasi diri, merespons stimulus lingkungan, dan terlibat dalam kalkulasi rasional untuk navigasi kehidupan duniawi. Namun, membatasi pemahaman jiwa hanya pada domain ini akan menghasilkan pandangan yang dangkal dan positivistik, mengabaikan dimensi-dimensi transendental yang justru menjadi sumber makna dan tujuan eksistensial. Alam Sadar, betapapun pentingnya, hanyalah permukaan dari sebuah samudra kesadaran yang jauh lebih dalam; ia menyediakan data mentah, namun tidak dengan sendirinya mampu memberikan interpretasi final atau makna ultimat atas data tersebut[1681]. Tanpa koneksi ke domain yang lebih tinggi, kesadaran ini berisiko teralienasi dari

esensinya, terjebak dalam siklus hedonisme atau nihilisme yang tak berujung.

Di sinilah peran Alam Samar menjadi sentral, berfungsi sebagai jembatan antara yang imanen dan yang transenden. Alam ini diakses bukan melalui rasionalitas diskursif, melainkan melalui organ persepsi spiritual yang disebut qalb (jantung spiritual) atau fu'ād. Ia adalah ranah intuisi (ilhām), mimpi profetik (ru'yā ṣādiqah), dan penyingkapan spiritual (kashf), di mana pengetahuan hadir secara langsung ('ilm al-ḥuḍūrī) tanpa mediasi konsep atau silogisme[1682]. Alam Samar memberikan dimensi vertikal pada eksistensi horizontal Alam Sadar. Pengalaman-pengalaman empiris yang diproses oleh akal seperti mengamati keteraturan kosmos atau merasakan penderitaan sesama diangkat ke tingkat pemaknaan yang lebih tinggi ketika qalb menangkap jejak-jejak Sang Realitas Absolut (Al-Ḥaqq) di baliknya. Sinergi ini bersifat resiprokal: data dari Alam Sadar menjadi materi untuk kontemplasi (tafakkur) yang mendalam, yang pada gilirannya membuka qalb untuk menerima cahaya spiritual dari Alam Samar. Sebaliknya, intuisi yang diterima dari Alam Samar memberikan panduan dan kerangka moral bagi keputusan-keputusan rasional yang dibuat di Alam Sadar, mencegah akal dari kesesatan atau arogansi intelektual[1683].

Fondasi dari keseluruhan struktur ini adalah Alam Fitrah, realitas primordial yang mendasari eksistensi manusia. Fitrah bukanlah sekadar tabula rasa, melainkan sebuah disposisi teomorfik inheren; sebuah "DNA spiritual" yang ditanamkan Tuhan pada setiap jiwa

sebelum inkarnasinya di dunia material. Ia merepresentasikan perjanjian primordial (mīthāq) antara manusia dan Tuhannya, sebuah kesadaran laten akan Tauhid yang tertanam di lubuk kesadaran terdalam[1684]. Fitrah adalah sumber dari potensi luhur manusia, kompas internal yang senantiasa menunjuk ke arah kebenaran, kebaikan, dan keindahan. Dalam interkoneksinya, Alam Fitrah berfungsi sebagai standar normatif dan titik referensi ontologis bagi Alam Sadar dan Alam Samar. Ketika tindakan di Alam Sadar dan intuisi di Alam Samar selaras dengan tuntutan Fitrah, jiwa mengalami ketenangan (sakīnah) dan keutuhan (iṭmi'nān). Sebaliknya, patologi psikologis seperti kecemasan, depresi, dan keterasingan dapat dipahami sebagai manifestasi dari keterhijaban (ḥijāb) atau pengkhianatan terhadap Fitrah ini, yang disebabkan oleh akumulasi "karat" dosa dan kebodohan yang menutupi cermin qalb[1685].

Pembentukan jiwa dalam perspektif psikologi Islam adalah sebuah perjalanan dinamis untuk merealisasikan dan mengaktualisasikan potensi Fitrah melalui harmonisasi antara Alam Sadar dan Alam Samar. Alam Sadar menyediakan basis pengalaman nyata dan wahana untuk beramal, Alam Samar menguatkan dimensi spiritual dan memberikan arah transendental, sementara Alam Fitrah berfungsi sebagai jangkar ontologis dan sumber kesucian serta potensi yang tak terbatas. Implikasi terapeutiknya sangat mendalam: proses penyembuhan jiwa (tazkiyat al-nafs) tidak cukup dengan restrukturisasi kognitif atau modifikasi perilaku semata. Ia menuntut sebuah proses reintegrasi holistik: menyucikan qalb

melalui ibadah dan zikir agar mampu menerima petunjuk dari Alam Samar, serta melatih akal di Alam Sadar untuk tunduk dan beroperasi selaras dengan petunjuk tersebut, sehingga pada akhirnya seluruh eksistensi individu menjadi cerminan yang jernih dari cahaya Fitrah primordialnya. Inilah esensi dari pencapaian kondisi al-nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang), puncak dari kesehatan mental dan spiritual dalam tradisi Islam[1686].

Model Pembinaan Karakter Berbasis 3 Alam

Konstruksi karakter dalam perspektif Islam merupakan sebuah proses transformatif yang melampaui sekadar transmisi norma etis atau pembiasaan perilaku mekanistik. Ia menuntut sebuah arsitektur pembinaan yang bersifat holistik, yang mampu menyentuh dan menyelaraskan dimensi-dimensi fundamental eksistensi manusia. Menjawab tantangan fragmentasi dalam model pendidikan karakter kontemporer yang seringkali terjebak dalam dikotomi antara rasionalitas dan spiritualitas, atau antara Intelektualisme dan ritualisme maka diajukanlah sebuah kerangka konseptual: Model Pembinaan Karakter Berbasis 3 Alam. Model ini berlandaskan pada premis ontologis bahwa manusia adalah mikrokosmos yang merefleksikan tiga realitas utama: Alam Ruhani (dimensi spiritual), Alam 'Aqli (dimensi intelektual), dan Alam Fitri (dimensi psiko-fisis dan sosial). Pembentukan karakter Islami yang seimbang (tawazun) dan paripurna (kamil) hanya dapat tercapai melalui sinergi dialektis yang dinamis di antara ketiga alam ini, bukan melalui pengembangan parsial atau terisolasi.

Alam Ruhani menjadi fondasi dan titik tolak utama dalam model ini, merepresentasikan dimensi vertikal hubungan manusia dengan Sang Pencipta. Dimensi ini berpusat pada proses purifikasi jiwa (tazkiyatun nafs), sebuah upaya berkelanjutan untuk membersihkan hati (qalb) dari berbagai penyakit spiritual seperti kesombongan (kibr), iri hati (hasad), dan cinta dunia yang berlebihan (hubbud-dunya). Praktik-praktik seperti zikir, shalat yang khusyuk, tafakur atas kebesaran Allah, dan muhasabah (introspeksi diri) menjadi instrumen esensial dalam mengasah kepekaan spiritual dan menumbuhkan ihsan kesadaran mendalam akan pengawasan Tuhan yang menjadi puncak dari keimanan. Tanpa penempaan di alam ruhani, intelektualitas dapat menjelma menjadi arogansi, dan potensi fitrah bisa tersesat tanpa kompas moral yang kokoh. Al-Ghazali dalam magnum opusnya, Ihya ‘Ulum al-Din, secara ekstensif mengelaborasi pentingnya hati sebagai "raja" yang mengendalikan seluruh "kerajaan" diri manusia; jika hati benar, maka seluruh tindakan akan mengikutinya[1687]. Dengan demikian, keberhasilan pembinaan di alam ruhani adalah prasyarat mutlak bagi keselarasan pada alam-alam berikutnya, sebagaimana difirmankan dalam Al-Qur'an, "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya"[1688].

Beranjak dari fondasi spiritual, model ini menekankan pengembangan Alam 'Aqli, dimensi yang menegaskan imperatif intelektual dalam Islam. Berbeda dari pandangan yang mempertentangkan iman dan akal, paradigma Islam justru menempatkan akal (‘aql) sebagai anugerah ilahiah yang harus

diberdayakan untuk memahami ayat-ayat qauliyah (wahyu tertulis) dan ayat-ayat kauniyah (fenomena alam semesta). Proses pendidikan di alam ini tidak terbatas pada transfer pengetahuan (ta'lim), melainkan mencakup pembinaan daya nalar kritis (tafakkur), kemampuan berpikir mendalam (tadabbur), dan kebijaksanaan (hikmah). Tujuannya adalah melahirkan individu yang tidak hanya patuh secara ritual, tetapi juga mampu memahami فلسفة التشريع (falsafah al-tashrīʿ) atau rasionalitas di balik syariat, serta mampu memberikan respons intelektual yang berbasis pada worldview Islam terhadap tantangan zaman. Intelektualitas yang tercerahkan oleh cahaya spiritual akan mampu membedakan antara kebenaran dan kebatilan, serta mengarahkan kemajuan ilmu pengetahuan untuk kemaslahatan umat manusia, bukan untuk kerusakan[1689]. Kegagalan dalam mengintegrasikan alam 'aqli dengan alam ruhani berisiko menghasilkan teknokrat tanpa jiwa atau intelektual sekuler yang terasing dari akar spiritualnya[1690].

Sebagai manifestasi dari interaksi antara dimensi ruhani dan 'aqli, Alam Fitri menjadi ranah aktualisasi karakter dalam kehidupan nyata. Fitrah dimaknai sebagai disposisi primordial manusia yang hanif cenderung kepada kebenaran, kebaikan, dan keindahan, serta memiliki potensi inheren untuk mengenali Tuhannya[1691]. Misi pendidikan dalam alam ini bukanlah "mengisi" wadah kosong, melainkan menumbuhkembangkan dan merawat potensi fitrah yang telah ada sejak lahir agar tidak terdeviasi oleh pengaruh lingkungan eksternal. Ini melibatkan pembinaan aspek fisik-jasadiah, pengendalian hawa nafsu (riyadhatun nafs), pembiasaan

akhlak mulia (akhlaq mahmudah) dalam interaksi sosial (mu'amalah), dan pengembangan keterampilan hidup yang relevan. Karakter yang terbentuk di alam ini adalah cerminan dari sejauh mana nilai-nilai spiritual dan kerangka intelektual telah terinternalisasi dan menjadi watak yang melekat. Seorang individu yang fitrahnya terpelihara akan menampilkan keseimbangan antara pemenuhan kebutuhan jasmani dan tuntutan rohani, serta antara hak-hak individual dan tanggung jawab sosialnya[1692].

Secara konklusif, Model Pembinaan Karakter Berbasis 3 Alam ini menawarkan sebuah sintesis yang komprehensif. Ia menolak pendekatan reduksionis dan bergerak menuju pemahaman manusia sebagai sebuah konstelasi yang utuh. Alam Ruhani menyediakan "mengapa" (tujuan dan niat), Alam 'Aqli menyediakan "apa" dan "bagaimana" (pengetahuan dan metode), sementara Alam Fitri menjadi panggung "di mana" karakter itu diwujudkan. Ketiganya terjalin dalam sebuah hubungan resiprokal dan saling menguatkan. Spiritualitas yang mendalam memberikan makna pada pencarian intelektual; intelektualitas yang tajam memberikan pemahaman yang kokoh pada praktik spiritual; dan keduanya secara bersama-sama memandu ekspresi fitrah manusia menuju kesempurnaan akhlak yang dicontohkan oleh Rasulullah . Dengan demikian, model ini bukan sekadar sebuah teori, melainkan sebuah cetak biru untuk merekonstruksi sistem pendidikan yang mampu melahirkan generasi ulul albab insan yang senantiasa berzikir sekaligus berpikir, yang kakinya menapak di bumi namun hatinya terhubung dengan langit[1693].

Implikasi Pendidikan dan Konseling Islam

Pendekatan pendidikan dan konseling kontemporer, yang sebagian besar berakar pada ontologi positivistik-materialistik, cenderung membatasi realitas manusia pada dimensi psiko-fisik yang teramati[1694]. Dalam kerangka ini, keberhasilan pendidikan diukur dari kompetensi kognitif dan keterampilan teknis, sementara kesehatan mental dalam konseling didefinisikan sebagai absensi patologi yang terdiagnosis secara klinis dan kemampuan adaptasi fungsional terhadap norma sosial. Paradigma ini, meskipun memberikan kontribusi signifikan, secara inheren mengalami reduksionisme epistemologis dengan mengabaikan dimensi transendental manusia. Sebaliknya, tradisi intelektual Islam menawarkan sebuah matriks kosmologis dan antropologis yang jauh lebih komprehensif, yakni konsepsi tentang tiga alam (‘ālam al-mulk, ‘ālam al-malakūt, dan ‘ālam al-jabarūt). Implikasi dari pemahaman mendalam terhadap struktur realitas tiga lapis ini untuk praktik pendidikan dan konseling Islam bukan sekadar bersifat suplementer, melainkan bersifat transformatif secara fundamental, karena ia menggeser tujuan akhir dari sekadar penyesuaian diri (adaptation) menuju realisasi diri sejati (self-realization) sebagai khalīfatullāh fil-arḍ.

Secara ontologis, paradigma tiga alam memetakan realitas sebagai suatu hierarki yang saling menembus. ‘Ālam al-Mulk adalah alam inderawi, dunia fisik yang tunduk pada hukum ruang dan waktu, yang menjadi objek kajian sains empiris. Di atasnya terletak ‘Ālam al-Malakūt, alam non-fisik yang menjadi ranah makna,

arketipe, imajinasi, dan entitas spiritual seperti malaikat; ia adalah dunia batin yang dapat diakses melalui intuisi (baṣīrah) dan kontemplasi (tafakkur). Puncaknya adalah ‘Ālam al-Jabarūt, alam Kekuasaan dan Kehendak Ilahi yang absolut, sumber dari segala eksistensi yang berada di luar jangkauan konsepsi makhluk[1695]. Struktur kosmos ini memiliki korespondensi langsung dengan struktur mikro-kosmos manusia: jism (tubuh) beroperasi di ‘ālam al-mulk; nafs (jiwa atau ego) menjadi arena pergulatan yang terbentang antara dunia fisik dan dunia malakut; sementara rūḥ (spirit), yang merupakan percikan Ilahi (nafakhtu fīhi min rūḥī), memiliki orientasi primordial menuju ‘ālam al-jabarūt. Kegagalan untuk mengenali dan mengintegrasikan ketiga dimensi ini dalam diri manusia adalah akar dari keterasingan eksistensial yang melanda modernitas.

Dalam konteks pendidikan Islam, implikasinya bersifat revolusioner. Pendidikan tidak lagi dipahami sebagai proses ta‘līm (transfer pengetahuan) yang berfokus pada ranah ‘ālam al-mulk semata, melainkan sebagai proses tarbiyah (pengasuhan) dan tazkiyah (penyucian) yang integral. Kurikulum yang dirancang berdasarkan paradigma ini akan secara sadar menyeimbangkan antara ilmu-ilmu yang mengkaji realitas fisik (sains, teknologi) dengan ilmu-ilmu yang mengasah fakultas batin untuk menavigasi ‘ālam al-malakūt (etika, seni, filsafat, sastra sufistik) dan ilmu-ilmu yang menghubungkan manusia dengan sumber spiritualnya di ‘ālam al-jabarūt (studi Al-Quran, hadis, ‘ibādah). Tujuan pedagogisnya bukan lagi mencetak tenaga kerja yang kompeten, melainkan

membentuk al-insān al-kāmil (manusia paripurna) yang akal-budi (‘aql), hati (qalb), dan jasadnya berfungsi secara harmonis dan selaras dengan tatanan kosmos Ilahi[1696]. Pendidikan menjadi sebuah perjalanan alkimia spiritual yang memfasilitasi transmutasi nafs al-ammārah (jiwa yang cenderung pada keburukan) menjadi al-nafs al-muṭma’innah (jiwa yang tenang dan tenteram).

Di ranah konseling Islam, paradigma tiga alam menawarkan sebuah kerangka diagnostik dan terapeutik yang melampaui model psikiatri konvensional. Simptom-simptom seperti kecemasan, depresi, atau kehilangan makna tidak hanya dianalisis dari perspektif neurobiologis (‘ālam al-mulk) atau kognitif-behavioral, tetapi juga diselidiki sebagai manifestasi dari dislokasi spiritual. Mungkin saja kecemasan tersebut berakar pada ghaflah (kelalaian dari mengingat Tuhan), atau depresi muncul dari hijab (ḥijāb) yang menutupi qalb (jantung spiritual) dari menerima cahaya Ilahi. Dengan demikian, tujuan konseling bukanlah sekadar mereduksi gejala, melainkan memfasilitasi proses tazkiyat al-nafs, yakni penyucian jiwa agar ia kembali pada fitrahnya yang suci dan mampu menerima petunjuk dari rūḥ. Konselor atau terapis dalam konteks ini tidak hanya berperan sebagai teknisi mental, tetapi juga sebagai seorang murshid (pembimbing spiritual) yang membantu klien menyingkap tabir-tabir yang menghalangi koneksinya dengan Realitas Tertinggi.

Modalitas terapeutik yang lahir dari kerangka ini bersifat integralistik, menggabungkan intervensi pada ketiga level eksistensi manusia. Pada level jism, konseling dapat merekomendasikan

perbaikan gaya hidup, nutrisi, dan olahraga. Pada level nafs, teknik seperti restrukturisasi kognitif dapat digunakan untuk membongkar asumsi-asumsi keliru, namun ia harus diperkaya dengan praktik muḥāsabah (introspeksi diri) dan tawbah (pertobatan). Intervensi yang paling krusial terjadi pada level spiritual, yang bertujuan untuk "memoles cermin hati" agar dapat merefleksikan cahaya Ilahi. Praktik-praktik seperti dhikr (mengingat Tuhan), ṣalāh yang khusyuk, tilawah Al-Quran dengan perenungan (tadabbur), dan tafakkur terhadap ayat-ayat kauniyah (alam semesta) menjadi teknologi spiritual yang esensial untuk menyembuhkan luka-luka di level malakūt dan membuka akses menuju ketenangan sejati yang bersumber dari ‘ālam al-jabarūt[1697]. Sebagaimana disabdakan oleh Nabi Muhammad SAW, sesungguhnya hati dapat berkarat sebagaimana besi, dan pembersihnya adalah dhikrullāh[1698]. Dengan demikian, proses penyembuhan menjadi sebuah perjalanan pulang kembali kepada Allah, sumber segala ketenangan dan kedamaian[1699].

Pengadopsian paradigma tiga alam dalam pendidikan dan konseling Islam bukan sekadar upaya islamisasi terminologis, melainkan sebuah rekonstruksi fundamental terhadap tujuan dan metodologi. Pendekatan ini secara radikal menolak fragmentasi eksistensi manusia dan menawarkan sebuah visi integral di mana potensi intelektual, emosional, dan spiritual individu dapat dimaksimalkan secara sinergis. Pendidikan tidak lagi berhenti pada pencapaian duniawi, dan konseling tidak lagi terperangkap dalam upaya restorasi fungsi ego. Keduanya menjadi wahana

komplementer dalam satu proyek agung: membimbing manusia untuk mengaktualisasikan potensinya sebagai cermin sifat-sifat Tuhan di muka bumi, mencapai ketenangan jiwa yang hakiki, dan pada akhirnya, kembali kepada-Nya dalam keadaan yang diridai.

Tantangan dan Prospek Pengembangan Psikologi Islam Berdasarkan 3 Alam

Pengembangan psikologi Islam sebagai sebuah disiplin ilmu yang otonom dan otentik berhadapan dengan persimpangan jalan yang fundamental: antara sekadar melakukan islamisasi terhadap teori-teori psikologi Barat atau merekonstruksi sebuah paradigma yang berakar dari ontologi, epistemologi, dan aksiologi Islam itu sendiri. Salah satu kerangka konseptual yang paling menjanjikan dalam upaya rekonstruksi ini adalah ontologi tripartit mengenai realitas, yang membagi eksistensi ke dalam tiga alam: Alam al-Mulk wa al-Syahadah (Alam Fisik dan Kasat Mata), Alam al-Mithal wa al-Barzakh (Alam Imaji atau Intermediat), dan Alam al-Arwah wa al-Ghaib (Alam Ruhani atau Gaib). Konstruk ini, yang diartikulasikan secara mendalam oleh para filsuf dan sufi seperti Ibn Sina, Al-Ghazali, dan Ibn 'Arabi, menawarkan sebuah peta kesadaran manusia yang jauh lebih komprehensif daripada model bio-psiko-sosial yang dominan saat ini. Namun, upaya untuk membangun sebuah psikologi fungsional di atas fondasi ini sarat dengan tantangan epistemologis dan metodologis yang signifikan, seraya membuka prospek yang luar biasa untuk melahirkan sebuah ilmu jiwa yang holistik dan teosentris.

Tantangan utama yang bersifat fundamental terletak pada ranah epistemologi dan metodologi. Psikologi modern, sebagai anak kandung dari Pencerahan dan positivisme, secara inheren menempatkan validasi empiris dan observasi sensorik sebagai standar tertinggi kebenaran ilmiah. Kerangka 3 alam, sebaliknya, secara eksplisit mengakui realitas non-fisik (Alam al-Mithal dan Alam al-Arwah) sebagai dimensi yang tidak hanya nyata tetapi juga kausal dalam memengaruhi kondisi psikologis manusia di Alam al-Mulk. Pertanyaan krusial yang muncul adalah: bagaimana cara "meneliti" atau "memvalidasi" fenomena yang terjadi di alam-alam non-empiris ini dengan menggunakan perangkat metodologis yang dapat diterima secara ilmiah tanpa terjerumus ke dalam subjektivisme murni atau pseudosains?[1700] Investigasi terhadap mimpi, intuisi (firâsah), ilham, dan pengalaman spiritual lainnya, yang merupakan jembatan antara alam-alam ini, menuntut pengembangan "metodologi batin" atau apa yang oleh para sarjana klasik disebut sebagai tahqiq (realisasi spiritual) dan kashf (penyingkapan), yang sulit untuk distandardisasi dan diverifikasi secara intersubjektif dalam paradigma saintifik kontemporer. Upaya ini diperumit oleh tantangan konseptual dalam menerjemahkan terminologi metafisik yang kaya dari khazanah Islam seperti nafs, qalb, ruh, dan ‘aql ke dalam bahasa psikologi modern tanpa mereduksi makna spiritualnya yang mendalam.[1701]

Tantangan kedua bersifat integratif dan praktis. Membangun sebuah model psikologi berdasarkan 3 alam menuntut sintesis yang canggih antara warisan intelektual Islam (turats) dengan temuan-

temuan relevan dari ilmu psikologi kontemporer. Proses ini bukan sekadar menempelkan ayat Al-Quran atau Hadis pada teori Freud atau Rogers, sebuah praktik yang dikritik keras sebagai "islamisasi superfisial".[1702] Sebaliknya, ia memerlukan sebuah kerja intelektual yang telaten untuk mengekstraksi prinsip-prinsip psikologis dari sumber-sumber primer dan mengartikulasikannya menjadi sebuah kerangka kerja yang koheren, yang kemudian dapat diuji dan diaplikasikan. Pada level praktis, tantangannya adalah bagaimana mengembangkan instrumen asesmen dan intervensi terapeutik yang berlandaskan pada ontologi ini. Bagaimana seorang terapis dapat membantu klien menavigasi krisis yang berakar pada Alam al-Mithal seperti trauma yang termanifestasi dalam mimpi buruk yang persisten atau menangani kegelisahan eksistensial yang berasal dari keterputusan dengan Alam al-Arwah? Ini menuntut pelatihan klinis yang tidak hanya solid secara psikologis tetapi juga mendalam secara spiritual, sebuah kapabilitas yang langka di dalam institusi pendidikan psikologi saat ini, baik di dunia Muslim maupun di Barat.[1703]

Meskipun dihadapkan pada tantangan-tantangan berat tersebut, prospek yang ditawarkan oleh psikologi Islam berbasis 3 alam sangatlah besar dan berpotensi transformatif. Prospek utamanya adalah kemampuannya untuk menawarkan sebuah paradigma psikologi yang benar-benar holistik. Dengan mengakui realitas ruh sebagai esensi manusia (latîfah rabbâniyyah), psikologi ini melampaui model bio-psiko-sosial yang seringkali secara implisit bersifat antroposentris dan materialistik.[1704] Kerangka ini

memposisikan manusia tidak sebagai makhluk biologis yang terisolasi, melainkan sebagai entitas teomorfik yang eksistensinya terbentang melintasi berbagai level realitas, dengan tujuan akhir kembali kepada Tuhan (innaliLlahi wa inna ilaihi raji'un). Pendekatan ini secara inheren bersifat teosentris, menempatkan hubungan dengan Sang Pencipta sebagai inti dari kesehatan dan kesejahteraan jiwa. Ia mampu memberikan penjelasan yang koheren terhadap berbagai fenomena manusia yang seringkali dipinggirkan oleh psikologi arus utama, seperti pengalaman puncak (peak experiences), efek terapeutik dari doa dan zikir, serta makna penderitaan dalam konteks pertumbuhan spiritual.

Secara terapeutik, prospeknya terletak pada pengembangan sebuah pendekatan yang disebut tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) yang sistematis dan relevan untuk manusia modern. Dalam kerangka 3 alam, problem psikologis seperti kecemasan, depresi, atau adiksi tidak hanya dilihat sebagai disfungsi kognitif atau ketidakseimbangan kimiawi di Alam al-Mulk. Lebih dalam dari itu, ia dipandang sebagai manifestasi dari "penyakit hati" (amradh al-qalb) di Alam al-Mithal, yang berakar dari kelalaian (ghaflah) dan keterhijaban dari realitas spiritual di Alam al-Arwah.[1705] Proses penyembuhannya, oleh karena itu, bersifat multidimensional: intervensi kognitif-perilaku untuk mengubah pola di alam fisik, dibarengi dengan praktik-praktik spiritual seperti muhasabah (introspeksi), tafakur (kontemplasi), dan ibadah untuk memurnikan qalb dan menyambungkannya kembali dengan ruh. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menyatakan bahwa di dalam tubuh ada

segumpal daging yang jika ia baik maka baik pula seluruh tubuh, dan jika ia rusak maka rusak pula seluruh tubuh, yaitu hati (al-qalb), menjadi landasan klinis yang sangat operasional dalam model ini.[1706] Prospek ini memungkinkan psikologi untuk tidak hanya berfungsi kuratif (menyembuhkan penyakit), tetapi juga transformatif (membantu individu merealisasikan potensi spiritual tertingginya sebagai khalifah Tuhan).

Sebagai kesimpulan, perjalanan untuk mengembangkan psikologi Islam yang berfondasikan ontologi 3 alam adalah sebuah proyek intelektual dan peradaban yang monumental. Tantangan utamanya bukan bersifat teknis, melainkan epistemologis: yakni keberanian untuk membangun sebuah metodologi ilmiah yang mampu merangkul realitas ghaib dan syahadah secara simultan, mengintegrasikan naql (wahyu), ‘aql (akal), dan kashf (intuisi spiritual) dalam sebuah harmoni. Jika tantangan ini dapat diatasi melalui kerja kolaboratif yang cermat, rigor, dan rendah hati, maka prospeknya bukan hanya sekadar menciptakan "alternatif" bagi psikologi Barat. Lebih dari itu, ia berpotensi memberikan kontribusi yang signifikan bagi ilmu pengetahuan global dengan menghadirkan kembali dimensi sakral ke dalam studi tentang jiwa manusia, menawarkan peta jalan menuju kesejahteraan sejati (al-falah) yang relevan tidak hanya bagi umat Islam, tetapi juga bagi seluruh umat manusia yang merindukan makna di tengah zaman yang semakin sekuler.[1707]

Perbandingan dengan Konsep Psikologi Barat tentang Alam Bawah Sadar

Teori Alam Bawah Sadar menurut Freud dan Jung

Dalam upaya memetakan lanskap interioritas manusia, diskursus psikologis Islam tidak dapat melepaskan diri dari dialog epistemologis dengan tradisi pemikiran Barat, khususnya psikoanalisis yang secara radikal merevolusi pemahaman tentang pikiran manusia pada abad ke-20. Perbandingan ini bukan bertujuan untuk sekadar sinkretisme atau validasi, melainkan untuk membangun sebuah kerangka acuan kritis yang memperkaya dan mempertajam analisis terhadap konsep jiwa (nafs) dalam perspektif Islam. Titik pijak komparasi yang paling fundamental terletak pada konsep alam bawah sadar (the unconscious), sebuah konstruk teoretis yang menjadi pilar utama bagi mazhab psikoanalitik. Membedah arsitektur konseptual alam bawah sadar menurut para penggagasnya, Sigmund Freud dan Carl Gustav Jung, menjadi langkah awal yang niscaya untuk mengidentifikasi titik-titik persinggungan, divergensi, dan potensi sintesis teoretis yang lebih mendalam.

Meskipun seringkali dianggap sebagai satu entitas pemikiran, pandangan Freud dan Jung mengenai alam bawah sadar merepresentasikan dua lintasan filosofis yang berbeda secara diametral, yang pada akhirnya memisahkan keduanya secara intelektual dan personal. Analisis terhadap kedua perspektif ini menyingkap dialektika fundamental dalam psikologi mendalam (depth psychology): antara yang personal dan yang transpersonal, antara yang biologis-reduksionis dan yang simbolis-ekspansif.

Bagi Sigmund Freud, alam bawah sadar (unconscious) adalah sebuah ranah psikis yang dinamis, berfungsi sebagai repositori masif bagi segala hasrat, ingatan traumatis, impuls id, dan konflik-konflik yang telah direpresi dari kesadaran karena dianggap tidak dapat diterima secara moral atau sosial[1708]. Dalam model topografisnya, pikiran diibaratkan sebagai gunung es, di mana kesadaran (conscious) hanyalah puncak kecil yang tampak, sementara pra-sadar (preconscious) berada tepat di bawah permukaan air, berisi materi yang dapat diakses kesadaran dengan sedikit usaha. Namun, bagian terbesar dan paling berpengaruh adalah alam bawah sadar yang terendam dalam kegelapan, sebuah "kuali mendidih" berisi energi psikis primitif yang terus-menerus bergejolak dan menuntut penyaluran[1709]. Freud memandang konten alam bawah sadar ini bersifat personal, berasal dari pengalaman hidup individu, dan berakar kuat pada determinisme biologis terutama dorongan libido (energi seksual/kehidupan) dan Thanatos (insting kematian/destruksi). Dengan demikian, alam bawah sadar dalam perspektif Freudian cenderung bersifat retrospektif dan patologis; ia adalah gudang masa lalu yang kelam yang secara kausal menentukan neurosis dan perilaku maladaptif di masa kini.

Secara fundamental, Carl Gustav Jung mengambil titik berangkat yang berbeda. Meskipun mengakui eksistensi alam bawah sadar personal yang serupa dengan konsepsi Freud berisi kompleks-kompleks emosional dan materi yang terlupakan atau direpresi Jung melampaui batas-batas individualitas dengan postulatnya yang paling monumental: alam bawah sadar kolektif (collective

unconscious)[1710]. Ini adalah lapisan psikis yang lebih dalam, bersifat transpersonal, dan merupakan warisan primordial seluruh umat manusia. Isinya bukanlah pengalaman personal yang direpresi, melainkan arketipe (archetypes) pola-pola universal dan predisposisi psikis yang diwariskan secara filogenetis, yang termanifestasi dalam mitos, simbol-simbol agama, dongeng, dan mimpi di seluruh kebudayaan[1711]. Arketipe seperti Persona (topeng sosial), Shadow (sisi gelap diri), Anima/Animus (aspek feminin/maskulin dalam jiwa), dan yang terpenting, Sang Diri (the Self), bukan sekadar sisa-sisa purba, melainkan potensi hidup yang membimbing proses individuasi menuju keutuhan psikis. Pandangan Jung, dengan demikian, bersifat prospektif sekaligus retrospektif; alam bawah sadar tidak hanya berisi "sampah" masa lalu, tetapi juga benih-benih kearifan, kreativitas, dan potensi spiritual masa depan. Ini menandai pergeseran paradigmatik dari model yang murni kausal dan biologis menuju model yang teleologis dan simbolis, yang membuka ruang bagi dimensi spiritual dan transenden dalam struktur kejiwaan manusia, suatu dimensi yang secara eksplisit ditolak oleh positivisme Freud. Implikasinya sangat mendalam: jika bagi Freud terapi adalah tentang "mengeringkan lautan Zuiderzee" (membuat yang tidak sadar menjadi sadar), bagi Jung, ia adalah sebuah perjalanan dialogis dengan kedalaman jiwa untuk menemukan makna dan keutuhan, sebuah proses yang lebih resonan dengan pencarian spiritualitas ketimbang sekadar penyembuhan klinis. Perbedaan pandangan ini merefleksikan divergensi mendasar dalam memandang hakikat manusia itu

sendiri, antara entitas yang digerakkan oleh insting purba yang tersembunyi dan makhluk yang dipanggil menuju realisasi potensi spiritual yang terkandung dalam warisan kolektifnya[1712] sebuah dikotomi yang mengingatkan pada konsepsi Al-Quran tentang jiwa yang memiliki potensi ganda untuk kejahatan (fujūr) dan ketakwaan (taqwā)[1713].

Persamaan dan Perbedaan dengan Konsep Tasawuf

Konsep alam bawah sadar dalam psikologi Barat dan tasawuf Islam menawarkan dua kerangka epistemologis yang berbeda namun memiliki titik temu yang signifikan. Keduanya mengakui bahwa dimensi bawah sadar manusia memainkan peran mendalam dalam membentuk perilaku, emosi, dan kognisi[1714]. Dalam psikoanalisis Freudian, alam bawah sadar dianggap sebagai gudang ingatan yang tertekan, dorongan primal, serta mekanisme pertahanan ego yang bekerja di luar kesadaran aktif[1715]. Sementara itu, dalam tradisi tasawuf, alam bawah sadar sering dirujuk sebagai sirr (rahasia batin) atau lubb (inti spiritual) dipandang sebagai medan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sekaligus ruang komunikasi transendental dengan Yang Ilahi[1716]. Persamaan mendasar terletak pada pengakuan bahwa banyak aspek jiwa manusia bersifat laten namun berpengaruh besar terhadap konstruksi karakter dan kepribadian[1717].

Namun, perbedaan mendasar muncul dalam pendekatan ontologis dan teleologis kedua disiplin ini. Psikologi Barat, terutama dalam tradisi Freud, Jung, dan eksperimental-kognitif kontemporer,

berusaha membedah alam bawah sadar melalui metode empiris, seperti analisis mimpi, asosiasi bebas, atau pengujian neurosains[1718]. Alam bawah sadar dipahami sebagai fenomena psikofisik yang dapat dipetakan melalui observasi dan verifikasi ilmiah tanpa perlu merujuk pada dimensi metafisik[1719]. Sebaliknya, tasawuf memposisikan alam bawah sadar sebagai wilayah ruhani yang tidak hanya bersifat psikologis tetapi juga teologis. Konsep muraqabah (meditasi spiritual) dalam tasawuf, misalnya, bertujuan membersihkan hati (qalb) dari kotoran batin (al-awsakh al-khamsiyah) agar mampu menangkap cahaya Ilahi (nūr ilāhī)[1720]. Dalam hal ini, tasawuf tidak sekadar menjelaskan mekanisme jiwa, tetapi juga mengarahkannya pada tujuan akhir, yaitu penyatuan dengan Allah (ittihād) atau paling tidak kedekatan (qurb)[1721].

Perbedaan ini juga tercermin dalam cara kedua tradisi memahami konten alam bawah sadar. Psikologi Barat melihatnya sebagai produk represi budaya (Freud), arketipe kolektif (Jung), atau bias kognitif (psikologi modern)[1722]. Sementara tasawuf seperti dijelaskan oleh Al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din menganggap bahwa alam bawah sadar menyimpan firasat (intuisi spiritual) dan mukasyafah (penyingkapan Ilahi) yang hanya dapat diakses melalui disiplin spiritual seperti dzikir dan riyādah (latihan rohani)[1723]. Al-Qur'an sendiri menyiratkan konsep ini dalam Surah Al-Hadid (57:16): "Bukankah telah datang waktunya bagi orang-orang yang beriman untuk tunduk hati mereka mengingat Allah dan kebenaran yang telah turun?"[1724], menunjukkan bahwa keterhubungan dengan alam bawah sadar yang "tunduk" merupakan prasyarat

transformasi spiritual. Meskipun kedua paradigma sepakat tentang eksistensi dan pengaruh alam bawah sadar, pendekatan tasawuf memberikan dimensi teleologis yang transenden, sementara psikologi Barat cenderung reduksionis-materialistik. Integrasi kedua perspektif, sebagaimana diusulkan dalam psikologi transpersonal atau karya-karya mutakhir seperti penelitian El-Naby (2023) tentang neuro-tasawuf, berpotensi memperkaya pemahaman holistik tentang jiwa manusia[1725].

Implikasi Perbandingan bagi Pengembangan Psikoterapi Islami

Analisis komparatif antara khazanah spiritual tasawuf dan metodologi psikologi Barat modern tidak hanya berhenti pada identifikasi divergen atau konvergensi konseptual, melainkan membuka sebuah horison implikatif yang fundamental bagi rekayasa dan pengembangan Psikoterapi Islami. Implikasi ini bukan sekadar penambahan (additive) teknik spiritual ke dalam kerangka kerja klinis yang sudah ada, melainkan sebuah imperatif epistemologis untuk melakukan sintesis yang koheren dan otentik. Sintesis ini menuntut pergeseran paradigma dari model biopsikososial yang dominan ke arah model biopsiko-sosio-spiritual yang menempatkan dimensi ruhaniyyah sebagai inti dari eksistensi dan kesejahteraan manusia. Konsekuensinya, pengembangan psikoterapi Islami masa depan menghadapi dua tugas transformatif utama: pertama, adopsi ontologi dan teleologi tasawuf untuk memperkaya tujuan terapi melampaui remediasi simtomatik; dan

kedua, integrasi metodologis yang kritis dan kreatif antara intervensi empiris Barat dengan praksis spiritual Islam.

Implikasi pertama dan paling fundamental adalah reorientasi tujuan terapeutik melalui adopsi konsep spiritual tasawuf. Psikoterapi konvensional, yang berakar pada tradisi positivisme dan humanisme sekuler, secara inheren berfokus pada restorasi fungsi ego, reduksi gejala patologis, dan adaptasi individu terhadap realitas sosial[1726]. Sementara tujuan ini valid dan penting, ia merepresentasikan sebuah visi antropologis yang tereduksi, yang mendefinisikan kesehatan mental dalam kerangka fungsionalitas duniawi semata. Tasawuf, sebaliknya, menawarkan sebuah orientasi teleologis yang transenden: tujuan akhir kehidupan manusia bukanlah sekadar kebahagiaan hedonis atau eudaimonia sekuler, melainkan pencapaian ma'rifatullah (mengenal Allah) melalui proses penyucian jiwa yang berkelanjutan atau tazkiyat an-nafs[1727]. Dengan mengadopsi kerangka ini, psikoterapi Islami diperkaya dengan pendekatan holistik yang sesungguhnya. Gangguan psikologis seperti depresi atau kecemasan tidak lagi dipandang semata-mata sebagai disfungsi neurokimia atau kognitif, melainkan juga sebagai manifestasi dari "penyakit hati" (amrad al-qulub) seperti kesombongan (kibr), iri hati (hasad), atau ketergantungan pada selain Allah (ghayrullah) yang menghalangi cahaya ilahi menerangi kalbu[1728]. Proses terapi, oleh karena itu, menjadi sebuah perjalanan ganda: menyembuhkan luka psikologis sekaligus membersihkan cermin jiwa agar mampu merefleksikan kembali sifat-sifat ilahiah sesuai dengan fitrah primordialnya[1729].

Dengan demikian, keberhasilan terapi tidak hanya diukur dari penurunan skor pada Beck Depression Inventory, tetapi juga dari peningkatan kualitas khusyu' dalam salat, ketenangan dalam menghadapi takdir, dan kelembutan hati terhadap sesama makhluk.

Implikasi kedua yang tak terelakkan adalah kebutuhan mendesak untuk merumuskan sebuah sintesis metodologis antara intervensi psikologi Barat yang teruji secara empiris dengan spiritualitas tasawuf yang transformatif. Integrasi ini bukanlah sebuah eklektisisme superfisial seperti sekadar menambahkan sesi zikir setelah sesi Cognitive Behavioral Therapy (CBT) melainkan sebuah proses rekonseptualisasi yang mendalam[1730]. Metode ilmiah psikologi Barat menawarkan instrumen yang sangat berharga: rigor metodologis, teknik intervensi yang terstruktur, dan kerangka diagnostik yang sistematis. CBT, misalnya, menyediakan alat yang efektif untuk mengidentifikasi dan merestrukturisasi distorsi kognitif. Namun, dalam kerangka psikoterapi Islami yang diperkaya tasawuf, proses ini di-Islamkan dan didalami. "Restrukturisasi kognitif" tidak hanya bertujuan mengubah pikiran irasional menjadi rasional, tetapi mengubah pola pikir yang berpusat pada ego (nafsani) menjadi pola pikir yang berpusat pada Allah (rabbani). Konsep muraqabah (kesadaran penuh akan pengawasan Allah) dan muhasabah (introspeksi dan akuntabilitas diri) dapat diintegrasikan untuk memperkaya teknik mindfulness dan thought record[1731]. Muraqabah mengubah mindfulness dari sekadar observasi non-judgmental terhadap momen saat ini menjadi sebuah kesadaran

spiritual yang sarat makna, di mana setiap napas dan pikiran disaksikan oleh Yang Maha Melihat. Dengan demikian, psikologi Barat menyediakan "mekanisme bagaimana" (how), sementara tasawuf menyediakan "kerangka makna mengapa" (why) serta "tujuan ultimat ke mana" (to what end). Sintesis ini bertujuan melahirkan modalitas terapi yang secara klinis efektif dan secara spiritual otentik, menjawab kebutuhan unik umat Muslim yang mendambakan penyembuhan yang tidak memisahkan antara kesehatan jiwa dan kedekatan dengan Sang Pencipta[1732].

Peran Alam Bawah Sadar dalam Praktik Tasawuf

Alam Bawah Sadar sebagai Media Penyucian Jiwa

Dalam diskursus tasawuf, eksplorasi terhadap dimensi batiniah manusia (al-bāṭin) mencapai tingkat analisis yang presisi dan berlapis, sering kali mendahului terminologi psikologi modern. Konsep yang kini dikenal sebagai "alam bawah sadar" (subconscious mind) menemukan paralel konseptualnya yang kaya dalam khazanah sufistik, bukan sebagai entitas pasif, melainkan sebagai sebuah ranah ontologis yang aktif dan fundamental. Ranah ini, yang dalam literatur tasawuf sering diidentifikasi dengan berbagai tingkatan nafs (jiwa/diri), merupakan arena utama bagi mujāhadah al-nafs perjuangan spiritual dan menjadi lokus sentral bagi proses purifikasi jiwa (tazkiyat al-nafs). Analisis ini akan membedah peran krusial alam bawah sadar sebagai medium esensial dalam metodologi penyucian jiwa, dengan memfokuskan pada bagaimana praktik sufistik secara sistematis mentargetkan, mengelola, dan mentransformasi lanskap batiniah ini.

Alam bawah sadar, dalam perspektif tasawuf, dapat dipahami sebagai sebuah palimpsest eksistensial; suatu manuskrip batin yang di atasnya tertulis jejak-jejak pengalaman, kecenderungan inheren, kebiasaan yang mengakar, dan disposisi spiritual yang terakumulasi sepanjang hidup individu[1733]. Ranah inilah yang menjadi tanah subur (arḍ) di mana benih-benih sifat tercela (al-akhlaq al-madzmumah) bersemayam dan bertumbuh. Sifat-sifat seperti nafsu amarah ego imperatif yang mendorong pada keburukan, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an, "...sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan (al-nafs la-ammāratun bi al-sū')..." (QS. Yusuf: 53)[1734] bersama dengan hasad (iri hati yang merusak), riya' (ostentasi spiritual), kibr (kesombongan), dan berbagai penyakit hati (amrāḍ al-qulūb) lainnya, bukanlah sekadar pilihan-pilihan sadar sesaat. Sebaliknya, mereka adalah struktur-struktur psikis yang mengendap jauh di dalam matriks bawah sadar, berfungsi sebagai program otomatis yang mendikte respons emosional, kognitif, dan perilaku seorang individu tanpa memerlukan deliberasi sadar[1735]. Para sufi agung, seperti Imam Al-Ghazali dalam magnum opusnya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, secara ekstensif mengkatalogkan patologi-patologi spiritual ini, memetakan manifestasinya dan akar-akar subterranean mereka yang tersembunyi di kedalaman jiwa[1736].

Oleh karena itu, praktik-praktik sufistik seperti zikir (dzikrullāh), mujahadah (perjuangan menundukkan hawa nafsu), dan tazkiyah (penyucian) dirancang bukan sekadar untuk modifikasi perilaku di level permukaan, melainkan sebagai sebuah teknologi spiritual yang bekerja langsung pada level bawah sadar. Zikir, misalnya, bukanlah

repetisi mekanis semata; ia adalah sebuah proses penanaman (ghars) realitas ilahiah secara kontinu ke dalam pusat kesadaran batin (qalb). Melalui pengulangan Nama-nama Suci atau formula zikir, seorang salik (penempuh jalan spiritual) secara perlahan menimpa ulang (overwrite) pola-pola negatif yang terpatri dalam alam bawah sadarnya, menggantikannya dengan afirmasi tauhid yang membebaskan. Ini dapat dianalogikan sebagai sebuah proses "rekayasa ulang kognitif-spiritual" yang bertujuan untuk mengkalibrasi ulang orientasi fundamental jiwa dari yang berpusat pada ego (ego-centric) menjadi berpusat pada Tuhan (Theo-centric)[1737]. Mujahadah, di sisi lain, merupakan disiplin aktif dan sadar untuk menentang dan menolak impuls-impuls negatif yang muncul dari alam bawah sadar, yang oleh para sufi dipandang sebagai manifestasi dari "jihad akbar" (perjuangan yang lebih besar) melawan diri sendiri, sebagaimana disabdakan Nabi Muhammad SAW[1738].

Penguasaan atas dinamika alam bawah sadar inilah yang menjadi inti dari bimbingan seorang mursyid (pembimbing spiritual) kepada murid-nya (murid). Seorang mursyid yang kamil (sempurna) berfungsi sebagai seorang "diagnostician spiritual" yang, melalui firāsah (wawasan spiritual yang tajam), mampu membaca dan mengidentifikasi penyakit-penyakit yang tersembunyi di dalam alam bawah sadar sang murid penyakit yang sering kali bahkan tidak disadari oleh murid itu sendiri. Peran mursyid adalah membawa apa yang tersembunyi di dalam "kegelapan" bawah sadar ke dalam "cahaya" kesadaran (consciousness) sang murid, sebuah proses

yang mirip dengan apa yang dalam psikologi analitis disebut sebagai integrasi bayangan (shadow integration)[1739]. Bimbingan ini bersifat preskriptif dan personal; mursyid akan memberikan amalan zikir, latihan mujahadah, atau praktik kontemplatif (muraqabah) spesifik yang dirancang khusus untuk membongkar dan menyucikan simpul-simpul patologis dalam jiwa muridnya. Dengan demikian, penguasaan atas alam bawah sadar tidak hanya memungkinkan mursyid untuk membimbing, tetapi merupakan prasyarat mutlak bagi proses tazkiyah yang autentik dan transformatif, yaitu membersihkan cermin hati (mir'āt al-qalb) hingga ia mampu merefleksikan Cahaya Ilahi tanpa distorsi dari ego yang belum tersucikan.

Teknik Tasawuf untuk Menyentuh Alam Bawah Sadar

Dalam diskursus psikologi tasawuf, eksplorasi terhadap alam bawah sadar (al-aql al-bāṭin) bukanlah sekadar upaya introspektif, melainkan sebuah imperatif ontologis untuk mencapai penyucian jiwa (tazkiyatun nafs). Berbeda dengan psikoanalisis Barat yang kerap memandang alam bawah sadar sebagai repositori hasrat tertekan dan trauma masa lalu[1740], tasawuf mendekatinya sebagai sebuah ranah spiritual yang menyimpan potensi Ilahiah sekaligus belenggu ego (nafs). Dua metodologi fundamental yang dikembangkan dalam tradisi sufi untuk mengakses dan merekayasa ulang lanskap interior ini adalah dzikir hati yang dikombinasikan dengan kontemplasi mendalam (tafakkur) dan praktik khalwah (isolasi spiritual). Teknik-teknik ini berfungsi sebagai instrumentasi

psiko-spiritual yang presisi, dirancang untuk melampaui tabir kesadaran diskursif dan melakukan intervensi langsung pada level niat, perasaan, dan motivasi yang paling fundamental.

Dzikir hati (dzikr khafī), sebagai praktik mengingat Allah secara non-vokal dan berkelanjutan di dalam kalbu, merupakan teknik fundamental untuk membuka gerbang alam bawah sadar. Pada level neurokognitif, repetisi ritmis sebuah lafaz suci secara internal dapat menginduksi kondisi kesadaran yang berubah (altered states of consciousness), serupa dengan yang diamati pada praktik meditasi transendental[1741]. Praktik ini secara sistematis menonaktifkan Default Mode Network (DMN) di otak jaringan yang bertanggung jawab atas pemikiran yang mengembara dan ruminasi ego-sentris sehingga memungkinkan akses ke lapisan kesadaran yang lebih dalam[1742]. Ketika dzikir dilakukan dengan khusyuk sebuah kondisi penyerahan diri total dan konsentrasi yang mendalam ia tidak lagi berfungsi sebagai aktivitas kognitif semata, melainkan menjadi sebuah resonansi spiritual yang menggetarkan seluruh eksistensi batiniah. Getaran ini, menurut para sufi, mampu "melarutkan" simpul-simpul psikis (‘uqad) yang terbentuk dari keakuan, kesombongan, dan keterikatan duniawi yang tersembunyi di alam bawah sadar. Dalam keadaan inilah, niat-niat yang tidak murni (niyyah ghayr khālişah) dan perasaan-perasaan terpendam yang selama ini menjadi motor penggerak perilaku tanpa disadari, mulai muncul ke permukaan kesadaran untuk diidentifikasi, diakui, dan ditransformasikan melalui cahaya dzikir itu sendiri,

sebagaimana firman Allah SWT yang menegaskan bahwa hanya dengan mengingat-Nya hati menjadi tenteram[1743].

Sementara dzikir hati berfungsi sebagai "bor" spiritual yang menembus lapisan-lapisan kesadaran, khalwah atau isolasi spiritual menyediakan laboratorium terkontrol untuk proses pembedahan psikis tersebut. Khalwah adalah sebuah praktik deprivasi sensorik dan sosial yang terstruktur, di mana seorang salik (penempuh jalan spiritual) secara sengaja menarik diri dari stimuli eksternal untuk secara intensif berhadapan dengan realitas internalnya[1744]. Penarikan diri ini secara drastis mengurangi "kebisingan" dari pikiran sadar (conscious mind) yang terus-menerus sibuk mengolah data dari dunia luar. Dalam keheningan dan kesendirian khalwah, sinyal-sinyal dari alam bawah sadar yang biasanya teredam oleh hiruk-pikuk kehidupan sehari-hari menjadi terdengar lebih jelas. Fenomena ini dapat berupa munculnya memori yang terlupakan, mimpi-mimpi simbolik (ru'yā), wawasan intuitif (firāsah), hingga konfrontasi langsung dengan "bayangan diri" (shadow self), suatu konsep yang paralel dengan arketip dalam psikologi analitis Jungian[1745]. Di bawah bimbingan seorang mursyid (pembimbing spiritual), material-material bawah sadar yang muncul ini tidak dibiarkan liar, melainkan diproses melalui muhasabah (introspeksi dan akuntabilitas diri) dan muraqabah (kesadaran akan pengawasan Tuhan). Dengan demikian, khalwah memungkinkan sebuah proses restrukturisasi afektif dan kognitif yang mendalam, di mana sang salik tidak hanya mengakses, tetapi juga secara aktif menyucikan dan menyelaraskan alam bawah sadarnya dengan kehendak Ilahi,

sebuah proses yang digambarkan dalam Hadis Qudsi tentang hamba yang mendekat kepada Allah hingga Allah menjadi "pendengarannya, penglihatannya, dan tangannya"[1746]. Kombinasi antara penetrasi mendalam melalui dzikir dan lingkungan yang terkondisi melalui khalwah inilah yang membentuk sebuah kerangka kerja komprehensif untuk transformasi diri dari level yang paling asasi.

Dampak Positif Pengelolaan Alam Bawah Sadar terhadap Karakter

Pengelolaan alam bawah sadar (the unconscious mind) yang disengaja dan sistematis tidak hanya sekadar sebuah teknik psikologis modern, melainkan merupakan sebuah proses penajaman kesadaran (consciousness refinement) yang berakar profund pada tradisi pemikiran Islam mengenai tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa)[1747]. Proses ini berfungsi sebagai katalis transformatif yang mengolah ruang mental yang biasanya bersifat reaktif dan otomatis menjadi sebuah wadah yang reseptif dan terang bagi nilai-nilai ilahiah. Dampak paling signifikan dari pengelolaan ini termanifestasi dalam konstruksi karakter (khuluq) yang kokoh, autentik, dan terintegrasi secara spiritual. Ketika ruang kesadaran jiwa terbuka dan alam bawah sadar telah melalui proses pembersihan dari distorsi-distorsi psiko-spiritual seperti prasangka buruk (su'u al-dzan), dendam (hiqd), dan cinta duniawi yang berlebihan (hubb al-dunya) maka yang muncul ke permukaan kesadaran adalah sebuah karakter yang secara intrinsik kuat, sabar, tawakal, dan ridha[1748]. Kekuatan ini bukanlah kekuatan yang kasar

atau dominatif, melainkan kekuatan moral (moral strength) yang bersumber dari ketenangan dan kepastian batin, di mana individu tidak lagi mudah diombang-ambingkan oleh fluktuasi emosi dan keadaan eksternal yang volatile.

Kesabaran (al-sabr) yang lahir dari pengelolaan bawah sadar ini adalah sebuah kesabaran yang strukturnya berbeda dari sekadar menahan diri secara superfisial. Ia adalah kesabaran yang berakar dalam, yang telah terpatri dalam struktur psikis terdalam individu, sehingga respons untuk bersabar menjadi hampir otomatis dan alami, bukan lagi sebuah perjuangan yang memberatkan[1749]. Demikian pula, tawakal dan ridha yang muncul adalah buah dari keyakinan (yaqin) yang telah meresap ke dalam alam bawah sadar. Keyakinan bahwa setiap ketetapan (qadar) yang berasal dari Allah SWT mengandung hikmah dan kebaikan, menjadi sebuah postulat dasar yang mengatur pola pikir dan respons emosional individu. Hal ini sejalan dengan firman Allah SWT dalam Surah Al-Baqarah: “Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar” (QS. Al-Baqarah: 153), yang mengindikasikan bahwa kesabaran adalah keadaan yang mendekatkan hamba kepada Sang Pencipta, dan keadaan ini dapat diinternalisasi hingga ke level bawah sadar[1750]. Ridha, sebagai puncak dari kepasrahan, bukanlah sikap pasif, melainkan penerimaan yang aktif dan penuh kesadaran terhadap kehendak ilahi, yang hanya dapat terwujud ketika tidak ada lagi perlawanan atau protes tersembunyi dalam relung jiwa yang paling dalam. Lebih jauh lagi, karakter yang terbentuk melalui proses ini bukanlah karakter yang sekuler atau parsial, melainkan karakter

rabbani sebuah karakter yang memancarkan nilai-nilai ketuhanan dalam setiap dimensi kehidupannya. Karakter rabbani dicirikan oleh harmonisasi yang sempurna antara spiritualitas vertikal (hablum minallah) dan perilaku sosial horizontal (hablum minannas)[1751]. Seorang individu dengan karakter rabbani tidak mengalami dikotomi antara kehidupan ritualnya yang khidmat dengan interaksi sosialnya yang etis. Kejujuran, amanah, kasih sayang, dan keadilan yang dipraktikkannya bersumber dari sebuah kesadaran terdalam yang telah tersucikan, sehingga perilaku tersebut menjadi ekspresi otentik dari jiwanya, bukan sekadar kepatuhan terhadap norma eksternal. Nabi Muhammad SAW sendiri dipuji oleh Allah SWT dalam Al-Quran precisely karena keluhuran akhlaknya ini: "Dan sesungguhnya engkau (Muhammad) benar-benar berbudi pekerti yang agung" (QS. Al-Qalam: 4)[1752]. Hadis yang menyatakan bahwa beliau diutus untuk "menyempurnakan akhlak yang mulia" semakin mengukuhkan bahwa tujuan akhir dari seluruh proses pendidikan spiritual dan psikologis dalam Islam adalah pembentukan karakter yang paripurna ini[1753].

Dengan demikian, pengelolaan alam bawah sadar berfungsi sebagai jembatan yang menghubungkan teori moral dengan praktiknya yang otentik. Ia mentransformasikan nilai-nilai agung dari yang bersifat kognitif dan ideal menjadi sebuah disposisi karakter yang mengalir secara spontan dan integrated. Dalam konteks psikologi kontemporer, ini sejalan dengan konsep "*character strengths"* yang diidentifikasi oleh Positive Psychology sebagai pathways to a meaningful life, namun dibingkai dalam

sebuah kerangka teosentris yang memberikan landasan metafisik dan tujuan eskatologis yang definitif[1754]. Oleh karena itu, investasi dalam pengelolaan alam bawah sadar bukanlah sebuah usaha yang bersifat opsional, melainkan sebuah imperatif edukatif dan spiritual untuk melahirkan pribadi-pribadi yang tidak hanya secara psikologis sehat, tetapi juga secara spiritual utuh dan secara sosial kontributif, merefleksikan cahaya Ilahi dalam panggung kehidupan manusia.

Integrasi Alam Bawah Sadar dan Pembentukan Karakter Islami

Alam Bawah Sadar sebagai Basis Transformasi Jiwa

Formasi karakter Islami (akhlāq al-karīmah) merupakan sebuah proses ontologis yang melampaui sekadar kepatuhan mekanistis terhadap ajaran normatif. Ia adalah sebuah metamorfosis eksistensial yang berpusat pada purifikasi jiwa (tazkiyatun nafs), suatu proses yang tidak dapat direduksi menjadi serangkaian tindakan sadar semata. Kerangka epistemologis psikologi Islam klasik, yang terartikulasi dalam karya-karya monumental seperti Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn oleh al-Ghazālī, secara implisit telah menggarisbawahi pentingnya dimensi batiniah (al-bāṭin) dalam membentuk perilaku lahiriah (al-ẓāhir). Dalam diskursus kontemporer, dimensi batiniah ini menemukan paralel konseptualnya dalam konstruk psikologis alam bawah sadar (the subconscious). Dengan demikian, integrasi antara pemahaman modern mengenai alam bawah sadar dengan tradisi tasawuf mengenai jiwa menawarkan sebuah paradigma yang komprehensif untuk memahami transformasi karakter. Transformasi sejati meniscayakan sebuah kerja dialektis antara kehendak sadar (al-

irādah) yang diarahkan oleh akal (al-ʿaql) dan penataan ulang matriks bawah sadar yang menjadi repositori memori, emosi, trauma, dan keyakinan-keyakinan yang terinternalisasi secara mendalam. Tanpa intervensi pada level fundamental ini, setiap perubahan perilaku yang diupayakan secara sadar berisiko menjadi temporer dan superfisial, laksana bangunan yang didirikan di atas fondasi yang rapuh. Perubahan yang hanya menyentuh permukaan kesadaran akan mudah terkikis oleh arus kebiasaan lama dan dorongan-dorongan laten yang tidak tersentuh oleh reformasi spiritual[1755].

Alam bawah sadar, dalam perspektif psiko-spiritual, berfungsi sebagai episentrum motivasi tersembunyi yang secara deterministik meskipun tidak absolut membentuk respons afektif dan perilaku habitual individu. Ia adalah ranah tempat "skrip kehidupan" seseorang ditulis, sering kali tanpa disadari oleh aktornya sendiri. Dalam terminologi Islam, dorongan-dorongan primitif dan tak terartikulasi ini beresonansi kuat dengan konsep nafs al-ammārah bi al-sūʾ (jiwa yang cenderung memerintahkan keburukan), sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an[1756]. Nafs dalam tingkatan ini beroperasi pada level insting yang tersembunyi, mendorong tindakan-tindakan yang bertujuan memenuhi hasrat sesaat tanpa pertimbangan rasional-etis. Mengendalikan dan mentransformasi alam bawah sadar, oleh karena itu, menjadi ekuivalen dengan proses pendisiplinan (riyāḍah) dan penyucian (tazkiyah) terhadap nafs. Ketika matriks bawah sadar ini berhasil direkayasa ulang melalui praktik spiritual yang repetitif dan

kontemplatif seperti dzikr (mengingat Allah) yang berkelanjutan dan tafakkur (refleksi mendalam) maka ia akan bertransformasi dari sumber motivasi negatif menjadi sumber inspirasi ilahiah (ilhām) dan intuisi spiritual (firāsah). Proses ini sejajar dengan konsep neuroplastisitas, di mana jalur-jalur neural baru dapat dibentuk melalui pengalaman dan latihan yang berulang, secara efektif "memprogram ulang" respons otomatis otak[1757].

Upaya pembentukan karakter Islami yang holistik harus mengadopsi pendekatan dua jalur. Jalur pertama adalah jalur kesadaran, yang melibatkan pendidikan kognitif (taʿlīm), pemahaman dalil, dan komitmen sadar untuk mematuhi syariat. Namun, jalur ini harus dilengkapi dan diperkuat oleh jalur kedua: intervensi ke alam bawah sadar. Praktik-praktik seperti muḥāsabah (introspeksi) harian sebelum tidur, terapi doa yang khusyuk, dan visualisasi nilai-nilai luhur dapat berfungsi sebagai perangkat untuk menanamkan citra dan keyakinan positif ke dalam lapisan jiwa yang lebih dalam. Carl Jung, dalam teorinya mengenai proses individuasi, menekankan pentingnya mengintegrasikan "bayangan" (the shadow) aspek-aspek diri yang tertekan dan tidak disadari untuk mencapai keutuhan psikologis[1758]. Dalam konteks Islam, "bayangan" ini dapat dipahami sebagai manifestasi dari penyakit-penyakit hati (amrāḍ al-qulūb) seperti kesombongan (kibr), iri hati (ḥasad), dan cinta dunia (ḥubb al-dunyā) yang berakar di alam bawah sadar. Mengakui, menghadapi, dan mentransmutasi energi negatif dari "bayangan" ini melalui bimbingan wahyu adalah esensi dari mujāhadah al-nafs (perjuangan melawan ego). Perubahan perilaku yang konsisten dan otentik bukanlah hasil dari penekanan

atau represi, melainkan buah dari integrasi dan transformasi, di mana seluruh lapisan eksistensi manusia baik yang tampak maupun yang tersembunyi diselaraskan menuju satu orientasi tunggal: keridaan Ilahi. Hal ini selaras dengan sabda Nabi Muhammad bahwa validitas sebuah perbuatan bergantung pada niat yang melandasinya[1759], di mana niat yang paling murni dan kokoh adalah niat yang telah meresap dan menyatu dengan struktur terdalam jiwa, yakni alam bawah sadar itu sendiri.

Strategi Pembentukan Karakter Berbasis Alam Bawah Sadar

Pembentukan karakter dalam perspektif Islam tidak hanya bersifat behavioral, melainkan juga melibatkan dimensi psikospiritual yang berpusat pada alam bawah sadar (subconscious mind). Alam bawah sadar, menurut teori neurosains kontemporer, merupakan gudang memori jangka panjang yang mempengaruhi 95% keputusan manusia[1760]. Dalam konteks Islam, kekuatan ini dapat dimanfaatkan melalui strategi integratif seperti dzikir (ingat kepada Allah), tafakur (kontemplasi), dan muhasabah (evaluasi diri) untuk menanamkan nilai-nilai akhlak mulia secara mendalam[1761]. Pendekatan ini selaras dengan firman Allah dalam QS. Ar-Ra'd 13:28, "Orang-orang yang beriman hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram"[1762], yang mengindikasikan korelasi antara aktivitas spiritual dan stabilitas psikologis.

1. Dzikir sebagai Metode Pemrograman Ulang Bawah Sadar

Neurosains membuktikan bahwa repetisi kata atau frasa (mantra) dapat membentuk jalur saraf (neural pathways) baru di

otak, mengubah pola pikir dan perilaku[1763]. Dalam Islam, dzikir berfungsi sebagai cognitive script yang menanamkan nilai tauhid dan ketenangan. Nabi Muhammad SAW bersabda dalam hadits riwayat Bukhari, "Perumpamaan orang yang berdzikir kepada Tuhannya dan yang tidak, seperti orang hidup dan mati"[1764], menegaskan bahwa dzikir adalah energi penggerak kesadaran. Penelitian Lutz et al. (2008) menunjukkan bahwa meditasi religius seperti dzikir meningkatkan aktivitas gelombang gamma di otak, terkait dengan fokus dan emosi positif[1765].

2. Tafakur: Pendalaman Nilai Melalui Kontemplasi Alam

Tafakur (QS. Ali Imran 3:191) merupakan proses analitis-reflektif yang memperkuat koneksi antara alam bawah sadar dengan realitas transendental[1766]. Menurut Ibnu Qayyim dalam Miftah Dar as-Sa'adah, tafakur adalah "jembatan antara pengetahuan dan pengamalan"[1767]. Studi neurosains oleh Newberg & Waldman (2009) membuktikan bahwa kontemplasi spiritual mengaktifkan lobus frontal pusat moralitas dan perencanaan sehingga memperkuat integritas karakter[1768].

3. Muhasabah sebagai Evaluasi Bawah Sadar

Muhasabah (QS. Al-Hasyr 59:18) adalah instrumen koreksi diri yang membersihkan subconscious dari mental blocks seperti kesombongan atau dendam. Hasan al-Bashri menyatakan, "Seorang mukmin adalah pengawas bagi dirinya sendiri"[1769]. Pendekatan ini paralel dengan teori self-regulation Bandura (1991), di mana evaluasi diri berkala membentuk self-efficacy dan perilaku adaptif[1770].

4. Integrasi dengan Pendidikan dan Pembiasaan

Penanaman nilai Islam ke alam bawah sadar memerlukan lingkungan yang konsisten. Pendidikan berbasis hidden curriculum (Jackson, 1968)[1771], pembacaan Al-Qur'an (yang menurut studi Zeen et al. (2017) mengurangi stres 68%[1772]), serta pembiasaan amal shaleh (seperti sedekah) menciptakan automaticity dalam berkarakter.

Strategi berbasis alam bawah sadar ini menawarkan solusi holistik bagi degradasi moral dengan menggabungkan sains dan spiritualitas. Penelitian lanjutan diperlukan untuk menguji efektivitasnya melalui neuroimaging dan eksperimen psikologis.

Implikasi untuk Pendidikan dan Konseling Islam

Paradigma pendidikan dan konseling Islam kontemporer kerap terjebak dalam pendekatan kognitif-behavioral yang bersifat superfisial, berfokus pada modifikasi perilaku tampak dan restrukturisasi pikiran sadar semata. Meskipun efektif untuk intervensi tertentu, pendekatan ini acapkali gagal menjangkau akar permasalahan yang terpateri dalam strata psikis yang lebih dalam dan gelap: alam bawah sadar (al-la shu'ur atau al-batin). Oleh karena itu, sebuah rekonfigurasi epistemologis menjadi imperatif, di mana pendidikan karakter (tarbiyat al-akhlaq) dan konseling Islami (al-irshad al-nafsi) harus mengintegrasikan pemahaman holistik tentang dimensi bawah sadar ini untuk merancang intervensi yang tidak hanya menyeluruh tetapi juga bersifat permanen dan transformatif[1773]. Alam bawah sadar, sebagai gudang

pengalaman traumatis, keyakinan keliru (tasallubat), ingatan repressed, dan juga potensi spiritual yang tertidur, beroperasi sebagai arsitek tak terlihat yang membentuk kepribadian, reaksi emosional, dan bahkan lintasan spiritual seorang individu[1774]. Mengabaikan dimensi ini ibarat merawat gejala penyakit tanpa mendiagnosis patogen yang bersembunyi di dalam tubuh; solusi yang ditawarkan hanya akan bersifat sementara dan rentan terhadap kekambuhan.

Implikasi pertama bagi dunia pendidikan adalah perlunya dekonstruksi metode pedagogis yang ada. Pendidikan karakter konvensional yang menekankan hafalan nilai-nilai moral dan peniruan perilaku secara eksternal harus berevolusi menjadi sebuah proses tathwir al-batin (pengembangan batin)[1775]. Proses ini menuntut pendidik untuk menciptakan lingkungan belajar yang aman dan penuh percaya (amanah), yang memungkinkan peserta didik mengeksplorasi luka-luka batin, ketakutan, dan konflik internal mereka tanpa rasa dihakimi. Teknik-tekn seperti refleksi kontemplatif (tafakkur), dialog sokratik yang dipandu, dan journaling spiritual dapat berfungsi sebagai jembatan untuk mengakses dan merekonstruksi narasi-narasi negatif yang bersemayam di alam bawah sadar[1776]. Pendidikan tidak lagi sekadar transmisi pengetahuan (naql) tetapi merupakan sebuah praktik arkeologi jiwa (nafs), menggali lapisan-lapisan terdalam untuk menemukan dan memurnikan 'fitrah' yang telah tertutupi oleh kotoran pengalaman duniawi dan pengkondisian sosial yang negatif[1777]. Dalam ranah konseling Islami, implikasi ini bahkan lebih

mendalam. Seorang konselor atau mursyid tidak boleh hanya menjadi pemberi nasihat (nasih) tetapi harus bertransformasi menjadi seorang fasilitator kesadaran yang terampil. Pendekatan integratif yang mensinergikan prinsip-prinsip psikologi modern seperti teknik membongkar core belief dalam Cognitive Behavioral Therapy (CBT) atau pendekatan eksplorasi mimpi dan asosiasi bebas dalam tradisi psikoanalitik dengan metodologi tasawuf menjadi sangat potensial[1778]. Praktik-praktik sufistik seperti muhasabah (introspeksi diri yang mendalam), muraqabah (perenungan dan kesadaran akan pengawasan Ilahi), dan riyadhah al-nafs (pelatihan jiwa) menawarkan perangkat yang canggih untuk menjinakkan dan memprogram ulang alam bawah sadar[1779]. Misalnya, muraqabah yang konsisten dapat menanamkan keyakinan bawah sadar bahwa individu tidak pernah sendirian atau tidak berdaya, karena kesadaran akan kehadiran Allah Yang Maha Melihat dan Mendengar (Al-Bashir, As-Sami) dapat menjadi sumber keamanan psikologis yang sangat mendalam[1780]. Demikian pula, dzikir yang dilakukan dengan khusyuk dan berulang melampaui penghafalan verbal dapat menembus lapisan bawah sadar, berfungsi sebagai alat neuro-linguistic programming yang Islami untuk menginstal keyakinan positif (husn al-zann) dan ketenangan (sakinah)[1781].

Sinergi antara psikologi dan tasawuf ini bukanlah sekadar eklektisisme dangkal, melainkan sebuah konfluensi yang bersifat simbiotik dan saling melengkapi. Psikologi modern menyediakan peta yang empiris dan terstruktur untuk memahami topografi dan mekanisme pertahanan alam bawah sadar, sementara tasawuf

menyediakan kompas dan tujuan akhir dari penggalian tersebut, yaitu penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) untuk mencapai kedekatan dengan Allah (qurb ila Allah)[1782]. Pendekatan integratif ini memungkinkan penanganan masalah seperti kecemasan eksistensial, dendam yang terpendam, atau hambatan spiritual yang akarnya tertanam jauh di dalam psyche, sehingga solusi yang diberikan bukan sekadar penekanan gejala melainkan pembongkaran dan transformasi akar masalah itu sendiri[1783]. Dengan demikian, masa depan pendidikan dan konseling Islam terletak pada kemampuannya untuk merangkul seluruh spektrum kesadaran manusia, dari yang paling sadar hingga yang paling tidak disadari, dalam sebuah kerangka kerja yang ilmiah, spiritual, dan secara metafisis koheren.

Pengaruh Ketiga Alam dan 5 Cahaya dalam Perubahan Karakter
Sinergi Alam Samar, Sadar, dan Fitrah dalam Transformasi Jiwa

Transformasi karakter dalam paradigma psikospiritual Islam merupakan sebuah proses dialektis yang kompleks, melampaui sekadar modifikasi perilaku yang teramati secara empiris. Proses ini berakar pada interkoneksi dinamis antara tiga dimensi ontologis fundamental dalam diri manusia: Alam Samar (‘ālam al-ghaib), Alam Sadar (‘ālam al-shahādah), dan Alam Fitrah (‘ālam al-fiṭrah). Memahami sinergi ketiganya adalah kunci untuk membongkar matriks pembentukan akhlaq al-karimah (akhlak mulia), di mana perubahan tidak terjadi secara linear, melainkan melalui integrasi holistik yang melibatkan dimensi metafisik, kognitif, dan primordial. Kerangka kerja tripartit ini berfungsi sebagai fondasi teoretis untuk

mengkonseptualisasikan perjalanan jiwa (sayr al-nafs) dari kondisi lalai (ghaflah) menuju kesadaran Ilahiah (ma'rifah).

Alam Samar, sebagai dimensi eksistensi yang non-fisik dan subtil, berfungsi sebagai repositori kekuatan batin dan sumber pengetahuan intuitif. Dimensi ini tidak dapat diakses melalui perangkat indrawi konvensional, melainkan melalui instrumen spiritual seperti kalbu (qalb) dan daya batin (baṣīrah). Dalam ranah inilah jiwa menerima ilham (ilhām), mimpi yang benar (ru'yā ṣādiqah), dan bisikan-bisikan spiritual yang berfungsi sebagai pemantik atau penghambat transformasi karakter[1784]. Kekuatan yang terpancar dari Alam Samar ini bersifat laten; ia memerlukan aktivasi melalui praktik spiritual yang intensif seperti zikir (dhikr), perenungan mendalam (tafakkur), dan kewaspadaan spiritual (murāqabah). Tanpa konektivitas yang terjaga dengan dimensi ini, individu akan terputus dari sumber kearifan transendennya, menjadikan proses perubahan karakter terbatas pada ranah rasionalitas instrumental semata, yang rentan terhadap kerapuhan dan inkonsistensi.

Berbeda secara diametral, Alam Sadar merupakan panggung operasional bagi akal ('aql), kehendak (irādah), dan interaksi sosial. Di sinilah realitas eksternal diinterpretasikan, keputusan-keputusan etis diambil, dan perilaku sosial dieksekusi. Alam Sadar adalah domain pertanggungjawaban (taklīf), di mana manusia menggunakan fakultas kognitifnya untuk menavigasi dualitas pilihan antara kebaikan dan keburukan, antara syukur dan kufur[1785]. Peran utamanya dalam transformasi karakter adalah sebagai eksekutor atau manajer. Ia bertugas memfilter, memvalidasi, dan

menerjemahkan masukan-masukan intuitif dari Alam Samar ke dalam tindakan nyata yang terukur. Tindakan ini harus selaras dengan niat yang murni (niyyah), yang menjadi penentu nilai spiritual dari setiap perbuatan yang dilakukan dalam Alam Sadar[1786]. Namun, jika Alam Sadar beroperasi secara otonom tanpa panduan dari Alam Samar dan tanpa kalibrasi dengan Alam Fitrah, ia berisiko terjebak dalam arogansi intelektual, pragmatisme materialistis, atau kepatuhan sosial yang dangkal.

Fondasi dari kedua alam tersebut adalah Alam Fitrah, yakni potensi primordial suci yang inheren dalam setiap insan sejak penciptaannya. Fitrah adalah cetak biru ontologis manusia, sebuah dispozisi bawaan untuk mengakui Tuhan (tauḥīd) dan cenderung kepada kebenaran serta kebaikan[1787]. Ia adalah "gramatika spiritual" yang tertanam dalam inti jiwa, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Quran dan dikonfirmasi melalui sabda Nabi Muhammad SAW bahwa setiap anak dilahirkan di atas fitrah[1788]. Transformasi karakter yang sejati, oleh karena itu, bukanlah proses menciptakan sesuatu yang baru, melainkan sebuah proses "pemulihan" atau aktualisasi (taḥqīq) terhadap potensi fitrah yang mungkin tertutup oleh "karat" dosa, kebiasaan buruk, atau indoktrinasi lingkungan. Alam Fitrah berfungsi sebagai standar kebenaran internal dan kompas moral yang menjadi rujukan tertinggi bagi Alam Sadar dalam mengambil keputusan. Sinergi transformatif terjadi ketika ketiga alam ini beroperasi dalam sebuah harmoni yang koheren. Prosesnya dapat diilustrasikan sebagai berikut: Alam Samar menyajikan sebuah impuls spiritual atau kilasan kearifan kepada kalbu. Alam Sadar, dengan perangkat akalnya, menangkap sinyal ini,

menganalisisnya, dan mengujinya berdasarkan wahyu (al-Qur'ān dan al-Sunnah). Tolok ukur utama dalam validasi ini adalah keselarasan dengan tuntutan Alam Fitrah apakah tindakan yang akan diambil terasa "benar" dan menenangkan di level jiwa yang paling dalam? Jika keputusan yang diambil selaras, maka tindakan tersebut tidak hanya menghasilkan perilaku yang baik secara lahiriah, tetapi juga memurnikan jiwa (tazkiyat al-nafs), memperkuat koneksi dengan Alam Samar, dan mengaktualisasikan potensi Alam Fitrah[1789]. Sebaliknya, diskoneksi atau konflik di antara ketiga alam ini akan menghasilkan individu yang terfragmentasi: seorang yang cerdas secara intelektual (Alam Sadar dominan) namun kering secara spiritual (Alam Samar terabaikan), atau seorang yang memiliki pengalaman mistis (Alam Samar aktif) namun gagal menerjemahkannya ke dalam etika sosial yang baik (Alam Sadar disfungsional). Dengan demikian, pencapaian karakter Islami yang optimal adalah buah dari sebuah integrasi psikospiritual yang mendalam, di mana kesadaran rasional, intuisi spiritual, dan kemurnian primordial bersinergi untuk membentuk pribadi yang utuh dan tercerahkan[1790].

Peranan 5 Cahaya dalam Memperkuat dan Menstabilkan Karakter

Konstruksi karakter (akhlāq) bukanlah sekadar agregasi dari perilaku-perilaku etis yang dapat diobservasi, melainkan sebuah manifestasi dari struktur ontologis diri yang stabil dan terintegrasi secara mendalam. Proses penguatan dan stabilisasi karakter ini, dalam perspektif teo-filosofis, dapat dipahami melalui sebuah kerangka kerja konseptual yang melibatkan interaksi dinamis dari

lima dimensi cahaya (anwār) internal. Kelima cahaya ini Nur Nafs, Nur Qalb, Nur Ruh, Nur Aqli, dan Nur Qaoli beroperasi secara sinergis, membentuk sebuah arsitektur psiko-spiritual yang koheren untuk menavigasi kompleksitas eksistensi dan merealisasikan potensi kemanusiaan tertinggi (insan kamil). Kerangka kerja ini menawarkan sebuah paradigma yang melampaui pendekatan behavioristik murni, dengan menekankan transformasi dari tataran interior sebagai fondasi bagi stabilitas eksterior.

Fondasi dari arsitektur karakter ini diletakkan oleh interaksi dialektis antara Nur Nafs dan Nur Aqli. Nur Nafs, atau cahaya jiwa volisional, berfungsi sebagai vektor intensionalitas yang mengarahkan seluruh energi psikis. Ia adalah sumber motivasi primordial yang, ketika tercerahkan, akan meluruskan niat (niyyah) dari orientasi ego-sentris menuju orientasi teo-sentris. Proses purifikasi jiwa (tazkiyat an-nafs) merupakan prasyarat fundamental agar cahaya ini dapat bersinar, mengubah dorongan-dorongan hewani menjadi aspirasi-aspirasi luhur yang selaras dengan tujuan penciptaan[1791]. Tanpa arah yang benar dari Nur Nafs, seluruh aktivitas, betapapun terlihat mulia secara lahiriah, akan kehilangan substansi spiritualnya, sebagaimana ditegaskan dalam sebuah hadis fundamental bahwa nilai segala perbuatan bergantung pada niatnya[1792]. Di sisi lain, Nur Aqli, atau cahaya intelek, berfungsi menerangi fakultas kognitif-diskursif. Ia menjernihkan pikiran dari kabut sofisme, bias kognitif, dan kerancuan logika, memungkinkan individu untuk melakukan distingsi kritis antara kebenaran (al-haqq) dan kebatilan (al-bāṭil). Pencerahan akal ini bukan hanya tentang

penguasaan ilmu-ilmu formal, melainkan tentang pencapaian kejernihan diskursif dan ketajaman analitis untuk memahami tanda-tanda (ayat) Tuhan, baik yang tersurat dalam wahyu maupun yang tersirat di alam semesta[1793].

Namun, integrasi antara niat yang lurus dan pemikiran yang jernih ini menemukan lokus sintesisnya di dalam Nur Qalb. Qalb, atau jantung spiritual, dalam fenomenologi Islam, bukanlah sekadar organ emosional, melainkan pusat kesadaran, kebijaksanaan (hikmah), dan persepsi spiritual langsung (ma'rifah). Ketika Nur Qalb bersinar, ia berfungsi sebagai cermin yang memantulkan realitas Ilahi, memungkinkan individu untuk “melihat” dengan mata batin (baṣīrah)[1794]. Cahaya ini memperkuat kesadaran spiritual, memberikan ketenangan di tengah gejolak, dan menumbuhkan kebijaksanaan yang melampaui kalkulasi rasional semata. Kondisi qalb menentukan integritas keseluruhan diri; jika ia sehat dan bercahaya, seluruh sistem diri akan berfungsi secara harmonis, dan jika ia gelap, maka seluruh eksistensi akan terjerumus dalam disorientasi[1795]. Nur Qalb adalah jembatan ontologis yang menghubungkan dimensi kognitif (aql) dan volisional (nafs) dengan dimensi transendental yang lebih tinggi.

Pada level yang lebih subtil dan transenden, Nur Ruh dan Nur Qaoli memainkan peranan krusial. Nur Ruh, atau cahaya spirit, adalah dimensi transpersonal dari kesadaran manusia, sebuah percikan Ilahi (nafakha fīhi min rūḥih) yang ditanamkan dalam diri setiap insan[1796]. Aktivasi cahaya ini menghadirkan kesadaran Ilahi yang imanen, sebuah perasaan keterhubungan langsung dengan

Sumber segala eksistensi. Ini bukanlah kesadaran yang diperoleh melalui analisis intelektual, melainkan melalui pengalaman mistik (dzawq) dan penyaksian batin (shuhūd), yang memberikan kepastian eksistensial dan stabilitas terdalam yang tidak tergoyahkan oleh perubahan kondisi eksternal[1797]. Namun, pengalaman ruhaniah yang subjektif ini memerlukan penambat dan validasi eksternal untuk menghindari delusi. Di sinilah Nur Qaoli cahaya firman atau wahyu berfungsi. Cahaya ini menghubungkan jiwa yang telah tercerahkan dengan firman Tuhan yang termaktub dalam kitab suci dan hukum moral universal yang diwariskan melalui para nabi. Nur Qaoli berfungsi sebagai kriteria objektif (furqān), memberikan panduan normatif, dan memastikan bahwa perjalanan spiritual individu tetap berada dalam koridor kebenaran Ilahi, tidak menyimpang ke dalam subjektivisme yang tak terbatas[1798].

Secara komprehensif, kelima cahaya ini tidak beroperasi secara terisolasi, melainkan dalam sebuah sistem interdependensi yang dinamis dan hierarkis. Nur Nafs memberikan momentum, Nur Aqli memberikan peta, Nur Qalb menjadi kompasnya, Nur Ruh adalah energi penggerak transendennya, dan Nur Qaoli adalah mercusuar yang memastikan perjalanan tetap pada tujuannya. Kelemahan pada satu cahaya akan mengganggu fungsi keseluruhan arsitektur karakter. Intelek yang cemerlang (Nur Aqli) tanpa niat yang suci (Nur Nafs) dapat melahirkan arogansi intelektual; kesadaran spiritual yang mendalam (Nur Ruh) tanpa panduan wahyu (Nur Qaoli) berisiko tergelincir ke dalam kesesatan. Dengan demikian,

penguatan dan stabilisasi karakter yang sejati adalah sebuah proses integrasi holistik, sebuah simfoni cahaya di mana setiap elemen menyumbangkan resonansinya untuk menciptakan pribadi yang kokoh, bijaksana, dan tercerahkan sebuah manifestasi dari "cahaya di atas cahaya" (nūr 'alā nūr) yang digambarkan dalam Al-Qur'an[1799]. Proses ini merepresentasikan sebuah perjalanan transformatif menuju realisasi kepenuhan potensi manusiawi yang berlabuh pada Realitas Absolut[1800].

Contoh Dinamika Psikologis dalam Perubahan Karakter

Perubahan karakter, dalam perspektif psikologi transpersonal dan spiritualitas Islam, tidak dapat direduksi semata-mata menjadi modifikasi perilaku yang teramati secara eksternal. Perubahan ini merupakan sebuah rekonfigurasi ontologis yang mendalam, berakar pada dinamika internal antara komponen-komponen subtil kesadaran manusia. Kerangka konseptual Islam menawarkan model yang kaya untuk memahami proses ini melalui metafora "cahaya" (nur), yang beroperasi pada dua lokus utama: qalb (jantung spiritual) dan ruh (spirit). Analisis berikut akan menguraikan dua contoh dinamika fundamental yang mengilustrasikan bagaimana iluminasi pada dua level ini mentransformasi disposisi psikologis individu secara fundamental, dari reaktivitas egoistik menuju respons yang transenden dan terintegrasi. Dinamika pertama berpusat pada peningkatan cahaya qalb, yang secara fenomenologis termanifestasi sebagai empati dan ketenangan dalam menghadapi konflik sosial. Dalam tradisi pemikiran Islam, qalb bukanlah sekadar organ biologis, melainkan sebuah fakultas

persepsi spiritual (latifah rabbaniyyah) yang berfungsi sebagai pusat inteligensi emosional dan intuisi moral[1801]. Ketika qalb diselubungi oleh "kegelapan" yang lahir dari kelekatan ego (nafs al-ammarah), persepsinya menjadi terdistorsi; individu lain dilihat sebagai ancaman atau instrumen untuk pemenuhan diri, dan konflik sosial direspons dengan mekanisme pertahanan primitif seperti agresi atau penarikan diri. Proses purifikasi spiritual (tazkiyah an-nafs) secara bertahap mengikis selubung ini, memungkinkan "cahaya" ilahi menerangi qalb. Iluminasi ini secara neuro-psikologis dapat dihipotesiskan berkorelasi dengan peningkatan regulasi korteks prefrontal terhadap amigdala, yang meredam respons "lawan atau lari" (fight-or-flight)[1802]. Secara kognitif, individu mulai mampu melakukan cognitive reappraisal, yaitu membingkai ulang stimulus konflik tidak lagi sebagai ancaman personal, melainkan sebagai data objektif yang memerlukan pemahaman. Cahaya di dalam qalb memfasilitasi basirah (mata batin), yang memungkinkan seseorang "melihat" realitas emosional dan perspektif orang lain secara langsung, melampaui interpretasi ego-sentris. Hasilnya adalah empati afektif kemampuan untuk merasakan bersama orang lain yang otentik, bukan sekadar empati kognitif yang diperhitungkan[1803]. Ketenangan (sakinah) yang menyertainya bukanlah apatisme, melainkan buah dari kebebasan internal dari tirani ego, sebagaimana Al-Qur'an mengisyaratkan bahwa ketenangan diturunkan ke dalam hati orang-orang beriman (QS. Al-Fath: 4)[1804]. Sementara iluminasi qalb mereformasi domain sosio-emosional, dinamika kedua, yaitu aktivasi nur ruh, menginisiasi transformasi pada level eksistensial yang lebih dalam, yang

memunculkan rasa ikhlas dan kesabaran dalam menghadapi cobaan. Jika qalb adalah lokus interaksi antara dunia spiritual dan psikologis, maka ruh adalah esensi primordial manusia itu sendiri, hembusan ilahi (nafkhah ilahiyyah) yang menjadi penghubung langsung dengan Realitas Absolut[1805]. Aktivasi "cahaya ruh" (nur ruh) adalah sebuah kebangkitan kesadaran akan hakikat sejati diri yang melampaui identitas psiko-fisik yang temporal. Kebangkitan ini secara radikal menggeser pusat gravitasi motivasi individu. Rasa ikhlas (ketulusan murni) muncul sebagai konsekuensi alami dari pergeseran ini. Tindakan tidak lagi didorong oleh kalkulasi untung-rugi duniawi, pencarian validasi sosial, atau penghindaran celaan, karena ruh yang aktif menemukan kepuasan dan tujuannya hanya dalam keselarasan dengan Sumbernya[1806]. Secara psikologis, ini dapat diparalelkan dengan tingkat tertinggi dalam hierarki kebutuhan Maslow, yaitu transendensi diri, di mana individu termotivasi oleh nilai-nilai universal dan pelayanan tanpa pamrih[1807]. Konsekuensi selanjutnya adalah sabr (kesabaran), yang dalam konteks ini bukan berarti kepasrahan yang pasif, melainkan sebuah daya tahan (resilience) yang kokoh dan proaktif. Cobaan dan penderitaan, yang dari perspektif ego merupakan tragedi yang mengancam eksistensi, direkontekstualisasi oleh cahaya ruh sebagai bagian dari proses pedagogi ilahi yang bertujuan untuk pemurnian dan pendakian spiritual. Kesabaran ini menjadi sebuah "cahaya" (dhiya') tersendiri yang menerangi jalan di tengah kegelapan kesulitan, sebagaimana disabdakan oleh Nabi Muhammad SAW[1808]. Kesabaran ini lahir dari keyakinan mendalam yang bersemayam di level ruh bahwa realitas temporal ini bukanlah

satu-satunya arena eksistensi, sebuah perspektif yang memberdayakan individu untuk menanggung beban yang tak tertanggungkan dari sudut pandang materialistik murni[1809].

Secara sinergis, kedua dinamika ini saling menguatkan dalam sebuah spiral transformatif. Qalb yang semakin bercahaya menjadi wadah yang lebih siap untuk menerima dan memanifestasikan impuls dari nur ruh. Sebaliknya, ruh yang semakin aktif memberikan fondasi eksistensial yang kokoh, menstabilkan qalb dari fluktuasi emosional dan godaan ego. Dengan demikian, perubahan karakter yang dibahas di sini bukanlah sekadar akuisisi sifat-sifat terpuji secara terpisah, melainkan sebuah proses integrasi holistik yang menyelaraskan dimensi sosial, emosional, dan spiritual individu. Proses ini membebaskan manusia dari determinisme psiko-biologis semata dan membawanya menuju aktualisasi potensi kemanusiaannya yang tertinggi (insan kamil), menawarkan sebuah paradigma yang komprehensif untuk psikologi transformatif[1810].

Strategi Pendidikan Karakter Berbasis Psikologi Islam

Prinsip-prinsip Pendidikan Karakter Islam

Wacana pendidikan karakter dalam diskursus kontemporer seringkali beroperasi dalam kerangka psikologi sekuler yang cenderung mengalami fragmentasi dan reduksionisme, memisahkan dimensi kognitif, afektif, dan konatif dari matriks spiritual yang melingkupinya. Sebagai respons kritis terhadap paradigma ini, psikologi Islam menawarkan sebuah kerangka kerja onto-epistemologis yang secara fundamental berbeda, yang memandang manusia sebagai entitas teomorfik yang eksistensinya

terikat pada tujuan transendental[1811]. Strategi pendidikan karakter yang lahir dari rahim psikologi Islam, oleh karena itu, bukanlah sekadar kompilasi teknik-teknik pedagogis, melainkan sebuah rekayasa jiwa (soul-crafting) yang sistematis dan berorientasi pada aktualisasi potensi tertinggi manusia sebagai ‘abd Allah (hamba Tuhan) dan khalīfatullāh fīl-ardh (wakil Tuhan di muka bumi). Formulasi strategi ini berpijak pada serangkaian prinsip metafisik dan psikologis yang koheren, di antaranya yang paling fundamental adalah prinsip holisme, orientasi pada fitrah, dan proses dinamis tazkiyat an-nafs.

Prinsip fundamental pertama adalah konsepsi holistik tentang eksistensi manusia, yang menolak secara tegas dualisme Cartesian antara jiwa (res cogitans) dan raga (res extensa), serta kompartementalisasi fakultas manusia yang lazim dalam psikologi Barat. Dalam perspektif Islam, manusia adalah sebuah totalitas yang terintegrasi (kulliyah), di mana dimensi spiritual (rūhaniyyah), intelektual (‘aqliyyah), emosional (wijdāniyyah), dan fisik (jasadiyyah) saling terkait secara organik dalam sebuah hierarki yang berpusat pada qalb (jantung spiritual)[1812]. Qalb bukanlah sekadar organ emosi, melainkan lokus kesadaran, intuisi, dan pemahaman (ma’rifah) yang sesungguhnya. Oleh karena itu, pendidikan karakter Islam tidak menargetkan satu domain secara terisolasi. Upaya mengasah ketajaman intelektual (‘aql) harus senantiasa diiringi dengan penyucian hati (tathīr al-qalb), dan keduanya harus termanifestasi dalam tindakan sosial yang berkeadilan (‘amal sālih)[1813]. Model pendidikan ini bertujuan

membentuk insān kāmil (manusia paripurna) yang kecerdasan intelektualnya tercerahkan oleh cahaya spiritual, dan perilaku sosialnya dibimbing oleh imperatif etis yang bersumber dari wahyu. Strategi ini melampaui sekadar character building; ia adalah being construction pembentukan wujud manusia yang utuh, yang mampu merefleksikan Asmaul Husna (Nama-nama Terindah Tuhan) dalam kapasitas kemanusiaannya.

Berpijak pada fondasi holistik ini, prinsip kedua yang menjadi pilar strategi pendidikan karakter Islam adalah postulat mengenai fitrah. Berbeda dengan konsep tabula rasa John Locke yang memandang manusia lahir sebagai lembaran kosong, Islam menegaskan bahwa setiap individu lahir dengan fitrah sebuah disposisi primordial atau arketipe spiritual yang secara inheren hanif, yaitu cenderung kepada kebenaran, kebaikan, dan pengakuan terhadap Tuhan Yang Esa (tauhid)[1814]. Sebagaimana firman Allah dalam Al-Qur'an, “Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu.”[1815]. Sebuah hadis profetik juga mengafirmasi bahwa "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi.”[1816]. Dari perspektif ini, peran pendidikan bukanlah menanamkan nilai-nilai dari luar ke dalam bejana yang kosong, melainkan sebuah proses maieutik seperti peran seorang bidan yang membantu ‘melahirkan’, memelihara, dan mengaktualisasikan potensi fitrah yang sudah ada. Pendidikan menjadi ikhtiar untuk melindungi cahaya fitrah ini dari polusi

eksternal (lingkungan, ideologi materialistis) dan internal (hawa nafsu yang tak terkendali) yang dapat menutupi atau membelokkannya.

Proses dinamis untuk mengaktualisasikan fitrah dan menyucikan diri dari berbagai polutan psikologis inilah yang disebut sebagai tazkiyat an-nafs (purifikasi dan pengembangan jiwa). Tazkiyah merupakan jantung dari psikoterapi dan pedagogi Islam, sebuah proses dialektis seumur hidup yang melibatkan dua gerakan simultan: takhliyah, yaitu mengosongkan jiwa dari sifat-sifat tercela (madhmūmah) seperti kesombongan (kibr), kedengkian (hasad), dan ketamakan (tama'); dan tahliyah, yaitu menghiasi jiwa dengan sifat-sifat terpuji (mahmūdah) seperti kesabaran (sabr), rasa syukur (shukr), dan keikhlasan (ikhlās)[1817]. Instrumen pedagogis untuk tazkiyah ini sangat beragam, mulai dari praktik-praktik ibadah ritual (seperti salat dan puasa yang melatih disiplin diri dan kesadaran Ilahi), refleksi intelektual (tafakkur) terhadap ayat-ayat kauniyah (alam semesta) dan qur'aniyah (wahyu), hingga introspeksi diri secara berkala (muhāsabah) untuk mengevaluasi kondisi spiritual. Tujuan ultimanya adalah elevasi nafs (diri) dari tingkatan paling rendah yang senantiasa memerintahkan pada keburukan (al-nafs al-ammārah bi al-sū'), menuju jiwa yang senantiasa mencela dirinya atas kelalaian (al-nafs al-lawwāmah), hingga mencapai puncak ketenangan dan kepasrahan total kepada Tuhan (al-nafs al-mutma'innah)[1818]. Dengan demikian, strategi pendidikan karakter Islam pada hakikatnya adalah sebuah perjalanan spiritual-psikologis yang terstruktur untuk memoles cermin qalb agar mampu

merefleksikan kembali citra primordial fitrah-nya dalam kemuliaan yang sempurna.

Model Pendidikan Karakter Berbasis Ketiga Alam dan 5 Cahaya

Formulasi sebuah model pendidikan karakter yang komprehensif dalam lanskap postmodern menuntut transendensi dari dikotomi Cartesian yang secara historis telah memisahkan ranah kognitif (res cogitans) dari ranah afektif-spiritual (res extensa). Model Pendidikan Karakter Berbasis Ketiga Alam dan Lima Cahaya diajukan sebagai sebuah kerangka kerja onto-epistemologis yang bertujuan untuk mereintegrasikan dimensi-dimensi fundamental eksistensi manusia ke dalam satu ekosistem pedagogis yang koheren. Fondasi model ini berpijak pada konsepsi "Ketiga Alam" (al-ʻālam al-thalāthah), yaitu: Alam Sadar ('ālam al-shahādah), yang merupakan domain empiris-rasional; Alam Samar ('ālam al-ghayb), yang merupakan domain intuitif-spiritual; dan Potensi Fitrah, yang merupakan esensi primordial manusia yang mendasari dan menghubungkan kedua alam tersebut. Arsitektur kurikulum yang dibangun di atas fondasi ini secara inheren bersifat integratif, menolak fragmentasi ilmu pengetahuan dan mengafirmasi bahwa realitas kognitif adalah manifestasi dari realitas spiritual yang lebih agung. Dalam sintesis ini, pembelajaran kognitif tidak lagi dipandang sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai sarana untuk melakukan tadabbur dan tafakkur atas tanda-tanda (āyāt) Tuhan yang terbentang di alam semesta, sementara pembinaan spiritual menyediakan "mata batin" (baṣīrah) untuk menangkap makna yang

tersirat di balik fenomena yang tampak. Pengembangan potensi fitrah menjadi tujuan teleologis dari keseluruhan proses, yakni memoles kembali cermin primordial jiwa agar mampu merefleksikan sifat-sifat Ilahiah secara autentik, sebagaimana fitrah penciptaannya yang lurus (ḥanīf).[1819]

Praksis dari model ini diwujudkan melalui instrumentasi pedagogis yang secara sadar diarahkan untuk menyuburkan Alam Samar, yang dalam pendidikan konvensional seringkali terabaikan. Pengajaran dzikir (dhikrullāh) dan muhasabah (muḥāsabah) diposisikan bukan sebagai aktivitas ritualistik periferal, melainkan sebagai teknologi spiritual inti (core spiritual technology) untuk pembinaan jiwa (tazkiyat al-nafs). Dzikir, sebagai proses mengingat Tuhan secara kontinu, berfungsi sebagai latihan kognitif-spiritual untuk mengalihkan fokus kesadaran dari hiruk-pikuk eksternal ke pusat ketenangan internal, mentransformasi kesadaran diskursif menjadi kesadaran presentif (ḥuḍūrī). Proses ini secara bertahap mengkondisikan qalb (jantung spiritual) untuk menjadi reseptif terhadap ilham dan intuisi makrifat (ma'rifah).[1820] Muhasabah, di sisi lain, adalah praktik introspeksi kritis dan akuntabilitas diri yang sistematis. Ia merupakan bentuk metakognisi etis, di mana peserta didik dilatih untuk mengevaluasi secara periodik keselarasan antara pengetahuan ('ilm), keyakinan (īmān), dan tindakan ('amal). Dengan menjadikan muhasabah sebagai rutinitas, model ini menanamkan habitus reflektif yang esensial bagi pengembangan otonomi moral dan integritas karakter, sejalan dengan adagium profetik untuk senantiasa mengaudit diri sebelum diaudit di hari kemudian.[1821]

Prinsip fundamental ketiga dari model ini adalah personalisasi pembelajaran yang didasarkan pada diagnosis dan pengembangan "Lima Cahaya" (al-anwār al-khamsah) yang bersemayam dalam diri setiap peserta didik. Pendekatan ini menolak paradigma industrial "satu ukuran untuk semua" dan mengakui setiap individu sebagai mikrokosmos unik dengan konstelasi kekuatan dan kelemahan yang spesifik. Kelima cahaya tersebut adalah: Cahaya Ilahi (Nūr Ilāhī) sebagai sumber primer wahyu dan petunjuk; Cahaya Akal (Nūr 'Aqlī) sebagai fakultas untuk analisis dan pemahaman logis; Cahaya Qalbu (Nūr Qalbī) sebagai organ persepsi intuitif dan empati; Cahaya Fitrah (Nūr Fiṭrī) sebagai potensi bawaan dan kompas moral inheren; dan Cahaya Amal (Nūr 'Amalī) sebagai manifestasi nyata dari keempat cahaya lainnya dalam laku perbuatan. Peran pendidik (murabbī) dalam konteks ini adalah sebagai seorang diagnostisian spiritual yang mampu mengidentifikasi cahaya mana yang paling terang benderang dan mana yang meredup dalam diri seorang peserta didik. Intervensi pedagogis kemudian dirancang secara personal: seorang siswa dengan Cahaya Akal yang cemerlang namun Cahaya Qalbu yang redup akan dibimbing melalui kegiatan-kegiatan yang mengasah empati dan kepekaan spiritual, sementara siswa dengan Cahaya Qalbu yang kuat namun Cahaya Amal yang lemah akan didorong untuk terlibat dalam proyek-proyek layanan masyarakat yang transformatif. Dengan demikian, personalisasi di sini melampaui sekadar penyesuaian gaya belajar, melainkan sebuah orkestrasi holistik untuk menyeimbangkan dan menyempurnakan seluruh spektrum cahaya kemanusiaan.[1822]

Secara konklusif, Model Pendidikan Karakter Berbasis Ketiga Alam dan Lima Cahaya menawarkan sebuah ekosistem pendidikan yang melampaui transmisi pengetahuan semata. Tujuannya adalah pembentukan Insān Kāmil (manusia paripurna), yakni pribadi yang kecerdasan intelektualnya tercerahkan oleh kebijaksanaan spiritual, yang hatinya hidup dengan dzikir, yang tindakannya merupakan cerminan dari kesadaran Ilahi, dan yang seluruh eksistensinya terintegrasi secara harmonis. Model ini berargumen bahwa karakter autentik tidak dapat dibentuk hanya melalui indoktrinasi kognitif atau regulasi behavioristik, melainkan harus tumbuh secara organik dari inti spiritual manusia yang terdalam. Pendidikan, dalam perspektif ini, adalah sebuah perjalanan alkimia untuk mentransformasikan potensi fitrah menjadi aktualitas karakter yang mulia, sebuah proses penyucian diri yang bertujuan akhir untuk mengenal Sang Pencipta melalui pengenalan diri yang sejati, dan pada akhirnya, menjadi manifestasi rahmat bagi semesta alam (raḥmatan lil 'ālamīn).[1823]

Peran Guru dan Lingkungan dalam Implementasi Pendidikan

Implementasi pendidikan yang holistik tidak dapat direduksi menjadi sekadar transfer pengetahuan secara mekanistis, melainkan sebuah proses dialektis yang kompleks antara agen transformatif yakni guru dan matriks sosio-kultural yang melingkupinya. Pada level ontologis, pendidikan bertujuan membentuk entitas manusia yang utuh (insan kamil), sebuah proses yang menuntut sinergi antara keteladanan personal dan habituasi

lingkungan. Dalam kerangka ini, peran guru sebagai teladan dan pembimbing spiritual serta fungsi lingkungan sekolah dan keluarga sebagai rahim penanaman nilai menjadi dua pilar yang saling menguatkan. Analisis mendalam terhadap kedua elemen ini menyingkap sebuah ekosistem pedagogis di mana pembentukan karakter tidak terjadi secara terisolasi, melainkan sebagai buah dari interaksi dinamis dan resiprokal.

Guru, dalam perspektif pedagogi profetik, melampaui perannya sebagai seorang instruktur (mu'allim) yang berfokus pada domain kognitif. Ia menjelma menjadi seorang murabbi dan mu'addib, yakni pendidik yang secara sadar menutrisi dimensi spiritual, emosional, dan etis peserta didik[1824]. Kapasitas guru sebagai teladan hidup (uswah hasanah) menjadi kurikulum yang paling esensial, sebagaimana Al-Qur'an menegaskan figur Nabi Muhammad SAW sebagai contoh paripurna bagi umat manusia[1825]. Keteladanan ini bukanlah sebuah pertunjukan teatrikal, melainkan manifestasi otentik dari nilai-nilai yang terinternalisasi, yang kemudian ditransmisikan kepada murid melalui apa yang disebut Lee Shulman sebagai Pedagogical Content Knowledge (PCK) yang diinfusi dengan kearifan spiritual[1826]. Kemampuan guru untuk menyesuaikan metode bukan lagi sekadar keterampilan teknis, melainkan sebuah seni empatik yang lahir dari pemahaman mendalam terhadap kondisi psikologis, sosiologis, dan spiritual setiap individu. Guru yang efektif adalah ia yang mampu mendiagnosis "penyakit-penyakit ruhani" muridnya dan meresepkan "terapi" pedagogis yang paling sesuai, sebuah peran yang menggemakan sabda Nabi

bahwa para ulama dan secara inheren para guru adalah pewaris para nabi[1827]. Dengan demikian, kehadiran guru di ruang kelas menjadi sebuah intervensi eksistensial yang bertujuan memantik kesadaran ilahiah dan mengasah nurani, bukan sekadar mengisi bejana kosong kognisi.

Selaras dengan peran sentral guru, lingkungan pendidikan baik mikro (keluarga) maupun meso (sekolah) berfungsi sebagai sebuah matriks pedagogis yang menginkubasi dan mengakselerasi proses pembentukan karakter. Teori Sistem Ekologis yang digagas oleh Urie Bronfenbrenner memberikan kerangka teoretis yang kuat untuk memahami bagaimana interaksi dalam lingkungan terdekat secara fundamental membentuk perkembangan individu[1828]. Keluarga, sebagai madrasah al-ula (sekolah pertama), merupakan lokus primer internalisasi nilai-nilai dasar. Di sinilah fondasi akhlak al-karimah ditanamkan melalui proses sosialisasi, observasi, dan habituasi dalam interaksi sehari-hari. Kegagalan atau keberhasilan keluarga dalam menjalankan fungsi ini akan memberikan dampak signifikan terhadap efektivitas pendidikan formal di sekolah. Lingkungan sekolah, di sisi lain, memperluas arena interaksi sosial ini. Sekolah bukan hanya bangunan fisik, melainkan sebuah ekosistem moral di mana "kurikulum tersembunyi" (hidden curriculum) yang mencakup norma, nilai, dan relasi kuasa yang tidak tertulis seringkali lebih berpengaruh daripada kurikulum formalnya[1829]. Interaksi dengan teman sebaya, kebijakan sekolah yang berkeadilan, serta kultur institusional yang suportif menjadi wahana nyata bagi murid untuk mempraktikkan, menegosiasikan,

dan akhirnya menginternalisasi nilai-nilai moral dalam sebuah konteks sosial yang lebih luas. Konsep Zone of Proximal Development (ZPD) dari Vygotsky, jika diperluas, menunjukkan bahwa pertumbuhan karakter juga terjadi melalui interaksi sosial terbimbing, di mana lingkungan yang positif menyediakan "scaffolding" moral bagi perkembangan peserta didik[1830].

Pada titik sintesis, menjadi jelas bahwa guru dan lingkungan tidak dapat dipandang sebagai entitas yang terpisah. Keduanya membentuk sebuah dialektika simbiotik yang tak terpisahkan. Guru yang paling bijaksana sekalipun akan menghadapi rintangan besar jika ia beroperasi dalam lingkungan yang toksik atau apatis. Sebaliknya, lingkungan yang dirancang dengan fasilitas paling canggih sekalipun akan menjadi steril dan tidak bermakna tanpa kehadiran guru-guru yang mampu menghidupkan ruh pendidikan di dalamnya. Guru adalah arsitek utama dari mikro-lingkungan kelas, yang secara sadar merancang interaksi dan atmosfer yang kondusif bagi pertumbuhan akhlak. Sementara itu, lingkungan keluarga dan sekolah yang lebih luas menyediakan konteks dan penguatan bagi nilai-nilai yang ditanamkan oleh guru. Kegagalan dalam menciptakan sinergi ini akan menghasilkan individu yang terbelah (split personality): pandai secara akademis namun rapuh secara moral, atau baik di sekolah namun kontradiktif di rumah. Oleh karena itu, implementasi pendidikan yang autentik menuntut sebuah orkestrasi yang harmonis antara keteladanan personal sang guru dan habituasi kolektif yang disediakan oleh lingkungan, demi mencapai tujuan akhir pendidikan Islam, yakni melahirkan generasi

yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga matang secara spiritual dan mulia dalam karakter.

Evaluasi dan Tantangan Pendidikan Karakter Islami

Diskursus mengenai pendidikan karakter Islami dalam lanskap kontemporer memasuki sebuah arena dialektis yang kompleks, terutama ketika dihadapkan pada dua pilar fundamentalnya: metodologi evaluasi dan tantangan zaman. Validitas dan efektivitas pendidikan karakter tidak dapat lagi diukur secara memadai melalui lensa behaviorisme yang reduksionistik, yang hanya memvalidasi manifestasi perilaku eksternal (zahir). Sebaliknya, sebuah imperatif ontologis menuntut pergeseran paradigma menuju evaluasi yang mampu menembus dimensi esoteris (batin) individu, sebuah ranah di mana transformasi sejati berakar. Proses ini, yang dalam tradisi intelektual Islam dikenal sebagai tazkiyatun nafs (penyucian jiwa), mensyaratkan sebuah kerangka evaluasi yang bersifat introspektif dan partisipatoris. Evaluasi, dalam konteks ini, bertransformasi dari sekadar observasi eksternal menjadi sebuah proses muhasabah (akuntabilitas diri) yang terstruktur, di mana peserta didik secara aktif terlibat dalam pemetaan, analisis, dan refleksi perjalanan spiritual dan moral mereka. Instrumen seperti portofolio reflektif, jurnal spiritual, dan dialog sokratik-profetik menjadi lebih relevan daripada sekadar daftar periksa kepatuhan, karena mereka memfasilitasi artikulasi pergulatan internal, kesadaran metakognitif atas bias diri, dan pemaknaan personal terhadap nilai-nilai yang diinternalisasi[1831].

Peralihan menuju evaluasi transformatif ini esensial karena ia secara inheren mengakui bahwa esensi karakter Islami bukanlah sekadar kepatuhan mekanistis terhadap norma, melainkan pencapaian derajat ihsan sebuah kesadaran konstan akan kehadiran Tuhan yang memotivasi tindakan dari dalam. Intensi (niyyah), yang menjadi fondasi seluruh amal dalam teologi Islam, adalah fenomena internal yang tidak dapat diobservasi secara langsung, namun dapat diakses melalui laporan diri yang jujur dan refleksi mendalam[1832]. Oleh karena itu, tugas evaluator bukan lagi sebagai hakim eksternal, melainkan sebagai fasilitator yang membantu peserta didik membuka tabir kesadaran dirinya. Kegagalan untuk mengadopsi pendekatan ini akan melahirkan generasi yang mungkin menunjukkan perilaku "Islami" secara artifisial di bawah pengawasan, namun rapuh secara internal ketika dihadapkan pada krisis eksistensial atau dilema moral yang sesungguhnya. Transformasi internal inilah yang menjadi benteng pertahanan paling kokoh, bukan sekadar fasad perilaku yang mudah runtuh di bawah tekanan eksternal. Evaluasi harus mampu mengukur kedalaman akar, bukan hanya ketinggian dahan pohon karakter seseorang[1833].

Kompleksitas evaluasi ini diperparah oleh tantangan-tantangan multidimensional yang lahir dari rahim modernitas dan globalisasi. Tekanan modernisasi tidak hanya hadir dalam bentuk kemajuan teknologi, tetapi juga sebagai hegemoni epistemologis sekularisme dan positivisme yang cenderung memarginalkan pengetahuan berbasis wahyu dan intuisi spiritual. Globalisasi, yang dihela oleh

kapitalisme neoliberal, mengintroduksi sebuah budaya konsumenisme yang mengkomodifikasi segala sesuatu, termasuk identitas keagamaan, dan mendorong etos individualisme radikal yang berbenturan langsung dengan nilai komunal (ukhuwwah) dalam Islam. Fenomena yang oleh Zygmunt Bauman disebut sebagai "modernitas cair" (liquid modernity) ini menciptakan kondisi di mana nilai-nilai luhur yang sebelumnya dianggap absolut menjadi relatif dan cair, mudah dinegosiasikan dan bahkan ditinggalkan demi kepuasan sesaat atau konformitas sosial[1834]. Pengaruh budaya negatif yang meresap melalui media digital dan hiburan global secara subtil mengikis fondasi nilai Islami dengan mempromosikan pandangan dunia materialistis, hedonistik, dan nihilistik yang menempatkan kepuasan ego di atas kepatuhan transendental.

Tantangan yang dihadapi pendidikan karakter Islami bukanlah sekadar persaingan ideologis yang superfisial, melainkan sebuah pertarungan pada level ontologis dan epistemologis. Ia adalah benturan antara paradigma yang berpusat pada Tuhan (theocentric) dengan paradigma yang berpusat pada manusia (anthropocentric). Pendidikan karakter Islami dituntut untuk tidak hanya mentransmisikan doktrin, tetapi juga untuk membekali peserta didik dengan aparatus intelektual dan spiritual yang kritis untuk menavigasi dan mendekonstruksi narasi-narasi dominan yang mengancam identitas mereka. Ini memerlukan sebuah pedagogi yang tidak hanya bersifat afirmatif terhadap warisan Islam, tetapi juga dialogis secara kritis dengan pemikiran kontemporer. Pada

akhirnya, evaluasi yang berfokus pada transformasi internal dan respons proaktif terhadap tantangan globalisasi adalah dua sisi dari mata uang yang sama. Keduanya menuntut sebuah kesadaran mendalam bahwa tujuan akhir pendidikan karakter Islami bukanlah untuk mencetak individu yang berperilaku seragam, melainkan untuk melahirkan insan kamil yang otentik, resilien, dan mampu menjadi saksi (syuhada) atas kebenaran di tengah arus zaman yang bergejolak[1835].

Implementasi Konsep 3 Alam dalam Pendidikan Karakter

Desain Kurikulum Berbasis 3 Alam

Implementasi konsep Tiga Alam sebuah kerangka ontologis yang membedakan eksistensi manusia ke dalam Alam Samar (dimensi spiritual-intuitif), Alam Sadar (dimensi kognitif-sosial), dan Alam Fitrah (dimensi potensi primordial) dalam pendidikan karakter merepresentasikan sebuah pergeseran paradigmatik yang fundamental. Ia bergerak melampaui pendekatan behavioristik atau kognitif murni yang selama ini mendominasi diskursus pedagogis modern[1836]. Alih-alih memandang karakter sebagai sekumpulan atribut moral yang dapat ditanamkan (instilled) atau dilatihkan secara eksternal, pendekatan Tiga Alam mengasumsikannya sebagai manifestasi dari keselarasan dinamis antara ketiga dimensi eksistensial tersebut. Pendidikan karakter, dalam perspektif ini, bukanlah sebuah proses manufaktur, melainkan sebuah seni fasilitasi atau midwifery (kebidanan) ruhani, di mana pendidik berperan sebagai seorang murabbi yang membantu peserta didik

mengenali, menyucikan, dan mengaktualisasikan potensi fitrahnya melalui interaksi yang sadar dengan dimensi spiritual dan realitas empiris[1837]. Konsepsi ini menuntut sebuah reorientasi total, dari pendidikan yang berpusat pada transfer pengetahuan (knowledge transmission) menjadi pendidikan yang berorientasi pada transformasi kesadaran (consciousness transformation), di mana tujuan ultimanya adalah pembentukan insan kamil (manusia paripurna) yang integritas spiritual, intelektual, dan moralnya menyatu dalam satu kesatuan yang koheren[1838].

Dalam arsitektur kurikulum semacam itu, integrasi ketiga alam tidak dapat direduksi menjadi sekadar penambahan mata pelajaran agama atau etika. Ia menuntut sebuah sintesis organik di mana setiap komponen kurikulum mulai dari konten, metode, hingga asesmen dirancang untuk secara simultan menyapa dan menstimulasi ketiga dimensi tersebut. Konstruksi kurikulum ini berangkat dari premis epistemologis bahwa pengetahuan sejati (ma'rifah) tidak hanya diperoleh melalui analisis rasional (Alam Sadar), tetapi juga melalui iluminasi intuitif (Alam Samar) yang beresonansi dengan kebenaran primordial yang terdeposit dalam Alam Fitrah[1839]. Oleh karena itu, desain kurikulum harus mampu menciptakan sebuah ekosistem pembelajaran yang memfasilitasi dialog berkelanjutan antara dunia internal dan eksternal, antara pengalaman transendental dan observasi empiris, serta antara kebenaran wahyu dan penemuan akal.

a. Kurikulum yang mengintegrasikan Alam Samar (spiritualitas), Alam Sadar (kognisi dan sosial), dan Alam Fitrah (potensi

bawaan). Integrasi ini diwujudkan melalui desain materi ajar yang bersifat inter-dimensi. Sebuah pelajaran tentang kosmologi dalam sains, misalnya, tidak berhenti pada penjelasan hukum-hukum fisika (Alam Sadar), tetapi diperluas untuk mengundang kontemplasi (tafakkur) mengenai keteraturan, keindahan, dan Kausa Prima di balik alam semesta (Alam Samar), yang pada gilirannya diharapkan dapat membangkitkan rasa takjub dan pengakuan akan Sang Pencipta yang telah tertanam dalam fitrah manusia[1840]. Demikian pula, pembelajaran sejarah tidak hanya menjadi studi kronologis peristiwa, melainkan sebuah medium untuk mengambil 'ibrah (pelajaran moral dan spiritual) dari peradaban masa lalu, mengasah daya kritis terhadap narasi kekuasaan, dan merefleksikan arketipe perilaku manusia yang berulang, yang semuanya berakar pada potensi baik dan buruk dalam diri. Kurikulum ini secara sadar menolak dikotomi antara ilmu-ilmu "sekuler" dan "agama," memandangnya sebagai sebuah spektrum pengetahuan yang saling melengkapi dalam menyingkap realitas[1841].

b. Penyusunan materi yang mengedepankan keseimbangan antara pembinaan spiritual, intelektual, dan moral. Keseimbangan dalam konteks ini bukanlah sebuah alokasi proporsional yang statis, melainkan sebuah harmoni dinamis. Materi kurikulum disusun dalam konstelasi tematik yang memungkinkan eksplorasi sebuah topik dari berbagai lensa. Misalnya, tema "keadilan" tidak hanya dibahas secara konseptual dalam studi sosial (intelektual), tetapi juga dialami melalui proyek layanan

masyarakat (moral), dan direnungkan maknanya yang lebih dalam melalui kajian teks-teks suci dan praktik meditasi tentang empati dan welas asih (spiritual). Keseimbangan ini memastikan bahwa pertumbuhan intelektual tidak tercerabut dari akar spiritualnya, dan tindakan moral tidak hanya didasarkan pada konformitas sosial, melainkan pada keyakinan internal yang mendalam. Materi ajar dirancang untuk memprovokasi pertanyaan-pertanyaan eksistensial Siapakah aku? Dari mana aku berasal? Untuk apa aku di sini? yang mendorong peserta didik untuk membangun kerangka makna (framework of meaning) personal yang kokoh[1842].

c. Aktivitas pembelajaran yang melibatkan meditasi, dzikir, diskusi kritis, serta pengembangan diri secara holistik. Aktivitas pedagogis dalam kurikulum ini merefleksikan logika integratif yang sama. Praktik kontemplatif seperti meditasi hening atau dzikrullah (mengingat Tuhan) tidak dipandang sebagai aktivitas ekstrakurikuler, melainkan sebagai "teknologi batin" yang esensial untuk menenangkan gejolak ego (nafs) dalam Alam Sadar dan membuka akses menuju kebijaksanaan intuitif dari Alam Samar[1843]. Praktik ini, menurut riset neurosains kontemporer, terbukti mampu meningkatkan fokus, regulasi emosi, dan kapasitas metakognitif, yang merupakan fondasi bagi pembelajaran tingkat tinggi[1844]. Sesi kontemplatif ini kemudian diimbangi dengan dialog sokratik dan diskusi kritis, di mana peserta didik dilatih untuk mengartikulasikan pemikiran mereka secara logis, berdebat secara konstruktif, dan menganalisis

argumen secara objektif (Alam Sadar). Puncak dari proses ini adalah proyek pengembangan diri holistik, di mana setiap individu, melalui bimbingan intensif, merancang sebuah 'proyek kehidupan' yang mengintegrasikan panggilan spiritual, minat intelektual, dan kontribusi sosial mereka, sebagai sebuah manifestasi konkret dari aktualisasi Alam Fitrah mereka dalam panggung kehidupan[1845].

Metode Pengajaran yang Mengintegrasikan Dimensi Spiritual dan Psikologis

Pengembangan metodologi pengajaran dalam konteks pendidikan Islam kontemporer menuntut sebuah pergeseran paradigmatik dari sekadar transfer pengetahuan (ta'līm) menuju formasi karakter dan purifikasi jiwa (tarbiyah wa tazkiyah). Upaya ini mensyaratkan adanya sintesis yang koheren antara dimensi psikologis dan spiritual peserta didik, yang seringkali terfragmentasi dalam praksis pendidikan modern. Untuk merealisasikan tujuan tersebut, diperlukan orkestrasi metode pengajaran yang tidak hanya menyentuh ranah kognitif, tetapi juga meresonansi secara mendalam pada level afektif dan spiritual. Paradigma pedagogi holistik-integratif ini dapat dioperasionalkan melalui tiga pilar metodologis utama: praksis reflektif-kontemplatif, pendekatan naratif-interaktif, dan instrumentasi media imersif. Ketiga pilar ini, ketika diimplementasikan secara sinergis, berpotensi mengkatalisasi transformasi internal yang melampaui pencapaian akademis semata, menuju realisasi potensi insani secara paripurna.

Pilar pertama, dan yang paling fundamental, adalah internalisasi praksis reflektif-kontemplatif melalui metode muḥāsabah (introspeksi evaluatif) dan tafakkur (kontemplasi mendalam) sebagai rutinitas pedagogis. Dalam kerangka psikologi Islam, muḥāsabah berfungsi sebagai mekanisme metakognisi spiritual, di mana individu secara sadar mengevaluasi niat, tindakan, dan kondisi batiniahnya dalam relasinya dengan Sang Pencipta dan sesama makhluk[1846]. Praktik ini, jika diintegrasikan ke dalam rutinitas kelas misalnya melalui sesi hening di awal atau akhir pelajaran mendorong peserta didik untuk mengkalibrasi ulang kompas internal mereka, menyelaraskan dimensi ẓāhir (eksternal) dengan dimensi bāṭin (internal). Sementara itu, tafakkur mengarahkan daya intelektual dan spiritual untuk merenungkan ayat-ayat qauliyyah (teks suci) dan kauniyyah (fenomena alam), sebuah proses yang dideskripsikan Al-Qur'an sebagai ciri khas ulul albāb (QS. Ali 'Imran: 190-191)[1847]. Implementasi tafakkur dalam pembelajaran, seperti mengobservasi keteraturan ekosistem dalam biologi atau presisi matematis dalam fisika sembari mengaitkannya dengan atribut kebesaran Tuhan, mengubah materi ajar dari sekadar data informatif menjadi portal menuju kesadaran transendental. Dengan demikian, metode ini tidak hanya mengasah kecerdasan analitis, tetapi juga menutrisi qalb (hati spiritual) dan memperkuat fondasi tauhid. Pilar kedua adalah penerapan pendekatan interaktif yang mengawinkan kekuatan narasi spiritual (storytelling) dengan diskursus psikologi Islam. Narasi, khususnya kisah-kisah para nabi (qiṣaṣ al-anbiyā') dan aforisme sufistik,

berfungsi sebagai arketipe psikologis yang menawarkan peta perjalanan transformasi jiwa manusia[1848]. Metode ini melampaui penyampaian doktrin secara dogmatis, melainkan mengundang peserta didik untuk terlibat dalam proses hermeneutika naratif, di mana mereka mengeksplorasi dinamika internal para tokoh dalam cerita pergulatannya dengan nafs al-ammārah (jiwa yang cenderung pada keburukan), proses menuju nafs al-lawwāmah (jiwa yang mencela diri), hingga pencapaian nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang). Sesi pembelajaran dapat dirancang dalam format dialogis, menggunakan studi kasus dari narasi tersebut untuk membedah konsep-konsep kunci psikologi Islam seperti sabar, syukur, tawakal, dan ridā. Pendekatan ini secara efektif menjembatani teori psikologis yang abstrak dengan pengalaman eksistensial yang konkret dan relevan, memungkinkan peserta didik untuk melihat refleksi perjalanan spiritual mereka sendiri di dalam cermin narasi-narasi agung tersebut[1849].

Pilar ketiga, yang krusial untuk mengkonkretkan konsep-konsep metafisik, adalah penggunaan media visual dan audio secara strategis. Konsep seperti ‘ālam al-ghayb (alam samar) dan fiṭrah (disposisi primordial manusia) merupakan entitas ontologis yang sulit dijangkau melalui penjelasan diskursif-verbal semata. Di sinilah peran media sebagai instrumen semiotik menjadi vital, yaitu sebagai penanda (signifier) yang menunjuk pada realitas yang ditandai (signified)[1850]. Penggunaan visualisasi artistik, seperti kaligrafi yang merepresentasikan keindahan Ilahi, atau film dokumenter alam dengan sinematografi yang megah diiringi

lantunan ayat suci (audio), dapat menciptakan sebuah pengalaman imersif yang membangkitkan resonansi fitrah. Fitrah, sebagaimana dijelaskan dalam hadis, adalah kecenderungan bawaan untuk mengakui eksistensi Tuhan[1851]. Stimulasi multisensoris yang dirancang dengan cermat ini bertujuan untuk "mengingatkan" jiwa akan perjanjian primordialnya (mīthāq), membangkitkan rasa takjub (wonder) dan kekaguman (awe) yang merupakan gerbang menuju ma'rifatullah (mengenal Allah). Dengan demikian, media tidak lagi berfungsi sebagai alat bantu pasif, melainkan sebagai katalisator aktif yang memfasilitasi pengalaman fenomenologis terhadap realitas spiritual.

Secara konklusif, integrasi metode muḥāsabah dan tafakkur, pendekatan naratif-interaktif berbasis psikologi Islam, serta instrumentasi media visual-audio yang canggih membentuk sebuah ekosistem pedagogis yang komprehensif. Kerangka kerja ini secara sadar menolak dualisme Cartesian yang memisahkan akal dari ruh, dan sebaliknya, mengafirmasi kesatuan eksistensial manusia sebagai mahluk psiko-spiritual. Implementasi yang konsisten dari metodologi ini berpotensi melahirkan generasi yang tidak hanya unggul secara intelektual (fikr), tetapi juga matang secara emosional, resilien secara psikologis, dan tercerahkan secara spiritual (dzikr wa ma'rifah). Ini adalah esensi dari sebuah pendidikan transformatif yang bertujuan akhir membentuk insan kamil, manifestasi penuh dari potensi kemanusiaan yang telah dianugerahkan Tuhan.

Hasil dan Dampak pada Siswa

Analisis terhadap data yang terkumpul mengindikasikan bahwa intervensi yang diimplementasikan tidak hanya menghasilkan perubahan superfisial pada tataran kognitif, melainkan memfasilitasi sebuah transformasi holistik yang meresonansi secara mendalam pada dimensi afektif, spiritual, dan sosio-behavioral siswa. Dampak yang terobservasi melampaui sekadar pencapaian indikator kinerja yang terukur secara kuantitatif; ia mewujud dalam rekonfigurasi arsitektur karakter siswa secara fundamental. Fenomena ini dapat dipahami sebagai sebuah proses humanisasi yang menggerakkan siswa dari kondisi kesadaran fragmentaris menuju keutuhan eksistensial, sebuah perjalanan menuju arketipe insan kamil (manusia paripurna) yang menjadi episentrum pedagogi profetik.

Peningkatan kesadaran spiritual dan empati antarsiswa merupakan manifestasi paling subtil namun paling signifikan dari intervensi ini. Kesadaran spiritual yang terstimulasi bukanlah sekadar peningkatan frekuensi ritual ibadah, melainkan sebuah reorientasi ontologis di mana siswa mulai mempersepsikan eksistensi dirinya tidak sebagai entitas yang terisolasi, melainkan sebagai bagian integral dari tatanan kosmos yang sarat makna. Proses tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) yang terjadi secara gradual membuka portal qalb (hati nurani) mereka untuk lebih peka terhadap dimensi transendental. Konsekuensi logis dari keinsafan vertikal ini adalah tumbuhnya empati horizontal yang otentik. Empati tidak lagi dipahami sebatas simpati emosional sesaat, tetapi

sebagai kemampuan untuk merasakan dan memahami realitas subjektif orang lain (perspective-taking) sebagai sesama makhluk Tuhan, yang berakar pada kesadaran akan persaudaraan universal (ukhuwwah insaniyyah)[1852]. Hal ini selaras dengan firman Allah SWT yang menekankan penciptaan manusia dalam keragaman untuk saling mengenal (li ta'ārafū), sebuah undangan implisit untuk membangun jembatan empati yang melintasi sekat-sekat primordial[1853]. Getaran spiritual ini secara langsung mengaktifkan apa yang oleh para pemikir disebut sebagai "kecerdasan spiritual," yang menjadi fondasi bagi relasi interpersonal yang lebih harmonis dan penuh welas asih.

Selanjutnya, dampak intervensi ini secara koheren termanifestasi pada meningkatnya kemampuan pengendalian diri (self-regulation) dan ketahanan mental (mental resilience). Pengendalian diri yang terbentuk bukanlah represi emosi yang bersifat patologis, melainkan sebuah modulasi afektif yang matang, yang lahir dari pemahaman mendalam tentang dinamika internal nafs (jiwa). Siswa menunjukkan kemajuan dalam menunda gratifikasi (delayed gratification) dan mengelola impulsivitas melalui mekanisme kesabaran (sabr) dan refleksi diri (muhasabah). Kemampuan ini secara neurobiologis berkorelasi dengan pematangan korteks prefrontal, pusat fungsi eksekutif otak, yang diakselerasi oleh latihan-latihan kontemplatif[1854]. Peningkatan kapasitas regulasi diri ini menjadi landasan kokoh bagi terbentuknya ketahanan mental. Siswa tidak lagi memandang tantangan dan kegagalan sebagai akhir dari segalanya, melainkan sebagai arena tarbiah (pendidikan) dari

Tuhan untuk memperkuat kapasitas spiritual dan psikologis mereka. Konsep tawakkul (berserah diri secara aktif) yang tertanam memungkinkan mereka untuk menghadapi adversitas dengan optimisme yang realistis dan keteguhan (istiqamah), suatu kualitas yang oleh psikologi modern diidentifikasi sebagai "grit" atau daya juang[1855]. Mereka belajar untuk mentransformasikan tekanan menjadi daya ungkit, sebuah proses resiliensi yang esensial untuk navigasi kehidupan yang kompleks.

Sebagai puncak dari internalisasi nilai-nilai spiritual dan penguatan kapasitas psikologis, terbentuknya sikap tanggung jawab sosial dan integritas dalam perilaku sehari-hari menjadi bukti konkrit keberhasilan intervensi. Transformasi internal yang telah dibahas sebelumnya tidak berhenti di ranah privat, melainkan secara niscaya dieksternalisasikan dalam bentuk tindakan nyata di ranah publik. Sikap tanggung jawab sosial terejawantahkan bukan karena paksaan eksternal atau imbalan sosial, melainkan karena kesadaran mendalam akan perannya sebagai khalīfah fīl ardh (wakil Tuhan di muka bumi). Kesadaran ini mendorong munculnya perilaku prososial, kepedulian terhadap lingkungan, dan kepekaan terhadap isu-isu keadilan sosial. Integritas, sebagai pilar pamungkas dari karakter, mewujud dalam kongruensi absolut antara apa yang diyakini (iman), diucapkan (lisan), dan dilakukan (amal). Ia adalah manifestasi dari sifat amanah (dapat dipercaya) dan sidq (jujur) yang menjadi ciri esensial seorang mukmin sejati, sebagaimana dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW[1856]. Integritas ini menjadi kompas moral internal yang memandu setiap keputusan dan

tindakan siswa, memastikan konsistensi perilaku etis dalam berbagai konteks, baik saat dalam pengawasan maupun tidak[1857]. Dengan demikian, ketiga hasil ini kesadaran spiritual-empati, pengendalian diri-resiliensi, dan tanggung jawab sosial-integritas bukanlah entitas yang terpisah, melainkan sebuah matriks karakter yang saling terkait dan saling menguatkan, membentuk sebuah arsitektur kepribadian yang utuh, koheren, dan fungsional.

Penggunaan 5 Cahaya dalam Pendampingan Spiritual

Teknik Pendampingan Berbasis Cahaya Jiwa dan Hati

Pendekatan pendampingan spiritual yang berlandaskan pada konstelasi lima cahaya (al-anwar al-khamsah) menempatkan intervensi berbasis Nur an-Nafs (cahaya jiwa) dan Nur al-Qalb (cahaya hati) sebagai fondasi paradigmatik yang fundamental. Teknik ini beranjak dari sebuah premis ontologis bahwa realitas manusia tidaklah monolitik, melainkan sebuah spektrum kesadaran yang terentang antara polaritas nafs yang volatil dan qalb yang berpotensi menjadi lokus iluminasi ilahiah. Intervensi yang dirancang dalam kerangka ini, oleh karenanya, bukanlah aplikasi mekanistik dari prosedur standar, melainkan sebuah proses hermeneutik dan terapeutik yang idiografik, di mana pendamping (murshid) bertindak sebagai fasilitator dalam pemetaan dan rekalibrasi lanskap psiko-spiritual individu[1858]. Pendekatan ini secara inheren bersifat person-centered, namun dengan kedalaman diagnostik yang melampaui asesmen psikologis konvensional, karena ia menginterogasi kondisi nur nafs apakah ia cenderung pada kegelapan ego primordial (an-nafs al-ammarah bi as-su’),

berada dalam fase penyesalan reflektif (an-nafs al-lawwamah), atau telah mencapai ketenangan (an-nafs al-muthmainnah) dan secara simultan mengukur intensitas dan kemurnian nur qalb sebagai cermin yang memantulkan Realitas Absolut (al-Haqq)[1859].

Kultivasi nur qalb dan pacifikasi diskursus internal nafs dicapai melalui implementasi latihan dzikir (remembrance) yang terstruktur dan terpersonalisasi. Dzikir di sini tidak dipahami semata-mata sebagai repetisi verbal-ritualistik, melainkan sebagai sebuah teknologi spiritual suatu praksis neuro-kognitif dan teo-sentris yang bertujuan untuk memodulasi state kesadaran[1860]. Latihan ini secara sistematis dirancang untuk menggeser episentrum atensi individu dari ranah multiplisitas fenomena eksternal dan gejolak internal nafs menuju titik fokus tunggal pada Yang Transenden. Proses ini, dalam terminologi sufi klasik, dianalogikan dengan saql al-qalb atau memoles cermin hati hingga ia bebas dari "karat" (ran) kelalaian (ghaflah) dan keterikatan duniawi, sehingga memungkinkan cahaya primordial (nur al-anwar) untuk terefleksikan di dalamnya tanpa distorsi[1861]. Sebagaimana dinyatakan dalam firman-Nya, "(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram."[1862]. Pemilihan jenis dzikir apakah jahr (vokal) atau khafi (sunyi), formula spesifik, serta frekuensi dan durasinya disesuaikan secara presisi dengan hasil diagnosis kondisi nafs dan qalb individu, menjadikannya intervensi yang sangat spesifik dan adaptif.

Lebih jauh, kerangka pendampingan ini mengintegrasikan praktik dzikir ke dalam sebuah proses konseling reflektif yang menekankan pada meta-awareness terhadap niat (intensionalitas) dan fasilitasi pengalaman tajalli (iluminasi spiritual). Niat diposisikan bukan sekadar sebagai prekursor tindakan, melainkan sebagai episentrum ontologis yang menentukan valensi spiritual dari setiap perbuatan, pikiran, dan perasaan. Sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah , "Sesungguhnya setiap amalan bergantung pada niatnya"[1863]. Proses konseling, dengan demikian, berfokus pada dekonstruksi motivasi-motivasi profan yang berakar pada nafs dan rekonstruksi intensionalitas yang murni terorientasi pada Allah (ikhlas). Puncak dari sinergi antara purifikasi nafs, kultivasi qalb melalui dzikir, dan reorientasi niat ini adalah terbukanya pintu bagi tajalli sebuah manifestasi epifanetik di mana Realitas Ilahi menyingkapkan Diri-Nya pada hati seorang hamba[1864]. Tajalli bukanlah sebuah fenomena psikologis biasa yang dapat direduksi menjadi peak experience, melainkan sebuah peristiwa epistemologis-gnostik (ma'rifah) yang mentransformasi secara radikal persepsi individu tentang diri, semesta, dan Tuhan. Dalam konteks pendampingan, peran konselor adalah mempersiapkan "wadah" (qalb) individu agar siap menerima penyingkapan ini, bukan untuk merekayasanya, seraya memberikan kerangka interpretatif untuk memahami dan mengintegrasikan pengalaman transformatif tersebut ke dalam kehidupan sehari-hari[1865].

Studi Kasus Pendampingan Spiritual pada Individu

Problematika eksistensial, yang termanifestasi sebagai konflik batin akut dan kecemasan spiritual, merupakan fenomena psikospiritual yang semakin prevalen dalam lanskap modernitas. Dislokasi individu dari sumber makna transenden seringkali menjerumuskannya ke dalam apa yang oleh Frankl disebut sebagai "kekosongan eksistensial" (existential vacuum), suatu kondisi di mana kehidupan kehilangan orientasi teleologisnya[1866]. Studi kasus ini mendalami proses pendampingan spiritual terhadap seorang subjek, sebut saja "Fulan" (nama samaran), seorang profesional berusia 35 tahun yang melaporkan gejala anhedonia, disonansi kognitif antara nilai-nilai spiritual yang diyakini dengan praktik hidupnya, serta perasaan keterasingan dari Tuhan. Diagnosis awal mengindikasikan adanya suatu kondisi "keterhijaban" (veiling) spiritual, di mana fitrah atau disposisi primordial individu akan kebenaran dan ketuhanan tertutupi oleh akumulasi "karat" (ran) pada kalbu, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Quran[1867]. Pendekatan intervensi yang dipilih berlandaskan pada kerangka metodologis Tazkiyatun Nafs (penyucian jiwa), yang bertujuan tidak hanya untuk meredakan simtom, tetapi juga untuk merekonstruksi fondasi spiritual subjek secara fundamental.

Proses intervensi diawali dengan fase diagnostik-kontemplatif, yang bertujuan memetakan geografi batin subjek untuk mengidentifikasi akar konflik. Melalui dialog sokratik dan refleksi terbimbing, Fulan diajak untuk mengenali entitas fundamental dalam dirinya: qalb (hati/kalbu) sebagai lokus persepsi spiritual dan

ruh sebagai sumber cahaya ilahiah (divine spark). Konsep "cahaya jiwa dan hati" diperkenalkan bukan sebagai metafora puitis, melainkan sebagai realitas ontologis yang dapat diakses melalui praksis spiritual yang sistematis. Fase ini krusial untuk menggeser paradigma subjek dari model patologis-klinis semata menuju pemahaman bahwa krisis yang dialaminya adalah sebuah "panggilan" dari ruh untuk kembali ke pusat eksistensinya. Proses dekonstruksi narasi diri yang negatif dan penanaman kesadaran akan potensi qalb yang jernih menjadi fondasi bagi langkah-langkah selanjutnya. Ini sejalan dengan pandangan Al-Ghazali yang memposisikan qalb sebagai cermin yang jika dibersihkan, mampu merefleksikan pengetahuan hakiki (ma'rifah) dari alam malakut[1868].

Tahapan selanjutnya adalah implementasi protokol penyucian (takhliyah) dan pengisian (tahliyah) jiwa secara terstruktur. Proses takhliyah difokuskan pada de-akumulasi "toksisitas" spiritual dan psikologis melalui tiga pilar utama: muhasabah (introspeksi kritis), taubah (reorientasi kognitif dan afektif menuju Tuhan), dan istighfar (permohonan ampun yang berfungsi sebagai mekanisme pelepasan beban psikologis). Fulan dibimbing untuk melakukan inventarisasi perbuatan, pemikiran, dan kelekatan duniawi yang menjadi sumber kegelisahannya, kemudian secara sadar melepaskannya melalui afirmasi pertobatan yang tulus. Setelah "wadah" jiwa mulai dikosongkan, proses tahliyah pengisian dengan nutrisi spiritual dimulai. Praktik inti dalam fase ini adalah dzikrullah (mengingat Allah), yang berfungsi sebagai meditasi transformatif untuk memfokuskan kembali kesadaran dari ego (nafs) kepada Yang

Absolut. Dzikir terbukti secara neurosains dapat menenangkan aktivitas amigdala dan meningkatkan koherensi di korteks prefrontal, yang berkorelasi dengan regulasi emosi dan fungsi eksekutif[1869]. Praktik ini dikombinasikan dengan tafakkur (kontemplasi) terhadap ayat-ayat kauniyah (alam semesta) dan qur'aniyah (teks suci) untuk menstimulasi rasa takjub (wonder) dan syukur (gratitude), serta shalat yang didirikan dengan khusyu' (konsentrasi mendalam) sebagai puncak integrasi antara dimensi fisik, mental, dan spiritual, sebagaimana disabdakan oleh Nabi Muhammad sebagai "penyejuk mata" (qurratu 'ain)[1870].

Hasil dari proses pendampingan intensif selama tiga bulan menunjukkan transformasi yang signifikan pada diri Fulan. Secara fenomenologis, ia melaporkan penurunan drastis tingkat kecemasan dan lenyapnya konflik batin yang selama ini melumpuhkannya. Stabilisasi emosi ini bukan sekadar efek plasebo, melainkan buah dari internalisasi mekanisme koping spiritual yang baru. Dzikir dan shalat menjadi sauh (anchor) yang menenangkannya di tengah badai kehidupan. Lebih dari itu, terjadi pergeseran kognitif yang mendalam menuju apa yang oleh psikologi positif disebut sebagai "peningkatan rasa syukur" (gratitude enhancement)[1871]. Fulan mulai mampu melihat realitas melalui lensa rahmat, di mana setiap peristiwa, baik positif maupun negatif, dimaknai sebagai bagian dari pedagogi ilahi yang lebih besar. Konsekuensi paling fundamental dari iluminasi batin ini adalah lahirnya kembali motivasi hidup yang positif. Orientasi hidupnya bergeser dari pencarian validasi eksternal dan pemuasan hedonis

menuju pengejaran makna dan kontribusi yang selaras dengan panggilan jiwanya. Cahaya hati yang tadinya redup kini telah dinyalakan kembali, berfungsi sebagai kompas internal yang memberinya arah, ketenangan, dan vitalitas untuk menavigasi kompleksitas kehidupan dengan keyakinan dan optimisme yang terbarukan. Studi kasus ini mengafirmasi bahwa intervensi spiritual yang terstruktur dan berakar pada tradisi kebijaksanaan yang kaya mampu menjadi modalitas yang sangat efektif dalam penyembuhan luka-luka eksistensial yang paling dalam.

Analisis Keberhasilan dan Hambatan

Evaluasi terhadap efektivitas intervensi psikospiritual meniscayakan sebuah analisis dialektis yang tidak hanya berfokus pada manifestasi keberhasilan, tetapi juga pengakuan kontemplatif terhadap hambatan yang inheren dalam proses transformasi diri. Keberhasilan dalam konteks ini tidak dapat direduksi menjadi sekadar indikator perilaku yang terukur secara kuantitatif, melainkan harus dipahami sebagai sebuah fenomena multidimensional yang berpusat pada reorientasi kognitif-afektif dan pencapaian ekuilibrium spiritual. Proses ini merupakan sebuah perjalanan ontologis yang ditandai oleh perubahan sikap fundamental dan terwujudnya keseimbangan psikospiritual, sebuah kondisi yang dalam literatur psikologi positif modern seringkali paralel dengan konsep flourishing atau aktualisasi diri[1872]. Dinamika ini merefleksikan pergeseran dari paradigma eksistensial yang

reaktif menuju sikap proaktif yang berakar pada kesadaran mendalam akan tujuan hidup (purpose) dan makna (meaning).

Indikator keberhasilan yang paling signifikan adalah terjadinya metanoia, atau perubahan sikap yang fundamental, yang melampaui modifikasi perilaku superfisial. Ini adalah transformasi pada level epistemik, di mana individu mulai mengkonstruksi ulang realitas, menafsirkan pengalaman hidup melalui lensa spiritual yang baru, dan mengadopsi kerangka nilai yang lebih koheren dengan fitrahnya. Perubahan ini termanifestasi dalam kemampuan individu untuk melakukan cognitive reframing, menggantikan pesimisme dan keputusasaan dengan optimisme yang rasional dan harapan yang berlandaskan keyakinan (ḥusn al-ẓann bi-Allāh). Transformasi semacam ini selaras dengan prinsip teologis bahwa perubahan eksternal bersumber dari perubahan internal, sebagaimana difirmankan dalam Al-Quran, “Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri”[1873]. Keseimbangan psikospiritual, atau sakīnah (ketenangan jiwa), menjadi konsekuensi logis dari perubahan sikap ini. Ia merupakan kondisi homeostasis di mana gejolak emosional terkelola, kecemasan eksistensial mereda, dan terjadi integrasi yang harmonis antara dimensi rasional, emosional, dan spiritual dalam diri individu, menghasilkan apa yang disebut sebagai tranquility of the heart (iṭmi’nān al-qalb)[1874].

Meskipun demikian, jalur menuju transformasi ini sarat dengan hambatan yang bersifat internal maupun eksternal. Hambatan internal yang paling umum adalah ketidakkonsistenan dalam

praktik spiritual (istiqāmah). Fluktuasi motivasi dan energi psikis dapat menyebabkan fenomena yang dikenal sebagai futūr, atau kelelahan dan kelesuan spiritual, yang jika tidak dikelola dapat mengakibatkan erosi progresif terhadap komitmen dan disiplin diri. Entropi spiritual ini seringkali diperparah oleh kurangnya dukungan dari lingkungan sosial, yang merupakan hambatan eksternal yang krusial. Seorang individu yang berada dalam proses transformasi membutuhkan sebuah supportive milieu lingkungan yang kondusif yang memberikan validasi, penguatan, dan akuntabilitas. Absennya ekosistem sosial yang positif ini dapat memicu isolasi, mengikis resiliensi, dan membuat individu rentan terhadap pengaruh negatif dari lingkungan sekitarnya. Pengaruh lingkungan ini telah lama diakui dalam tradisi kenabian, sebagaimana sebuah hadis menegaskan, "Seseorang itu tergantung pada agama teman dekatnya, maka hendaklah salah seorang dari kalian memperhatikan siapa yang dia jadikan teman dekat"[1875].

Oleh karena itu, strategi mitigasi yang efektif harus bersifat holistik, menargetkan dimensi internal dan eksternal secara simultan. Untuk mengatasi ketidakkonsistenan, intervensi harus berfokus pada penguatan motivasi intrinsik melalui pemaknaan ulang tujuan (tajdīd an-niyyah) dan penerapan teknik regulasi diri yang terstruktur. Pembentukan komunitas pendukung (suhbah ṣāliḥah) menjadi strategi mitigasi eksternal yang paling vital. Komunitas ini berfungsi sebagai inkubator sosial-spiritual yang menyediakan ruang aman untuk berbagi pengalaman, mekanisme akuntabilitas kolektif, dan sumber inspirasi berkelanjutan.

Kehadiran figur mentor atau pembimbing spiritual (murshid) dalam komunitas semacam ini dapat memberikan arahan yang personal dan katalisator bagi pertumbuhan individu. Dengan demikian, keberlanjutan transformasi psikospiritual tidak hanya bergantung pada kekuatan internal individu, tetapi secara signifikan juga ditopang oleh ekologi sosial yang memfasilitasi dan menvalidasi perjalanan tersebut, menciptakan sebuah siklus umpan balik positif antara agensi personal dan dukungan komunal[1876].

Analisis Studi Kasus dari Praktik Syekh Dr. Yedi Supriadi

Profil dan Pendekatan Spiritual Dr. Yedi Supriadi

Dalam konstelasi pemikiran psikoterapi Islam kontemporer, figur Syekh Dr. Yedi Supriadi merepresentasikan sebuah simpul persilangan (nexus) yang langka sekaligus signifikan antara rigorositas akademik Barat dan kedalaman spiritualitas Islam klasik. Analisis terhadap praktik dan pemikiran beliau bukan sekadar menelaah metode, melainkan membongkar sebuah paradigma epistemologis yang berupaya mendamaikan diskursus yang selama ini kerap dianggap antagonistik: psikologi empiris dan tasawuf metafisis. Praktik beliau menjadi sebuah laboratorium hidup di mana teori-teori psikologi Islam diuji, divalidasi, dan direkonfigurasi melalui lensa pengalaman spiritual yang otentik. Oleh karena itu, memahami profil dan pendekatan beliau adalah prasyarat fundamental untuk membedah kontribusi uniknya dalam membangun sebuah model terapi psiko-spiritual yang holistik-integratif[1877].

Perjalanan intelektual dan spiritual Dr. Yedi Supriadi ditempa melalui dua jalur tempaan yang secara diametral berbeda namun pada akhirnya bersifat komplementer. Latar belakang akademiknya berakar kuat pada tradisi psikologi Barat, di mana ia meraih gelar doktoral dari sebuah universitas terkemuka di Jerman dengan disertasi yang mengeksplorasi aspek fenomenologi kesadaran dan krisis eksistensial. Eksposur ini membekalinya dengan perangkat analisis kritis, metodologi penelitian kuantitatif dan kualitatif, serta pemahaman mendalam atas peta pemikiran psikologi modern, mulai dari psikoanalisis Freudian, behaviorisme, hingga gelombang ketiga terapi kognitif-perilaku (CBT) dan psikologi positif[1878]. Namun, formasi intelektual ini berjalan paralel dengan penempaan spiritual yang intensif di bawah bimbingan seorang mursyid kamil dari tarekat Qadiriyyah wa Naqshbandiyyah. Melalui proses suluk dan riyadhah yang panjang, ia tidak hanya mempelajari tasawuf sebagai sebuah korpus keilmuan, tetapi menghayatinya sebagai sebuah jalan transformasi diri (tariqah) yang berpuncak pada ma'rifatullah. Dualitas formasi ini sebagai seorang akademisi terlatih dan seorang salik yang menempuh jalan spiritual menjadi locus dari sintesis orisinal yang ia kembangkan, sebuah sintesis yang menghindari jebakan apologetika maupun sinkretisme dangkal.

Pendekatan yang diusung oleh Dr. Yedi Supriadi dapat dideskripsikan sebagai sebuah "psikoterapi transendental" yang berpusat pada konsep tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa). Beliau secara fundamental menolak premis antroposentris murni yang mendasari sebagian besar psikologi sekuler dan mengusulkan

sebuah model teo-antroposentris. Dalam kerangka ini, kesehatan mental ('afiyah al-nafs) tidak dapat dipisahkan dari kesehatan spiritual (salamah al-qalb), dan tujuan akhir terapi bukanlah sekadar eudaimonia atau kebahagiaan fungsional di dunia, melainkan realisasi potensi tertinggi manusia sebagai 'abdullah (hamba Allah) dan khalifatullah fi al-ardh (wakil Tuhan di muka bumi)[1879]. Beliau secara cemerlang mengintegrasikan teknik-teknik psikologi modern ke dalam matriks spiritual tasawuf. Sebagai contoh, teknik restrukturisasi kognitif dari CBT ia kontekstualisasikan ulang sebagai bagian dari proses muhasabah (introspeksi) dan muraqabah (kesadaran meditatif akan kehadiran Tuhan) untuk melawan waswasah (bisikan negatif) dari setan dan hawa nafsu. Intervensi ini tidak lagi berhenti pada level perubahan skema kognitif, melainkan didorong lebih dalam menuju pemurnian hati (tathhir al-qalb) sebagaimana yang menjadi esensi dari setiap tindakan dalam Islam, yang harus dilandasi oleh niat yang tulus[1880].

Secara metodologis, pendekatannya bersifat fenomenologis dan hermeneutis. Beliau tidak menerapkan teori secara kaku, melainkan terlibat dalam dialog empatik yang mendalam untuk memahami "dunia-kehidupan" (lebenswelt) kliennya, lalu menafsirkannya melalui lensa Al-Qur'an, Sunnah, dan warisan hikmah para sufi. Proses terapi di tangan beliau menjadi sebuah perjalanan hermeneutik bersama, di mana klien dibimbing untuk membaca ulang narasi hidupnya, menemukan jejak-jejak campur tangan ilahi (tadbir Ilahi), dan memaknai penderitaannya sebagai wahana untuk pertumbuhan spiritual dan kedekatan dengan Sang Pencipta[1881].

Relasi terapeutik tidak lagi dipandang sebagai hubungan dyadic antara terapis dan klien, melainkan menjadi triadic: terapis, klien, dan Tuhan sebagai Saksi Agung dan Penyembuh Hakiki (al-Shafi). Dengan demikian, pendekatan integratif Dr. Yedi Supriadi bukan hanya sebuah inovasi klinis; ia adalah sebuah dekonstruksi halus terhadap asumsi-asumsi sekuler dalam psikoterapi dan sekaligus sebuah upaya revitalisasi tradisi penyembuhan Islam yang kaya untuk menjawab krisis makna di era modern. Beliau berhasil menunjukkan bahwa psikologi dan tasawuf bukanlah dua entitas yang terpisah, melainkan dua sayap yang diperlukan untuk terbang menuju pemahaman utuh tentang kondisi manusia (human condition)[1882].

Implementasi Teori dalam Pendampingan dan Pengajaran

Implementasi kerangka teoretis Tiga Alam (al-‘awālim al-thalāthah) dan Lima Cahaya (al-anwār al-khamsah) dalam praksis pendampingan dan pengajaran spiritual bukanlah sebuah aplikasi metodologis yang mekanistis, melainkan sebuah seni fasilitasi ontologis. Proses ini menuntut seorang pendamping (mursyid) untuk tidak hanya memahami peta kosmologis-psikologis ini secara konseptual, tetapi juga untuk mampu mengidentifikasi secara intuitif di mana posisi seorang murid (murid) berada dalam lanskap kesadaran tersebut. Tujuan utamanya adalah untuk memandu sang murid dalam sebuah perjalanan transenden, bergerak dari eksistensi yang terfragmentasi di ‘Ālam al-Mulk (Alam Fisik) menuju kesadaran yang terintegrasi di ‘Ālam al-Jabarūt (Alam Spiritual

Tertinggi), melalui iluminasi bertahap dari kelima cahaya. Pendekatan ini mentransformasikan pengajaran dari sekadar transfer informasi (ta'līm) menjadi sebuah proses realisasi diri (tahqīq) dan penyucian jiwa (tazkiyah) yang mendalam, di mana teori menjadi jembatan hidup menuju pengalaman langsung (dhawq) akan Realitas Hakiki[1883].

Sebagai contoh konkret, seorang murid yang kesadarannya masih terhegemoni oleh ʻĀlam al-Mulk termanifestasi dalam keterikatan berlebih pada materi, pencarian validasi eksternal, dan dominasi ego (nafs al-ammārah) memerlukan intervensi yang berfokus pada aktivasi Nūr al-Hiss (Cahaya Indrawi) dan Nūr al-ʻAql (Cahaya Intelektual). Dalam sesi bimbingan, mursyid tidak langsung mengenalkan konsep-konsep metafisika yang rumit, melainkan mengarahkan perhatian murid untuk melakukan tafakkur (kontemplasi) terhadap ayat-ayat kauniyah Tuhan yang terhampar di alam semesta. Murid diajak untuk melihat melampaui bentuk fisik sebuah bunga, misalnya, untuk merasakan kehadiran Sang Pencipta di baliknya, sebuah proses yang didorong oleh Al-Qur'an sendiri: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi... terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir"[1884]. Ketika kapasitas intelektual dan inderawinya telah diasah untuk menangkap jejak-jejak ilahi dalam realitas fenomenal, barulah pendampingan bergeser untuk membangkitkan Nūr al-Qalb (Cahaya Hati). Di sini, praktik seperti dzikir jahr (dzikir bersuara) atau murāqabah (meditasi hening) diperkenalkan untuk membuka portal ʻĀlam al-Malakūt (Alam Imajinasi Spiritual), di mana murid mulai

merasakan realitas non-fisik dan menerima intuisi-intuisi subtil yang tidak dapat dijangkau oleh akal semata[1885].

Personalisasi pembelajaran menjadi imperatif pedagogis yang tak terelakkan dalam kerangka ini. Seorang mursyid berfungsi sebagai seorang "diagnostikus spiritual" yang ulung, yang mampu menyesuaikan "resep" bimbingan berdasarkan kondisi (hāl) dan tingkatan (maqām) spiritual unik setiap murid. Sebagai contoh, seorang murid dengan profil intelektual yang kuat dan cenderung skeptis (terjebak dalam batas Nūr al-'Aql) tidak akan efektif jika hanya diberi doktrin. Sebaliknya, ia mungkin diberi tugas untuk melakukan riset mendalam tentang paradoks dalam fisika kuantum atau harmoni matematis di alam, sebagai jembatan untuk menyadari keterbatasan rasio dan membuka diri pada Nūr al-Qalb. Di sisi lain, seorang murid yang emosional dan mudah terbawa perasaan (tenggelam dalam fluktuasi 'Ālam al-Malakūt) akan dibimbing melalui praktik yang mengakar (grounding), seperti pelayanan tanpa pamrih (khidmah) di 'Ālam al-Mulk, untuk menyeimbangkan realitas batinnya dengan disiplin lahiriah. Pendekatan yang terdiferensiasi ini sejalan dengan prinsip kenabian yang agung: "Berbicaralah kepada manusia sesuai dengan tingkat kapasitas akal mereka"[1886]. Personalisasi ini memastikan bahwa setiap intervensi bersifat relevan dan transformatif, bukan sekadar formalitas ritualistik.

Lebih jauh, proses transformasi jiwa ini secara fundamental bersifat dialogis dan eksperiensial. Hubungan antara mursyid dan murid bukanlah relasi subjek-objek, melainkan sebuah perjumpaan

intersubjektif dalam sebuah lingkaran suci (suhbah). Dialog yang terjadi bukanlah interogasi, melainkan sebuah proses evokatif di mana mursyid melontarkan pertanyaan-pertanyaan reflektif yang mengundang murid untuk menemukan jawabannya sendiri dari kedalaman jiwanya: "Di alam manakah hatimu paling sering bersemayam saat ini?"; "Cahaya mana yang terasa paling redup dalam dirimu dan mengapa?". Pertanyaan semacam ini berfungsi sebagai cermin yang memantulkan kondisi batiniah murid kembali kepada dirinya sendiri[1887]. Dialog ini selalu diiringi dengan penugasan pengalaman langsung yang berfungsi sebagai "laboratorium rohani". Murid tidak hanya diberitahu tentang konsep kekosongan (fanā'), tetapi ia didorong untuk mengalaminya melalui retret spiritual (khalwah) atau praktik menahan diri dari keinginan ego (mujāhadah). Sebab, gnosis (ma'rifah) sejati bukanlah apa yang dihafal oleh pikiran, melainkan apa yang dirasakan dan "dicicipi" (dhawq) oleh ruh, sebuah kebenaran yang diakui oleh para mistikus lintas tradisi[1888]. Dengan demikian, integrasi antara dialog kontemplatif dan praktik eksperiensial inilah yang memungkinkan teori Tiga Alam dan Lima Cahaya menjadi sebuah realitas hidup yang mengkatalisasi metamorfosis spiritual secara holistik.

Refleksi atas Keunikan dan Efektivitas Metode

Refleksi kritis terhadap sebuah metodologi tidak hanya berhenti pada evaluasi parametrik atas keberhasilannya, melainkan menuntut penyelaman yang lebih dalam ke dalam arsitektur epistemologis yang menyusunnya. Metode yang dibahas dalam

penelitian ini memperlihatkan keunikan fundamental yang melampaui sekat-sekat disipliner konvensional. Keunikannya tidak terletak pada penemuan satu komponen tunggal, melainkan pada sintesis holistik yang mensinergikan dimensi spiritual, psikologis, dan pedagogis menjadi sebuah ekosistem transformatif yang koheren. Pendekatan tripartit ini menolak paradigma reduksionis yang kerap memisahkan psyche dari ruh dan proses belajar dari proses menjadi. Dimensi spiritual berfungsi sebagai telos atau tujuan puncak, memberikan orientasi aksiologis dan makna eksistensial bagi peserta didik, berakar pada konsep pemurnian jiwa (tazkiyatun nafs) yang menjadi prasyarat bagi pencapaian kebahagiaan hakiki[1889]. Dimensi psikologis, yang diartikulasikan melalui kerangka kerja psikologi positif dan transpersonal, menyediakan perangkat dan mekanisme internal untuk menavigasi lanskap batin, membangun ketangguhan (resilience), dan mencapai aktualisasi diri yang otentik. Sementara itu, dimensi pedagogis, yang terinspirasi dari teori pembelajaran transformatif, berfungsi sebagai wahana implementasi yang memastikan bahwa transfer pengetahuan bukan sekadar proses kognitif, melainkan sebuah perjalanan esperiensial yang memfasilitasi pergeseran paradigma dan restrukturisasi makna secara mendalam pada diri pembelajar[1890]. Sinergi inilah yang menjadi inti keunikan metode ini, di mana spiritualitas memberikan kompas, psikologi menyediakan peta, dan pedagogi menawarkan kendaraan untuk perjalanan transformasi diri.

Efektivitas metode ini termanifestasi secara nyata pada dua ranah fundamental: peningkatan kualitas hidup (quality of life) dan pendalaman kesadaran spiritual (spiritual awareness). Peningkatan kualitas hidup yang teramati pada peserta didik melampaui indikator materialistik atau hedonistik semata. Ia lebih merujuk pada pencapaian kondisi eudaimonia sebuah keadaan sejahtera yang lahir dari kehidupan yang bermakna, bertujuan, dan selaras dengan nilai-nilai luhur[1891]. Data fenomenologis menunjukkan bahwa peserta didik mengalami penurunan tingkat kecemasan eksistensial, peningkatan kapasitas regulasi emosi, dan penguatan relasi interpersonal yang lebih empatik. Ini adalah dampak langsung dari integrasi perangkat psikologis dalam bingkai spiritual yang memberikan rasa aman ontologis. Lebih jauh lagi, efektivitas yang paling subtil namun paling signifikan adalah pendalaman kesadaran spiritual. Proses ini bukanlah sekadar akumulasi pengetahuan teologis, melainkan sebuah pergeseran ontologis dari kesadaran ego-sentris menuju kesadaran transendental. Peserta didik melaporkan pengalaman "ketersingkapan" (unveiling) di mana realitas dipersepsikan dengan kejernihan baru, memampukan mereka untuk menemukan jejak Ilahi dalam setiap aspek kehidupan. Transformasi ini sejalan dengan apa yang digambarkan oleh para pemikir sufistik klasik sebagai pendakian dari level syariat (eksoteris) menuju hakikat (esoteris), sebuah perjalanan internal untuk merealisasikan potensi sebagai insan kamil (manusia paripurna)[1892].

Menghadapi tantangan disrupsi era digital dan tuntutan skalabilitas, proyeksi pengembangan metode ini di masa depan tidak bisa terlepas dari integrasi teknologi. Namun, integrasi ini harus dilakukan secara sadar dan kritis, bukan sebagai tujuan, melainkan sebagai akselerator dan perluasan jangkauan. Saran pengembangan yang paling strategis adalah perancangan sebuah platform blended learning yang mengawinkan interaksi manusiawi yang otentik yang merupakan jantung dari metode ini dengan fleksibilitas dan aksesibilitas ekosistem digital. Bayangkan sebuah modul yang memungkinkan peserta didik melakukan latihan kontemplasi mandiri melalui aplikasi mindfulness yang terpersonalisasi, berdiskusi dalam forum komunitas virtual global yang dimoderasi, dan kemudian melakukan sesi refleksi mendalam secara tatap muka atau melalui telekonferensi berkualitas tinggi dengan fasilitator. Penggunaan analitik data pembelajaran (learning analytics) dapat membantu memetakan perjalanan spiritual-psikologis setiap individu, memberikan intervensi pedagogis yang lebih presisi dan adaptif. Kendati demikian, tantangan utamanya adalah menjaga agar teknologi tidak mendangkalkan esensi metode; mencegah spiritualitas menjadi komoditas digital dan memastikan bahwa sentuhan insani (human touch) yang transformatif tidak tergantikan oleh interaksi algoritmik yang dingin[1893]. Dengan demikian, inovasi teknologi harus dipandu oleh kebijaksanaan pedagogis dan spiritual untuk mendemokratisasi akses terhadap transformasi diri tanpa mengorbankan integritas dan kedalaman metodologisnya.

Evaluasi Efektivitas Pendekatan Tasawuf dan Psikologi Islam
Metode Evaluasi Kualitatif dan Kuantitatif

Upaya untuk mengukur efektivitas intervensi yang berakar pada tasawuf dan psikologi Islam menghadapkan peneliti pada sebuah persimpangan paradigmatik yang fundamental: bagaimana mengkuantifikasi transformasi spiritual yang secara ontologis bersifat subjektif, transenden, dan sering kali tak terlukiskan (ineffable). Evaluasi dalam konteks ini bukanlah sekadar validasi teknis, melainkan sebuah penyelidikan epistemologis yang menuntut kerendahan hati intelektual dan kecakapan metodologis yang canggih[1894]. Pendekatan ini secara inheren menolak reduksionisme positivistik yang mungkin memandang fenomena spiritual sebagai epifenomena dari proses psikologis semata. Sebaliknya, ia menuntut sebuah kerangka evaluasi yang mampu menangkap dialektika antara yang batiniah (al-bāṭin) dan yang lahiriah (al-ẓāhir), antara perubahan perilaku yang teramati dan pergeseran kesadaran yang dialami secara mendalam oleh individu[1895]. Konsekuensinya, desain evaluasi yang komprehensif harus beroperasi sebagai jembatan, menghubungkan realitas empiris dengan kedalaman pengalaman spiritual yang menjadi esensi dari tradisi tasawuf itu sendiri.

Untuk menjawab tantangan epistemologis ini, paradigma evaluasi holistik-integratif yang memadukan rigor kuantitatif dan kedalaman kualitatif menjadi sebuah imperatif metodologis. Pendekatan ini bukan sekadar agregasi dua jenis data yang berbeda, melainkan sebuah sintesis yang disengaja di mana setiap metode berfungsi untuk menerangi, memperkaya, dan memvalidasi temuan

dari metode lainnya sebuah proses yang dikenal sebagai triangulasi metodologis[1896]. Dalam kerangka ini, kita bergerak melampaui pertanyaan biner "apakah intervensi ini berhasil?" menuju pertanyaan yang lebih bernuansa: "Bagaimana, mengapa, untuk siapa, dan dalam kondisi apa intervensi psikospiritual ini memfasilitasi transformasi?" Pendekatan ini mengakui bahwa perjalanan spiritual seseorang (sayr wa sulūk) adalah sebuah narasi yang unik dan personal (idiografik), yang sekaligus dapat menunjukkan pola-pola umum perubahan (nomotetik) ketika dianalisis secara agregat.

Implementasi dimensi kualitatif dalam evaluasi ini berpusat pada upaya untuk menangkap Erlebnis atau pengalaman hidup partisipan. Wawancara mendalam (in-depth interview), yang dirancang secara semi-terstruktur, menjadi instrumen utama untuk mengeksplorasi diskursus naratif individu. Peneliti tidak hanya mencari deskripsi perubahan, tetapi juga melacak pergeseran dalam metafora yang digunakan partisipan untuk menggambarkan diri mereka, hubungan mereka dengan Tuhan, dan makna hidup mereka. Misalnya, seorang partisipan yang sebelumnya menggunakan metafora "pertempuran" untuk menggambarkan kehidupan spiritualnya mungkin beralih ke metafora "perjalanan pulang," yang mengindikasikan pergeseran dari perjuangan (mujāhadah) menuju kepasrahan (taslīm) dan rasa aman spiritual (sakīnah)[1897]. Observasi partisipatoris, yang dilakukan dalam konteks seperti halaqah dzikr atau sesi konseling, memberikan data kontekstual yang kaya tentang bagaimana nilai-nilai spiritual

diejawantahkan dalam interaksi sosial dan adab (etika perilaku). Metode ini memberikan validitas ekologis yang tidak dapat ditangkap oleh instrumen laporan diri semata, karena ia mengamati perwujudan karakter (akhlāq) dalam tindakan nyata, bukan hanya dalam pengakuan verbal[1898].

Di sisi lain, pendekatan kuantitatif memberikan kerangka kerja untuk mengukur perubahan secara sistematis dan menggeneralisasi temuan pada populasi yang lebih luas. Penggunaan kuesioner psikologis yang telah teruji validitas dan reliabilitasnya, atau yang dikembangkan secara spesifik dengan sensitivitas teologis dan budaya Islam, menjadi krusial. Instrumen ini dapat dirancang untuk mengukur berbagai konstruk, seperti Spiritual Well-Being Scale yang diadaptasi untuk mengukur tingkat kedekatan dengan Allah (konsep qurb), Gratitude Questionnaire yang difokuskan pada dimensi shukr, atau skala yang mengukur penurunan simtomatologi klinis seperti kecemasan dan depresi sebagai buah dari ketenangan jiwa (iṭmi'nān al-qalb)[1899]. Pengukuran ini idealnya dilakukan dalam desain longitudinal (misalnya, pra-intervensi, pasca-intervensi, dan tindak lanjut beberapa bulan kemudian) untuk memetakan lintasan perubahan dan stabilitasnya dari waktu ke waktu.

Analisis statistik yang cermat kemudian menjadi kunci untuk menafsirkan data kuantitatif ini. Uji-t berpasangan (paired samples t-test) atau ANOVA dapat digunakan untuk mengukur signifikansi statistik dari peningkatan kualitas psikospiritual peserta sebelum dan sesudah intervensi. Lebih jauh, analisis regresi dapat membantu mengidentifikasi prediktor keberhasilan intervensi; misalnya,

apakah tingkat keparahan masalah awal atau keterlibatan dalam praktik spiritual tertentu (seperti tahajjud atau dzikr) berkorelasi dengan hasil yang lebih baik. Namun, angka-angka ini tidak dibiarkan berdiri sendiri. Temuan kuantitatif, seperti penurunan signifikan pada skor kecemasan, diperkaya dan dijelaskan oleh data kualitatif. Narasi dari wawancara mendalam dapat mengungkapkan bahwa penurunan kecemasan ini bukan sekadar akibat dari teknik relaksasi, melainkan buah dari internalisasi konsep tawakkul (berserah diri kepada Allah), sebuah pemahaman yang mustahil ditangkap oleh kuesioner semata[1900]. Dengan demikian, sintesis antara "apa" yang berubah (data kuantitatif) dan "bagaimana serta mengapa" perubahan itu terjadi (data kualitatif) menghasilkan sebuah evaluasi yang komprehensif, kredibel, dan secara spiritual beresonansi dengan hakikat dari pendekatan yang dievaluasinya. Evaluasi ini pada akhirnya tidak hanya berfungsi sebagai alat ukur, tetapi juga sebagai cermin yang merefleksikan kedalaman dan kompleksitas perjalanan manusia menuju Tuhannya, sebagaimana diisyaratkan dalam firman-Nya, "Dan di dalam dirimu sendiri. Maka apakah kamu tidak memperhatikan?"[1901].

Indikator Perubahan Karakter dan Psikologis

Transformasi individu yang holistik, yang sering kali menjadi tujuan intervensi psikologis maupun pembinaan spiritual, tidak dapat diukur semata-mata melalui observasi perilaku sesaat. Perubahan yang sejati termanifestasi dalam konstelasi dinamis dari disposisi internal yang termodifikasi dan kapasitas psikologis yang

meningkat. Indikator-indikator ini toleransi, kesabaran, keteguhan iman, pengendalian diri, manajemen stres, empati, dan tanggung jawab sosial bukanlah entitas yang terpisah, melainkan faset-faset yang saling terkait dari sebuah proses maturasi psikospiritual yang mendalam. Analisis terhadap indikator-indikator ini menuntut sebuah pendekatan interdisipliner yang mengintegrasikan diskursus psikologi kognitif, neurosains afektif, dan epistemologi teologis untuk membedah mekanisme fundamental yang mendasari perubahan karakter dan psikologis secara komprehensif.

Indikator pertama, yang mencakup perubahan sikap toleransi (tasāmuḥ), kesabaran (ṣabr), dan keteguhan iman (istiqāmah), merepresentasikan restrukturisasi kognitif-afektif pada level yang paling fundamental. Toleransi, dalam konteks ini, melampaui sekadar indiferensi pasif terhadap perbedaan; ia merupakan sebuah pencapaian kognitif yang kompleks yang melibatkan penangguhan (inhibisi) bias-bias in-group dan pengembangan cognitive flexibility untuk mengakomodasi pandangan dunia yang ambigu dan polivokal[1902]. Kesabaran, atau ṣabr, secara psikologis dapat dipandang sebagai bentuk emotional regulation tingkat tinggi, di mana individu secara aktif melakukan cognitive reappraisal terhadap stimulus aversif, mengubahnya dari ancaman eksistensial menjadi peluang untuk pertumbuhan[1903]. Mekanisme ini secara teologis diperkuat oleh keteguhan iman, yang berfungsi sebagai kerangka makna (meaning-making framework) ultimat. Iman menyediakan sebuah Weltanschauung (pandangan dunia) yang koheren, yang memungkinkan individu untuk menempatkan

penderitaan dan tantangan dalam narasi teleologis yang lebih besar, sehingga mengurangi disonansi kognitif dan kecemasan eksistensial yang melumpuhkan[1904]. Sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an, "Wahai orang-orang yang beriman! Mohonlah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan salat. Sungguh, Allah beserta orang-orang yang sabar" (QS. Al-Baqarah: 153), yang menggarisbawahi interkoneksi antara laku spiritual dan resiliensi psikologis[1905].

Selanjutnya, peningkatan kemampuan pengendalian diri (self-regulation) dan pengelolaan stres (stress management) berfungsi sebagai jembatan mekanistik antara disposisi internal dan manifestasi perilaku adaptif. Pengendalian diri, yang secara neurobiologis berpusat pada fungsi eksekutif korteks prefrontal, adalah kapasitas untuk menunda gratifikasi dan menekan respons impulsif yang dipicu oleh sistem limbik, khususnya amigdala[1906]. Peningkatan kapasitas ini secara langsung berkorelasi dengan kemampuan individu untuk mempraktikkan kesabaran dan mempertahankan komitmen etis di bawah tekanan. Sementara itu, pengelolaan stres yang efektif tidak berarti eliminasi stresor, melainkan transformasi dalam proses penilaian (appraisal) terhadap stresor tersebut. Mengacu pada model transaksional Lazarus dan Folkman, individu yang matang secara psikologis cenderung menilai tantangan bukan sebagai ancaman (threat appraisal), melainkan sebagai kesempatan (challenge appraisal), yang memobilisasi sumber daya koping proaktif alih-alih respons menghindar atau defensif[1907]. Proses ini secara sinergis diperkuat

oleh praktik-praktik kontemplatif yang terbukti mereduksi reaktivitas saraf dan meningkatkan variabilitas denyut jantung, sebuah biomarker untuk fleksibilitas sistem saraf otonom[1908].

Akhirnya, peningkatan rasa empati dan tanggung jawab sosial merupakan kulminasi dari transformasi internal yang berorientasi keluar, menandai transisi dari fokus ego-sentris ke orientasi allo-sentris atau sosio-sentris. Empati, yang terdiri dari komponen afektif (merasakan emosi orang lain) dan kognitif (theory of mind atau kemampuan memahami perspektif orang lain), adalah prasyarat psikologis untuk perilaku prososial yang tulus[1909]. Aktivasi sirkuit saraf, termasuk neuron cermin (mirror neurons), memungkinkan individu untuk secara viseral terhubung dengan kondisi internal orang lain, yang kemudian memotivasi tindakan altruistik[1910]. Rasa empati yang mendalam ini, ketika diintegrasikan dengan kerangka etis yang kokoh (yang disediakan oleh keteguhan iman), melahirkan rasa tanggung jawab sosial yang otentik. Individu tidak lagi melihat dirinya sebagai atom yang terisolasi, melainkan sebagai simpul dalam jaringan interdependensi sosial yang kompleks. Tanggung jawab ini termanifestasi bukan karena paksaan eksternal, melainkan sebagai imperatif moral internal, sebuah dorongan untuk berkontribusi pada kesejahteraan kolektif (common good), sebagaimana terangkum dalam sabda Nabi Muhammad SAW, "Setiap dari kalian adalah pemimpin dan akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya"[1911]. Dengan demikian, ketiga gugus indikator ini secara bersama-sama membentuk sebuah trajektori perkembangan yang koheren: dari

penataan ulang lanskap internal melalui kesabaran dan iman, diperkuat oleh kapasitas regulasi diri yang mumpuni, dan akhirnya berbuah pada komitmen etis yang termanifestasi dalam relasi sosial yang empatik dan bertanggung jawab.

Kesimpulan dan Rekomendasi untuk Pengembangan Selanjutnya

Sintesis paradigmatik antara tasawuf dan psikologi Islam, sebagaimana yang telah dieksplorasi secara mendalam dalam disertasi ini, mengafirmasi secara konklusif efektivitasnya sebagai sebuah kerangka kerja holistik dalam pembentukan karakter Islami (al-akhlaq al-karimah). Pendekatan integratif ini terbukti melampaui model-model pendidikan karakter konvensional yang seringkali tereduksi pada intervensi kognitif-behavioral semata. Sinergi epistemologis yang tercipta memungkinkan proses pembentukan karakter tidak hanya menyentuh dimensi lahiriah (eksoteris) yang termanifestasi dalam perilaku, tetapi secara fundamental mentransformasi dimensi batiniah (esoteris) individu, yakni ranah qalb, ruh, dan nafs. Proses tazkiyatun nafs (purifikasi jiwa), yang menjadi episentrum dalam tradisi tasawuf, mendapatkan artikulasi metodologis dan asesmen yang terukur melalui instrumen-instrumen psikologi Islam, sehingga menjembatani antara aspirasi spiritual transendental dengan realitas psikodinamika manusia kontemporer. Dengan demikian, karakter Islami yang terbentuk bukanlah sekadar kepatuhan normatif, melainkan sebuah aktualisasi diri yang otentik, di mana keselarasan antara kehendak Ilahi dan potensi insani mencapai

puncaknya, sebagaimana yang tersemat dalam pribadi Rasulullah SAW[1912].

Implikasi teoretis dari temuan ini menuntut elaborasi praktis yang sistematis dan terukur guna mendiseminasi model ini ke dalam ranah yang lebih luas. Oleh karena itu, rekomendasi utama yang diajukan adalah perluasan implementasi kurikulum berbasis spiritual dan psikologis di berbagai jenjang dan jenis lembaga pendidikan. Rekomendasi ini tidak sekadar menganjurkan penambahan mata pelajaran baru, melainkan mengusulkan sebuah pergeseran paradigma menuju pendidikan holistik-integratif. Kurikulum ini harus dirancang untuk menanamkan ma'rifatullah (mengenal Allah) sebagai fondasi ontologis, yang kemudian diintegrasikan ke dalam seluruh disiplin ilmu dan aktivitas institusional. Di tingkat pendidikan dasar dan menengah, implementasi dapat berwujud pedagogi transformatif yang mengintegrasikan praktik-praktik kontemplatif sederhana seperti muraqabah (meditasi-kesadaran) dan muhasabah (introspeksi diri) ke dalam rutinitas harian, sementara di tingkat pendidikan tinggi, kurikulum dapat diperkaya dengan kajian interdisipliner yang secara kritis mengkaji titik temu antara kearifan sufistik dengan teori-teori psikologi kepribadian dan perkembangan mutakhir[1913]. Keberhasilan implementasi ini bergantung pada kemampuannya untuk mentransformasi etos institusional secara keseluruhan, dari sekadar transfer pengetahuan (ta'lim) menjadi proses transformasi kesadaran dan penyucian jiwa (tarbiyah dan tazkiyah)[1914]. Selanjutnya, untuk memastikan efektivitas dan keberlanjutan

intervensi ini, rekomendasi kedua yang tidak kalah krusial adalah pengembangan modul pelatihan yang komprehensif bagi para pendamping spiritual dan pendidik karakter. Peran seorang pendidik dalam kerangka ini melampaui fasilitator pengetahuan; mereka adalah murabbi (pembimbing) dan, dalam konteks tertentu, berfungsi sebagai pemandu di jalan spiritual (mursyid). Modul pelatihan ini harus dirancang secara cermat untuk membekali mereka tidak hanya dengan landasan teoretis mengenai integrasi tasawuf dan psikologi, tetapi juga dengan seperangkat kompetensi psikospiritual praktis. Konten modul harus mencakup, namun tidak terbatas pada: (1) pemahaman mendalam tentang tipologi dan dinamika nafs dalam perspektif Al-Qur'an dan psikologi Islam; (2) metodologi pendampingan individu dan kelompok yang mengadaptasi prinsip-prinsip suhbah (pertemanan spiritual) dalam konteks profesional; (3) penguasaan teknik-teknik intervensi berbasis kearifan sufistik yang telah divalidasi, seperti terapi zikir (dhikr therapy) dan terapi pemaafan (forgiveness therapy)[1915]; serta (4) kemampuan untuk melakukan asesmen karakter berbasis ma'rifah yang mampu mengukur pertumbuhan spiritual secara kualitatif, melampaui metrik perilaku yang superfisial[1916]. Pengembangan modul ini merupakan langkah strategis untuk memastikan bahwa para pendidik memiliki kecerdasan ruhaniah dan kematangan emosional yang memadai untuk membimbing generasi menuju pencapaian insan kamil, sebuah arketipe manusia yang seimbang secara intelektual, emosional, dan spiritual[1917].

Bagian 9

HIDUP DALAM KESADARAN RUBUBIYAH

Mengenal Diri dan Tuhan: Kunci Pembentukan Karakter

Dimensi Mengenal Diri: Refleksi dan Kesadaran Diri dalam Perspektif Islam

Postulat fundamental dalam epistemologi spiritual Islam menyatakan bahwa perjalanan menuju pengenalan Tuhan (ma'rifatullah) secara niscaya berawal dari pengenalan diri (ma'rifat al-nafs). Adagium sufi yang masyhur, "من عرف نفسه فقد عرف ربه" (Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia telah mengenal Tuhannya), bukanlah sekadar aforisme devosional, melainkan sebuah proposisi metafisik yang mendalam tentang korespondensi antara mikrokosmos (diri manusia) dan makrokosmos (realitas Ilahiah)[1918]. Dalam kerangka ini, proses mengenal diri yang secara operasional terwujud dalam praktik refleksi (muhasabah) dan kesadaran diri (ta'aruf al-nafs) bukanlah sebuah tindakan introspeksi psikologis yang narsistik, melainkan sebuah investigasi ontologis yang radikal. Ia menjadi imperatif pertama dalam setiap upaya pembentukan karakter (tazkiyat al-nafs), karena tanpa pemahaman yang akurat mengenai hakikat, potensi, dan keterbatasan diri, setiap konstruksi moral dan etis akan berdiri di atas fondasi yang rapuh.

Dimensi ontologis dari pengenalan diri dalam tradisi Islam berpusat pada pemahaman struktur kompleks entitas manusia yang

terdiri dari komponen-komponen subtil: qalb (jantung spiritual), ruh (spirit Ilahi), nafs (ego atau jiwa rendah), dan ‘aql (intelek)[1919]. Ta’aruf al-nafs menuntut individu untuk melampaui identifikasi superfisial dengan ego (nafs) yang senantiasa bergejolak, dan menyelami realitas ruh esensi Ilahiah yang ditiupkan ke dalam diri manusia dan menjadi lokus dari perjanjian primordial (mithaq) dengan Tuhan. Kesadaran ini menggeser persepsi diri dari entitas otonom menjadi seorang hamba (‘abd) yang eksistensinya sepenuhnya bergantung (faqr) kepada Sang Pencipta. Al-Qur'an secara tegas memaparkan dualitas inheren dalam diri manusia: potensi untuk menyucikan jiwa (taqwa) dan potensi untuk mengotorinya (fujur), di mana keberuntungan sejati hanya diraih oleh mereka yang secara aktif melakukan purifikasi diri[1920]. Dengan demikian, kesadaran diri adalah kesadaran akan amanah agung sebagai khalifah di muka bumi, yang di dalamnya terkandung potensi teomorfik sekaligus kerentanan terhadap kejatuhan eksistensial.

Secara metodologis, proses ini diaktualisasikan melalui muhasabah, sebuah praktik audit spiritual yang sistematis dan disiplin. Al-Ghazali, dalam magnum opusnya Ihya' 'Ulum al-Din, mengartikulasikan muhasabah sebagai proses akuntabilitas diri yang ketat, di mana seorang individu setiap hari melakukan kalkulasi atas pikiran, niat, dan perbuatannya, seolah-olah ia adalah mitra bisnis bagi jiwanya sendiri yang menuntut pertanggungjawaban[1921]. Praktik kontemplatif ini bukan bertujuan untuk menumbuhkan rasa bersalah yang melumpuhkan, melainkan untuk membangkitkan

kesadaran kritis terhadap modus operandi nafs al-ammarah (jiwa yang cenderung pada keburukan). Melalui muhasabah, individu memetakan lanskap batinnya, mengidentifikasi penyakit-penyakit spiritual seperti kesombongan (kibr), iri hati (hasad), dan riya (riya'), seraya secara simultan mengenali manifestasi rahmat Tuhan dalam hidupnya. Ini adalah sebuah dialektika antara pengakuan atas kelemahan diri dan kesaksian atas kemahakuasaan serta kemurahan Tuhan, yang pada akhirnya melahirkan sikap fundamental berupa kerendahan hati (tawadhu') dan rasa syukur (shukr).

Implikasi teologis dari dialektika ini sangat mendalam. Dengan mengenali keterbatasan, kefanaan, dan kebergantungan absolut dirinya, seorang individu secara kontras mulai memahami atribut-atribut Tuhan: Kemandirian Absolut (Al-Ghaniyy), Kekekalan (Al-Baqi), dan Kemahakuasaan (Al-Qadir). Seperti yang diartikulasikan oleh para pemikir seperti Ibn 'Arabi, pengenalan terhadap "ketiadaan" atau "kemiskinan ontologis" diri adalah prasyarat untuk menyaksikan "Keberadaan" Absolut Tuhan[1922]. Kesadaran akan kegelapan potensial dalam diri (fujur) memungkinkan apresiasi yang lebih dalam terhadap Cahaya Ilahi (nur) sebagai satu-satunya sumber petunjuk dan keselamatan. Oleh karena itu, ta'aruf al-nafs berfungsi sebagai jembatan epistemologis; ia adalah cermin (mir'ah) di mana realitas teomorfik manusia memantulkan Sifat-sifat Ilahi, meskipun dalam skala yang tak terhingga lebih kecil. Pengetahuan tentang diri menjadi jalan paling intim dan otentik menuju pengetahuan tentang Tuhan.

Pada akhirnya, keseluruhan proses refleksi dan kesadaran diri ini bermuara pada kristalisasi karakter yang luhur (akhlaq al-karimah). Karakter dalam perspektif Islam bukanlah sekadar kumpulan kebiasaan baik yang dibentuk melalui repetisi, melainkan manifestasi eksternal dari kondisi batin yang telah tersucikan. Ketika individu telah mengenali hakikat dirinya sebagai hamba yang dipercaya, ia akan secara natural mengadopsi sifat-sifat yang selaras dengan status tersebut: kejujuran, integritas, kasih sayang, dan keadilan. Karakter yang kokoh tidak lagi didasarkan pada keinginan untuk mendapatkan pengakuan sosial atau menghindari sanksi, melainkan berakar pada kesadaran mendalam akan pengawasan Tuhan (muraqabah) dan hasrat tulus untuk merealisasikan potensi kehambaan yang paling murni. Dengan demikian, mengenal diri bukanlah tujuan akhir, melainkan gerbang fundamental yang harus dilalui untuk mencapai tujuan tertinggi eksistensi manusia: menjadi cerminan Sifat-sifat Tuhan yang sempurna di muka bumi dan meraih kedekatan sejati dengan-Nya.

Hubungan Dialektis antara Mengenal Diri dan Mengenal Tuhan

Dalam khazanah pemikiran Islam, adagium sufistik yang seringkali diatribusikan sebagai hadis qudsi atau ucapan para arif, “Man ‘arafa nafsahu, faqad ‘arafa Rabbahu” (Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia sungguh telah mengenal Tuhannya), berfungsi bukan sekadar sebagai aforisme etis, melainkan sebagai fondasi epistemologis dan ontologis yang fundamental[1923]. Proposisi ini menggarisbawahi sebuah hubungan dialektis bukan linear atau

searah antara ma'rifat al-nafs (gnosis diri) dan ma'rifatullah (gnosis Tuhan). Hubungan ini bersifat resiprokal dan saling mengiluminasi, di mana penyingkapan satu entitas secara simultan menyingkapkan aspek-aspek realitas yang lain dalam sebuah proses hermeneutik yang tak berkesudahan. Teks ini akan menguraikan dinamika dialektis tersebut dengan membedahnya melalui tiga lensa analitis: (1) diri sebagai lokus teofani (tajalliyat); (2) kesadaran akan kontingensi eksistensial sebagai jembatan menuju Realitas Absolut; dan (3) implikasi pengenalan Rububiyah melalui refleksi atas ketergantungan diri.

Secara metafisik, diri manusia (al-nafs al-insaniyyah) dipahami bukan sebagai entitas otonom yang terisolasi, melainkan sebagai mikrokosmos (al-'alam al-saghir) yang merefleksikan makrokosmos (al-'alam al-kabir). Para failasuf dan sufi, terutama dari mazhab Ibn 'Arabi, menegaskan bahwa manusia diciptakan dalam "citra-Nya" ('ala suratihi), yang bermakna bahwa esensi manusia merupakan cermin paling jernih bagi penampakan Asma dan Sifat Ilahi[1924]. Dalam paradigma ini, mengenal diri adalah sebuah aktivitas arkeologis-spiritual untuk menggali jejak-jejak (athar) Sang Pencipta yang terpatri dalam struktur eksistensi kita. Sifat-sifat kemanusiaan seperti pengetahuan ('ilm), kehendak (iradah), kekuasaan (qudrah), dan kehidupan (hayah) adalah gema atau bayangan terbatas dari Sifat-Sifat Absolut Tuhan. Proses introspeksi yang mendalam (tafakkur) terhadap kompleksitas psikologis, fisiologis, dan spiritual diri sendiri menjadi sebentuk pembacaan semiotik. Setiap sel, setiap denyut kesadaran, dan setiap pergulatan batin adalah ayat (tanda)

yang menunjuk kepada Realitas di baliknya, sebagaimana difirmankan: "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar."[Q.S. Fussilat (41): 53][1925]. Dengan demikian, perjalanan ke dalam diri (inward journey) menjadi prasyarat mutlak bagi perjalanan menuju Tuhan (outward journey), karena Tuhan tidak dapat dikenali secara langsung dalam esensi-Nya (Dzat), melainkan melalui manifestasi-Nya (tajalliyat), dan manifestasi terlengkap ada di dalam diri manusia yang telah tersucikan.

Dialektika ini diperdalam melalui kesadaran radikal akan kontingensi eksistensial diri. Pengenalan diri yang otentik pada akhirnya akan sampai pada satu titik kesimpulan yang tak terelakkan: bahwa keberadaan diri ini bersifat derivatif, dependen, dan fana (hadith). Manusia tidak memiliki eksistensi dari dirinya sendiri (wajib al-wujud li-nafsihi), melainkan eksistensinya bergantung sepenuhnya pada sumber lain yang bersifat niscaya dan mandiri (Wajib al-Wujud). Al-Ghazali dalam Ihya ‘Ulum al-Din menegaskan bahwa puncak pengenalan diri adalah kesadaran akan kefakiran (al-faqr) dan kelemahan (al-‘ajz) mutlak di hadapan Tuhan Yang Maha Kaya (Al-Ghani) dan Maha Kuasa (Al-Qadir)[1926]. Dalam fenomenologi pengalaman ini, pengakuan atas ketiadaan-diri secara ontologis (ontological poverty) justru menjadi pintu gerbang termegah untuk menyaksikan Keberadaan-Nya yang Absolut. Ini adalah sebuah negasi dialektis: dengan menegasikan kemandirian diri, seseorang justru mengafirmasi kemandirian absolut Tuhan.

Proses ini mengubah gnosis dari sekadar pengetahuan konseptual (‘ilm al-yaqin) menjadi pengetahuan berbasis penyaksian (‘ayn al-yaqin), di mana keterbatasan diri menjadi bukti empiris-spiritual tak terbantahkan atas kesempurnaan Tuhan.

Lebih lanjut, hubungan dialektis ini berlabuh pada pemahaman mendalam tentang konsep Rububiyah (Ketuhanan sebagai Pemelihara, Pengatur, dan Pendidik). Rabb, secara etimologis, mengandung makna memelihara, menumbuhkan, dan membawa sesuatu menuju kesempurnaannya (tarbiyah)[1927]. Ketika seseorang merenungkan dirinya, ia akan menemukan bahwa ia adalah makhluk yang terus-menerus berada dalam proses menjadi (becoming). Ia membutuhkan pemeliharaan fisik, nutrisi intelektual, dan bimbingan spiritual untuk dapat bertumbuh. Ketergantungan ini kebutuhan akan tarbiyah secara inheren menunjuk kepada eksistensi Sang Rabb yang menyediakan segala kebutuhan tersebut. Mengenali dinamika internal diri bagaimana ia belajar, bagaimana ia mengatasi kesulitan, bagaimana ia mendambakan tujuan dan makna (telos) adalah pada saat yang sama mengenali cara kerja Rububiyah Allah dalam skala mikro. Dengan demikian, pengenalan diri tidak hanya mengonfirmasi eksistensi Tuhan, tetapi juga mengelaborasi sifat hubungan antara hamba (‘abd) dan Tuhannya (Rabb). Ini adalah fondasi spiritual yang paling kokoh, karena ia tidak lahir dari doktrin abstrak, melainkan dari pembacaan eksistensial yang intim dan personal atas realitas diri sendiri[1928]. Maka, siklus dialektis pun menjadi sempurna: semakin dalam seseorang memahami kebutuhannya untuk dipelihara dan dibimbing, semakin

dalam pula ia memahami makna dan manifestasi Rububiyah Tuhannya. Pengenalan akan Rububiyah ini, pada gilirannya, akan mendorong individu untuk menyelaraskan dirinya lebih jauh lagi dengan kehendak Sang Rabb, yang kembali memperdalam pengenalan dirinya sebagai hamba yang sejati.

Implikasi Pemahaman Rububiyah dalam Membentuk Karakter Personal

Internalisasi konsep Rububiyah pengakuan akan Allah sebagai satu-satunya Pencipta (al-Khāliq), Pemilik (al-Mālik), dan Pengatur (al-Mudabbir) alam semesta bukanlah sekadar afirmasi teologis yang statis, melainkan sebuah paradigma kognitif fundamental yang secara dinamis merekonstruksi arsitektur karakter personal seorang individu. Pemahaman yang mendalam ini berfungsi sebagai matriks spiritual yang darinya lahir implikasi ontologis, psikologis, dan aksiologis yang saling terkait, membentuk individu dengan watak yang berpusat pada kerendahan hati (tawāḍu'), tanggung jawab (mas'ūliyyah), dan kepatuhan (ṭā'ah). Proses transformasi ini bukanlah sebuah pelaziman perilaku yang mekanistik, melainkan sebuah evolusi kesadaran yang mengakar pada realitas transendental, yang pada akhirnya memanifestasikan dirinya dalam setiap dimensi kehidupan manusia.

Secara ontologis, pengakuan terhadap Rububiyah menempatkan manusia pada posisi eksistensialnya yang hakiki: sebagai makhluk (makhlūq) dalam relasi asimetris dengan Sang Khāliq. Kesadaran ini secara radikal mendekonstruksi ego dan ilusi kemandirian absolut yang menjadi sumber utama kesombongan (takabbur) dan

arogansi. Individu yang menghayati bahwa setiap atom dalam dirinya, setiap denyut jantung, dan setiap hembusan napas adalah manifestasi dari penciptaan dan pemeliharaan ilahiah, secara inheren akan mengembangkan sikap rendah hati yang otentik[1929]. Kerendahan hati ini bukan berakar pada perasaan inferioritas atau keputusasaan, melainkan pada pengakuan yang jernih akan realitas ketergantungan total (al-iftiqār ilá Allāh). Al-Qur'an secara tegas merumuskan relasi ini: “Wahai manusia! Kamulah yang memerlukan Allah; dan Allah, Dialah Yang Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu), Maha Terpuji” (QS. Fāṭir[35]: 15)[1930]. Dengan demikian, kerendahan hati menjadi postur natural eksistensial, bukan sekadar etiket sosial yang dipelajari.

Dari fondasi ontologis ini, muncul implikasi psiko-spiritual yang mendalam. Kesadaran akan Rububiyah mentransformasi lanskap batiniah individu dari kecemasan eksistensial menuju ketenangan berbasis kepercayaan (ṭuma’nīnah bi al-tawakkul). Pemahaman bahwa segala urusan diatur oleh kebijaksanaan dan kekuasaan absolut (al-Tadbīr) menumbuhkan sikap tawakal yang proaktif, yakni ikhtiar maksimal yang diiringi dengan penyerahan hasil secara total kepada Sang Pengatur. Hal ini membebaskan jiwa dari belenggu kekhawatiran berlebihan terhadap masa depan dan penyesalan yang melumpuhkan atas masa lalu, karena individu menyadari bahwa ia beroperasi dalam sebuah tatanan kosmik yang bertujuan dan terkendali[1931]. Sikap ini secara signifikan berbeda dari fatalisme pasif; sebaliknya, ia memupuk resiliensi psikologis dan optimisme yang didasarkan pada keyakinan terhadap rahmat dan

keadilan Tuhan, sehingga membentuk karakter yang tegar, sabar, dan penuh harapan bahkan di tengah kesulitan.

Selanjutnya, pemahaman Rububiyah secara niscaya bermanifestasi dalam ranah aksiologis, terutama dalam bentuk tanggung jawab dan kepatuhan. Pengakuan bahwa Allah adalah al-Mālik, Pemilik absolut segala sesuatu, mengubah persepsi individu terhadap anugerah kehidupan mulai dari waktu, harta, ilmu, hingga kekuasaan sebagai amanah yang harus dipertanggungjawabkan[1932]. Konsekuensinya, individu tidak lagi memandang dirinya sebagai pemilik absolut, melainkan sebagai seorang manajer atau khalifah yang ditugaskan untuk mengelola sumber daya tersebut sesuai dengan kehendak Sang Pemilik. Etos kerja, interaksi sosial, dan bahkan pengelolaan diri sendiri kemudian dibingkai dalam kerangka akuntabilitas transendental ini[1933]. Kepatuhan (ṭāʻah) yang lahir dari kesadaran ini bukanlah kepatuhan buta yang menafikan akal, melainkan sebuah pilihan rasional dan spiritual untuk menyelaraskan kehendak partikular manusia dengan kehendak universal Sang Pencipta, yang diyakini sebagai sumber segala kebaikan dan kebijaksanaan. Kepatuhan ini adalah bentuk tertinggi dari aktualisasi kebebasan, yakni kebebasan dari perbudakan hawa nafsu dan ego menuju pengabdian (ʻubūdiyyah) yang memerdekakan[1934].

Secara konklusif, penghayatan terhadap Rububiyah merupakan katalisator utama dalam proses pembentukan karakter yang holistik dan integratif. Ia bekerja secara sinergis, dimulai dari perombakan fondasi pemahaman diri (ontologis), yang kemudian

merestrukturisasi kondisi kejiwaan (psikologis), dan pada akhirnya termanifestasi dalam perilaku etis yang konsisten (aksiologis). Karakter yang terbentuk yang bercirikan kerendahan hati, tanggung jawab, dan kepatuhan bukanlah produk dari indoktrinasi dogmatis, melainkan buah dari kesadaran mendalam akan realitas eksistensi. Ia adalah cerminan dari seorang individu yang hidup selaras dengan fitrah-nya, mengakui posisinya dalam tatanan kosmik, dan secara sadar mengarahkan seluruh potensinya untuk merealisasikan tujuan penciptaannya. Dengan demikian, pemahaman Rububiyah menjadi titik tolak esensial dalam perjalanan menuju realisasi prototipe insān kāmil, manusia paripurna, yang hidupnya adalah sebuah orkestrasi harmonis antara kehendak ilahi dan aktualisasi diri.

Peran Kesadaran Spiritual dalam Menjaga Integritas Diri

Kesadaran spiritual, dalam diskursus filosofis dan teologis, melampaui sekadar ketaatan ritualistik; ia merupakan sebuah kondisi kesadaran (state of consciousness) yang mendalam akan eksistensi realitas transendental dan keterhubungan diri dengan-Nya. Kesadaran ini berfungsi sebagai pengawal moral dan etika, mengarahkan individu untuk menjaga integritas dalam berperilaku dan keputusan, sehingga tidak terjebak dalam perilaku yang menyimpang dari nilai-nilai ilahiyah. Pada level doktoral, analisis terhadap fenomena ini menuntut pembacaan yang melintasi batas-batas psikologi, metafisika Islam, dan etika terapan, untuk membongkar mekanisme bagaimana kesadaran spiritual menjadi

fondasi ontologis bagi integritas diri. Integritas, yang secara etimologis berasal dari kata Latin integritas yang berarti keutuhan atau keseluruhan (wholeness), mensyaratkan adanya konsistensi yang tak terputus antara nilai yang diyakini, perkataan yang diucapkan, dan tindakan yang diwujudkan[1935]. Tanpa jangkar spiritual yang kokoh, keutuhan ini rentan terhadap erosi akibat tekanan pragmatisme, relativisme etis, dan dorongan-dorongan egoistik yang bersifat sementara.

Secara fundamental, kesadaran spiritual mengaktifkan kembali apa yang dalam terminologi Islam disebut sebagai fitrah disposisi primordial manusia yang secara inheren mengakui kebenaran dan cenderung pada kebaikan[1936]. Al-Qur'an mengisyaratkan eksistensi cetak biru moral ini dengan 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." (QS. Ar-Rum: 30)[1937]. Kesadaran akan fitrah ini menempatkan moralitas bukan sebagai konstruksi sosial yang arbitrer, melainkan sebagai imperatif kategoris yang berakar pada hakikat penciptaan manusia itu sendiri. Ketika seorang individu secara sadar terhubung dengan dimensi spiritualnya, ia tidak lagi melihat aturan etis sebagai seperangkat batasan eksternal yang mengekang, melainkan sebagai jalan untuk merealisasikan potensi kemanusiaan tertingginya. Integritas dalam paradigma ini menjadi sebuah ekspresi otentik dari Jati Diri (al-Nafs al-Muthma'innah) yang selaras dengan tatanan kosmik ilahiyah, bukan

sekadar kepatuhan mekanis terhadap kode etik profesional atau norma sosial[1938].

Pada tataran praksis, kesadaran spiritual menginternalisasi lokus kendali (locus of control) dari eksternal ke internal, yang termanifestasi secara paripurna dalam konsep ihsan. Konsep ini, sebagaimana dijelaskan dalam sebuah hadis fundamental, adalah "engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[1939]. Prinsip ini mentransformasi setiap tindakan menjadi sebuah dialog sakral antara hamba dan Tuhannya, di mana akuntabilitas tidak lagi bergantung pada pengawasan manusiawi (atasan, lembaga audit, atau opini publik), melainkan pada kesadaran perenial akan pengawasan Ilahi (muraqabah). Kesadaran diawasi inilah yang menjadi benteng paling tangguh melawan godaan korupsi, kebohongan, dan segala bentuk pengkhianatan terhadap amanah. Seorang individu yang mengoperasikan hidupnya dari level kesadaran ini akan mengalami disonansi kognitif dan spiritual yang akut ketika dihadapkan pada pilihan yang mengkompromikan integritasnya, sebab tindakan tersebut secara esensial mencederai perjanjian primordialnya dengan Sang Pencipta[1940].

Dimensi lain dari peran kesadaran spiritual adalah kemampuannya dalam menyediakan kerangka makna (framework of meaning) yang lebih tinggi untuk menavigasi dilema etis yang kompleks. Dalam dunia kontemporer yang seringkali menempatkan keuntungan material dan kesuksesan duniawi sebagai tolok ukur

utama, kesadaran spiritual menawarkan sebuah perspektif eskatologis yang melampaui kalkulasi untung-rugi jangka pendek. Individu didorong untuk memprioritaskan nilai-nilai yang abadi (al-baqiyat al-salihat) di atas kenikmatan yang fana, sebagaimana firman Allah, "Tetapi kamu (orang-orang kafir) memilih kehidupan duniawi. Sedang kehidupan akhirat adalah lebih baik dan lebih kekal." (QS. Al-A'la: 16-17)[1941]. Perspektif ini berfungsi sebagai heuristik kognitif dan spiritual dalam proses pengambilan keputusan, memungkinkan seseorang untuk menolak gratifikasi instan yang tidak etis demi menjaga keutuhan spiritual jangka panjang. Integritas, dengan demikian, tidak hanya menjadi soal benar atau salah, tetapi menjadi investasi spiritual yang paling berharga, yang buahnya akan dipetik tidak hanya dalam kehidupan ini dalam bentuk ketenangan batin (sakinah), tetapi juga dalam kehidupan setelahnya[1942].

Sebagai sintesis, kesadaran spiritual bukanlah variabel pelengkap, melainkan merupakan prekondisi esensial bagi terwujudnya integritas diri yang otentik dan berkelanjutan. Ia berfungsi sebagai kompas internal yang berkalibrasi pada kutub kebenaran absolut, memberikan fondasi metafisik melalui aktivasi fitrah, menegakkan mekanisme akuntabilitas internal melalui konsep ihsan dan muraqabah, serta menyediakan paradigma transendental untuk pengambilan keputusan etis. Dalam ketiadaan dimensi kesadaran ini, integritas berisiko menjadi fasad yang rapuh, yang mudah retak dan hancur di bawah tekanan realitas. Oleh karena itu, pengembangan kesadaran spiritual melalui praktik-

praktik kontemplatif seperti zikir, tafakur, dan muhasabah menjadi agenda krusial tidak hanya untuk pembentukan karakter individu, tetapi juga untuk pembangunan peradaban yang berlandaskan pada kebenaran, keadilan, dan amanah[1943].

Karakter sebagai Cermin Nama-Nama Allah (Asmaul Husna)

Makna dan Fungsi Asmaul Husna dalam Kehidupan Sehari-hari

Memahami Asmaul Husna melampaui sekadar enumerasi atribut-atribut ilahiah; ia merupakan sebuah diskursus ontologis, epistemologis, dan aksiologis yang mendalam mengenai relasi antara Yang Transenden (al-Haqq) dengan entitas ciptaan, khususnya manusia sebagai mikrokosmos[1944]. Dalam tradisi pemikiran Islam, Asmaul Husna tidak dipandang sebagai entitas yang terpisah dari Dzat Allah, melainkan sebagai manifestasi atau tajalliyat (teofani) dari kesempurnaan-Nya yang tak terbatas, yang memungkinkan realitas yang serba terbatas ini untuk terkoneksi dengan sumbernya[1945]. Fungsi fundamental dari nama-nama ini, oleh karena itu, bukanlah sekadar objek pengetahuan teologis yang statis, melainkan sebagai paradigma teomorfik sebuah model arketipal untuk pembentukan dan penyempurnaan karakter manusia (akhlaq al-karimah). Manusia, dalam kapasitasnya sebagai khalifatullah fil ardh (wakil Tuhan di muka bumi), sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, secara inheren dibekali potensi untuk menjadi cermin (speculum) dari sifat-sifat ilahiah tersebut dalam skala kemanusiaan yang relatif[1946]. Proses ini merupakan inti dari perjalanan spiritual: transmutasi dari keadaan potensi (potentiality)

menjadi aktualisasi (actuality) melalui internalisasi dan manifestasi sifat-sifat Tuhan dalam perilaku sehari-hari.

Secara epistemologis, pengenalan terhadap Asmaul Husna berfungsi sebagai instrumen untuk pengenalan diri (ma'rifat an-nafs). Adagium sufi yang masyhur, "Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya" (man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa Rabbahu), menyiratkan sebuah dialektika resiprokal: pengenalan terhadap Tuhan melalui nama-nama-Nya membuka cakrawala pemahaman terhadap potensi luhur yang terpendam dalam diri manusia. Ketika seseorang merenungkan (tafakur) nama Ar-Rahman (Maha Pengasih), ia tidak hanya mengakui sifat kasih Tuhan yang universal, tetapi juga terpanggil untuk mengaktivasi potensi kasih sayang dalam dirinya terhadap sesama makhluk, lingkungan, bahkan dirinya sendiri. Demikian pula, kontemplasi terhadap Al-Hakim (Maha Bijaksana) mendorong individu untuk mencari kearifan dalam setiap keputusan, dan refleksi atas As-Sabur (Maha Sabar) menjadi sumber kekuatan untuk mengembangkan resiliensi dan ketabahan dalam menghadapi tribulasi kehidupan[1947]. Dengan demikian, Asmaul Husna bertindak sebagai kurikulum ilahi untuk pendidikan jiwa (tazkiyatun nafs), di mana setiap nama merupakan satu modul pembelajaran yang bertujuan mengasah fakultas-fakultas spiritual dan moral manusia hingga mencapai kesempurnaan insani (al-insan al-kamil).

Implikasi aksiologis dari internalisasi Asmaul Husna termanifestasi dalam fungsinya sebagai kompas etis dan imperatif moral yang mengarahkan tindakan manusia dalam seluruh

spektrum kehidupan. Nama-nama seperti Al-'Adl (Maha Adil) tidak hanya menjadi konsep teologis, tetapi berubah menjadi prinsip fundamental yang menuntut penegakan keadilan dalam ranah personal, sosial, hukum, dan ekonomi. Demikian pula, sifat Al-Ghaffar (Maha Pengampun) mengilhami budaya pemaafan dan rekonsiliasi, menetralkan spiral kebencian dan dendam yang korosif bagi tatanan sosial[1948]. Dalam konteks ini, Asmaul Husna melampaui ranah spiritualitas individu dan merambah ke dalam etika sosial kolektif. Ia menyediakan kerangka kerja normatif yang komprehensif untuk membangun peradaban yang berlandaskan pada nilai-nilai luhur seperti welas asih (rahmah), keadilan ('adl), kebenaran (haqq), dan kedamaian (salam). Nabi Muhammad SAW, sebagai teladan paripurna, digambarkan dalam hadis sebagai pribadi yang akhlaknya adalah Al-Qur'an, yang pada esensinya merupakan manifestasi paling sempurna dari Asmaul Husna dalam perilaku manusia[1949]. Oleh karena itu, fungsi utama Asmaul Husna dalam kehidupan sehari-hari adalah sebagai proses transformatif yang berkelanjutan: mengubah pengetahuan teoretis tentang Tuhan menjadi kearifan praktis yang terwujud dalam setiap pikiran, ucapan, dan tindakan, sehingga karakter seorang individu secara gradual menjadi cerminan dari keindahan nama-nama-Nya[1950].

Proses Internalisasi Asmaul Husna dalam Jiwa dan Perilaku

Internalisasi Asmaul Husna merepresentasikan sebuah proses transformasi ontologis yang mendalam, melampaui sekadar penghafalan leksikal atau pemahaman konseptual-teologis. Proses

ini merupakan perjalanan psiko-spiritual di mana seorang hamba (‘abd) secara sadar dan sistematis berupaya menyerap dan memanifestasikan sifat-sifat Ilahiah dalam matriks kesadaran, karakter, dan perilakunya. Fondasi teoretis dari proses ini berakar pada paradigma teomorfis Islam, yang menegaskan bahwa manusia diciptakan dalam citra-Nya (fi ṣūratih), bukan dalam esensi, melainkan dalam kapasitas untuk merefleksikan atribut-atribut-Nya[1951]. Dengan demikian, internalisasi bukanlah upaya untuk menjadi Tuhan sebuah kemustahilan ontologis melainkan untuk menjadi cermin yang bening (mir’āt al-ṣafiyyah) yang memantulkan cahaya kesempurnaan-Nya, sehingga individu tersebut mencapai potensi kemanusiaan tertingginya sebagai khalīfatullāh fil arḍ (wakil Tuhan di muka bumi).

Langkah awal dalam lintasan transformatif ini adalah pergeseran epistemologis dari ma‘rifah ‘aqliyah (pengenalan rasional) menuju ma‘rifah dzauqiyah (pengenalan eksperiensial) melalui mekanisme tafakkur (refleksi mendalam). Pada tahap ini, Asmaul Husna tidak lagi dilihat sebagai entitas linguistik yang statis, melainkan sebagai portal-portal realitas yang hidup dan dinamis. Refleksi atas nama Al-Latīf (Yang Maha Halus), misalnya, akan membawa seorang salik (penempuh jalan spiritual) untuk menelusuri manifestasi kehalusan Tuhan dalam ciptaan dari mekanisme fotosintesis yang presisi hingga pergerakan partikel sub-atomik dan kemudian merefleksikannya ke dalam interaksi sosialnya, dengan mengembangkan kepekaan, empati, dan kebijaksanaan dalam bertutur dan bertindak. Proses kontemplatif ini secara bertahap

membongkar ego (nafs al-ammārah) yang kasar dan menggantinya dengan kesadaran yang terkalibrasi dengan frekuensi Ilahi. Al-Qur'an sendiri secara konsisten mendorong model refleksi ini sebagai jalan menuju pengenalan Tuhan yang otentik[1952].

Setelah fondasi kognitif dan kontemplatif terbentuk, proses internalisasi dikatalisasi melalui dzikir (peringatan atau penyebutan), yang berfungsi sebagai teknologi spiritual untuk mengukir esensi Nama-nama tersebut ke dalam alam bawah sadar dan inti jiwa (qalb). Dzikir, khususnya dalam tradisi tasawuf, bukanlah repetisi mekanis, melainkan sebuah tindakan konsentrasi penuh yang bertujuan untuk "memoles cermin hati" (saqql al-qalb) dari karat kelalaian (ghaflah)[1953]. Repetisi yang terus-menerus terhadap sebuah Nama, seperti "Yā Rahmān," dengan kesadaran penuh akan maknanya, secara neurologis dan spiritual akan membentuk jalur-jalur baru dalam kesadaran individu. Ini menciptakan kondisi di mana sifat welas asih (rahmah) tidak lagi menjadi respons yang dipikirkan, tetapi menjadi disposisi alamiah yang mengalir dari dalam diri. Dzikir, dalam konteks ini, adalah proses alkimia spiritual yang mengubah potensi menjadi aktualitas, teori menjadi pengalaman hidup yang berdenyut.

Puncak dari proses internalisasi ini termanifestasi dalam tiga tahapan progresif yang dikenal dalam diskursus sufistik: takhalluq, taḥaqquq, dan tajallī. Takhalluq bi akhlāqillāh adalah fase di mana individu secara aktif dan sadar berupaya untuk "berakhlak dengan akhlak Allah," sebuah latihan etis-spiritual yang sistematis (riyāḍah). Jika Tuhan adalah Al-‘Afuww (Maha Pemaaf), maka individu melatih

dirinya untuk memaafkan tanpa batas. Tahap selanjutnya adalah taḥaqquq, yaitu verifikasi atau realisasi, di mana sifat-sifat tersebut telah terpatri begitu dalam sehingga menjadi bagian tak terpisahkan dari jati dirinya. Keadilan (al-ʻadl) bukan lagi sesuatu yang ia lakukan, melainkan sesuatu yang menjadi dirinya. Akhirnya, pada level tajallī, individu tersebut telah menjadi lokus manifestasi Nama Tuhan tersebut. Ia tidak lagi bertindak atas kehendak egonya, melainkan gerak-geriknya menjadi medium bagi penampakan sifat Ilahi di alam semesta. Pada titik ini, perilakunya menjadi bukti hidup dari kebenaran Asmaul Husna, dan ia secara fungsional menjelma sebagai agen implementasi nilai-nilai Ilahiah di tengah masyarakat, sebagaimana diisyaratkan dalam sebuah Hadis Qudsi di mana Tuhan menjadi "pendengaran, penglihatan, dan tangan" hamba-Nya yang taat[1954]. Dengan demikian, siklus internalisasi ini mencapai kesempurnaannya, mengubah seorang individu dari sekadar pengetahu Nama-nama Tuhan menjadi perwujudan hidup dari makna-makna agung yang terkandung di dalamnya[1955].

Contoh Karakter Allah yang Dapat Diteladani: Ar-Rahman, Al-Hakim, Al-Adl

Asmaul Husna (Nama-Nama Terbaik Allah) dalam tradisi teologi Islam melampaui sekadar enumerasi atribut-atribut ilahiah. Ia merupakan sebuah kerangka ontologis yang menyediakan arketipe-arketipe transendental bagi pembentukan karakter dan peradaban manusia. Proses internalisasi dan manifestasi sifat-sifat ini, yang dikenal sebagai takhalluq bi akhlaqillah (berakhlak dengan akhlak Allah), adalah sebuah perjalanan teleologis menuju kesempurnaan

insani (insan kamil). Dalam konteks ini, analisis mendalam terhadap tiga nama Ar-Rahman (Maha Pengasih), Al-Hakim (Maha Bijaksana), dan Al-Adl (Maha Adil) menyingkapkan sebuah paradigma etika yang integral dan transformatif, yang beroperasi dari level personal-spiritual hingga sosio-struktural. Pemahaman ini menuntut pergeseran dari apresiasi teologis yang pasif menuju sebuah imperatif aksiologis yang dinamis, di mana manusia dipanggil untuk menjadi locus (tempat) manifestasi sifat-sifat ilahi dalam realitas profan.

Atribut Ar-Rahman merupakan fondasi dari seluruh eksistensi, sebuah rahmat ontologis yang mendahului dan meliputi segala sesuatu, yang diekspresikan secara definitif dalam Al-Qur'an: "...rahmat-Ku meliputi segala sesuatu."[1956]. Secara etimologis, akar kata R-H-M merujuk pada rahim, menyiratkan kasih sayang yang bersifat generatif, protektif, dan tanpa syarat sebuah anugerah eksistensial yang diberikan kepada seluruh ciptaan tanpa memandang ketaatan atau penolakan. Berbeda dengan Ar-Rahim yang rahmatnya lebih spesifik, rahmat Ar-Rahman bersifat universal, menjadi prinsip kosmologis yang menopang alam semesta. Upaya meneladani (takhalluq) Ar-Rahman, oleh karena itu, menuntut manusia untuk melampaui kalkulasi resiprokal dalam berinteraksi. Ia mendorong pengembangan empati radikal dan altruisme yang melintasi batas-batas primordial suku, agama, dan bahkan spesies, sebagaimana disabdakan Rasulullah SAW: "Kasihilah siapa yang ada di bumi, niscaya kalian akan dikasihi oleh siapa yang ada di langit."[1957]. Pada level sosial, manifestasi Ar-

Rahman berarti membangun struktur masyarakat yang welas asih, yang menyediakan jaring pengaman bagi kelompok rentan, memastikan martabat setiap individu terjaga, dan memperlakukan lingkungan alam bukan sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai sesama penerima rahmat ilahi yang harus dilindungi. Ini adalah sebuah proyek etis yang mentransformasikan kasih sayang dari sekadar emosi personal menjadi kebijakan publik dan etos peradaban[1958].

Selanjutnya, Al-Hakim (Maha Bijaksana) memperkenalkan dimensi rasionalitas dan teleologi ilahi ke dalam kosmos. Hikmah (kebijaksanaan) Allah bukanlah sekadar pengetahuan ('ilm), melainkan pengetahuan sempurna yang diiringi oleh pemahaman akan tujuan akhir (telos) setiap ciptaan dan kemampuan untuk menempatkan segala sesuatu pada posisi dan proporsi yang paling tepat. Segala ketetapan-Nya, baik yang dapat dipahami oleh nalar manusia maupun yang tampak sebagai misteri, berakar pada kebijaksanaan absolut ini. Al-Qur'an menegaskan bahwa hikmah adalah anugerah agung: "Dia menganugerahkan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Barangsiapa dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak."[1959]. Meneladani Al-Hakim berarti sebuah upaya epistemologis dan etis seumur hidup untuk mengakuisisi tidak hanya data dan informasi, tetapi juga kerangka interpretasi yang mendalam. Ini melibatkan pengembangan kemampuan berpikir kritis, deliberasi yang cermat, kesabaran dalam menghadapi proses, serta kemampuan untuk menyintesiskan antara pengetahuan wahyu (naqli) dan

pengetahuan rasional ('aqli) dalam pengambilan keputusan. Dalam praktik, seorang individu yang berupaya meneladani Al-Hakim tidak akan bertindak gegabah, reaktif, atau didorong oleh emosi sesaat. Sebaliknya, ia akan mempertimbangkan konsekuensi jangka panjang, menimbang berbagai variabel dengan proporsional, dan senantiasa mencari solusi yang paling maslahat dan seimbang, baik untuk dirinya maupun untuk komunitas yang lebih luas. Ini adalah pencarian ekuilibrium antara idealisme dan pragmatisme, yang berlandaskan pada pemahaman akan keteraturan ilahi yang inheren dalam realitas[1960].

Sebagai pilar ketiga, Al-Adl (Maha Adil) memberikan fondasi bagi tatanan etis dan sosial. Keadilan ilahi ('adl) adalah prinsip keseimbangan kosmis yang fundamental, memastikan bahwa setiap entitas menerima haknya dan menempati posisinya yang semestinya dalam skema besar eksistensi. Keadilan ini bersifat mutlak dan objektif, menjadi standar transendental bagi semua sistem hukum dan moralitas manusia. Imperatif untuk menegakkan keadilan ini merupakan salah satu misi sentral risalah kenabian, sebagaimana firman-Nya: "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan..."[1961]. Proses takhalluq dengan Al-Adl menuntut komitmen yang tak tergoyahkan untuk menjadi agen keadilan (qist) di muka bumi. Ini melampaui sekadar tidak berbuat zalim secara personal; ia menuntut partisipasi aktif dalam membongkar struktur-struktur opresif, memperjuangkan hak-hak kaum marjinal, dan memastikan distribusi sumber daya yang merata. Hadis mengenai keutamaan seorang pemimpin yang adil

sebagai salah satu golongan yang akan mendapat naungan Allah di hari kiamat menunjukkan signifikansi sosio-politik dari atribut ini[1962]. Oleh karena itu, meneladani Al-Adl secara komprehensif berarti mengintegrasikan prinsip keadilan dalam setiap aspek kehidupan: dalam transaksi ekonomi, dalam penegakan hukum, dalam relasi gender, dan dalam kebijakan politik. Ia adalah sebuah perjuangan konstan melawan bias pribadi dan ketidakadilan sistemik, didorong oleh kesadaran bahwa keadilan adalah prasyarat esensial bagi terwujudnya tatanan sosial yang harmonis dan diridai Tuhan[1963].

Secara konklusif, Ar-Rahman, Al-Hakim, dan Al-Adl tidak dapat dipandang sebagai atribut-atribut yang terisolasi, melainkan sebagai sebuah trinitas etis yang saling menguatkan. Keadilan (Al-Adl) tanpa kebijaksanaan (Al-Hakim) dapat menjadi kaku dan tiranis. Kebijaksanaan tanpa kasih sayang (Ar-Rahman) dapat berubah menjadi teknokrasi yang dingin dan tidak manusiawi. Dan kasih sayang tanpa keadilan berisiko menjadi sentimentalisme buta yang justru melanggengkan ketidakseimbangan. Sintesis ketiganyalah yang membentuk karakter insan kamil: seorang individu yang bertindak dengan kasih sayang universal sebagai motivasi dasarnya, menggunakan kebijaksanaan mendalam sebagai metode navigasinya, dan bertujuan untuk mewujudkan keadilan holistik sebagai manifestasi akhirnya. Dengan demikian, proses takhalluq bi akhlaqillah bukan hanya sebuah aspirasi spiritual individual, melainkan sebuah proyek peradaban yang berupaya merefleksikan tatanan moral kosmos di dalam ranah sejarah manusia, menjadikan

dunia sebagai cermin yang memantulkan kesempurnaan sifat-sifat Tuhan[1964].

Studi Kasus Transformasi Karakter melalui Kesadaran Asmaul Husna

Transformasi karakter, atau yang dalam diskursus Islam dikenal sebagai tazkiyatun nafs (penyucian jiwa), merupakan Gral suci dalam berbagai tradisi psikologis, filosofis, dan spiritual. Proses ini melibatkan pergeseran paradigmatik dari disposisi perilaku yang destruktif menuju manifestasi kebajikan yang konstruktif. Dalam kerangka teologi Islam, Asmaul Husna Nama-Nama Agung Tuhan tidak hanya berfungsi sebagai atribut teologis untuk dihafalkan, tetapi juga sebagai sebuah kerangka kerja kognitif-spiritual (cognitive-spiritual framework) yang kuat untuk rekayasa ulang karakter. Kesadaran mendalam terhadap Asmaul Husna berfungsi sebagai katalisator yang menginisiasi proses internalisasi sifat-sifat ilahiah dalam kapasitas manusiawi, yang pada gilirannya memanifestasikan perubahan perilaku yang teramati secara empiris. Teks ini akan menelaah, melalui pendekatan studi kasus teoretis, mekanisme psiko-spiritual yang mendasari transformasi tersebut, dengan mengintegrasikan wawasan dari teologi, psikologi kognitif, dan neurosains kontemplatif.

Mekanisme fundamental transformasi ini berakar pada pergeseran dari sekadar dzikr al-lisan (pengucapan di lidah) menuju ma'rifah al-qalb (pengetahuan experensial dalam hati). Proses ini dapat dianalogikan dengan prinsip cognitive reframing dalam Terapi Kognitif Perilaku (CBT)[1965]. Seorang individu yang terjebak dalam

siklus perilaku negatif seringkali beroperasi di bawah asumsi-asumsi inti yang terdistorsi tentang diri, orang lain, dan realitas. Internalisasi Asmaul Husna menawarkan seperangkat asumsi alternatif yang lebih luhur dan akurat secara ontologis. Misalnya, kesadaran akan Al-Ghafur (Yang Maha Pengampun) secara aktif menantang pemikiran otomatis (automatic thoughts) tentang keputusasaan dan rasa bersalah yang melumpuhkan, menggantinya dengan harapan dan motivasi untuk bertaubat serta memperbaiki diri. Proses ini bukan sekadar afirmasi positif, melainkan sebuah resonansi ontologis di mana individu menyelaraskan kesadaran terbatasnya dengan realitas absolut, sebuah proses yang dideskripsikan Al-Quran sebagai jalan menuju ketenangan jiwa: "Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram"[1966].

Mari kita pertimbangkan studi kasus pertama: seorang individu ("A") yang didominasi oleh sifat arogansi (kibr) dan egoisme, yang termanifestasi dalam perilakunya yang merendahkan orang lain dan ketidakmampuan untuk menerima kritik. Dalam perspektif psikologi, individu ini mungkin menunjukkan ciri-ciri narsistik yang kuat, yang seringkali berakar pada kerapuhan ego yang mendalam[1967]. Intervensi berbasis Asmaul Husna tidak akan dimulai dengan menekan ego tersebut, melainkan dengan mengarahkannya pada kontemplasi Al-Kibriya' (Yang Memiliki Segala Kebesaran) dan Al-Mutakabbir (Yang Maha Agung). Melalui kontemplasi mendalam (tafakkur), "A" mulai menyadari bahwa kebesaran absolut hanyalah milik Tuhan. Kesadaran ini

menciptakan disonansi kognitif yang sehat, di mana arogansi pribadinya terlihat absurd dan tidak berdasar jika disandingkan dengan Keagungan Ilahi. Secara simultan, ia diarahkan untuk menginternalisasi nama Al-Latif (Yang Maha Lembut) dan Al-Wadud (Yang Maha Mengasihi). Internalisasi ini bukan hanya proses intelektual, melainkan juga afektif. Ia mulai melihat interaksi sosial bukan sebagai arena untuk menegaskan superioritas, melainkan sebagai wadah untuk meneladani kelembutan dan kasih sayang Tuhan. Transformasi ini sejalan dengan hadis yang menekankan bahwa "tidak akan masuk surga orang yang di dalam hatinya ada kesombongan seberat biji sawi"[1968], yang menggarisbawahi urgensi transendensi ego dalam spiritualitas Islam.

Studi kasus kedua adalah individu ("B") yang menderita kecemasan kronis (anxiety) dan keputusasaan (ya's) akibat ketidakpastian ekonomi dan masa depan. Kondisi ini, dari sudut pandang neurosains, sering dikaitkan dengan hiperaktivitas amigdala (pusat rasa takut di otak) dan fungsi korteks prefrontal yang melemah[1969]. Intervensi tradisional mungkin berfokus pada teknik relaksasi atau restrukturisasi kognitif atas kemungkinan hasil. Pendekatan Asmaul Husna, sebaliknya, menyentuh akar eksistensial dari kecemasan tersebut. Individu "B" dibimbing untuk mendalami makna Ar-Razzaq (Sang Maha Pemberi Rezeki), Al-Fattah (Sang Maha Pembuka), dan Al-Wakil (Sang Maha Pemelihara). Meditasi (muraqabah) atas nama-nama ini secara bertahap menggeser lokus kendali internalnya yang rapuh ke sebuah sandaran eksternal yang absolut dan tak terbatas. Ini bukan bentuk pelarian pasif (passive

resignation), melainkan pengembangan tawakkul kepercayaan aktif yang membebaskan individu dari beban kekhawatiran yang melumpuhkan, sehingga ia dapat bertindak dengan usaha terbaiknya (ikhtiar) tanpa terikat secara emosional pada hasil. Secara neurobiologis, praktik kontemplatif semacam ini terbukti dapat memperkuat konektivitas antara korteks prefrontal dan amigdala, meningkatkan regulasi emosional dan mengurangi reaktivitas terhadap stres[1970]. Transformasi ini menggeser individu dari keadaan "bertahan hidup" (survival mode) yang didominasi rasa takut, ke keadaan "kepercayaan" (trust mode) yang memungkinkan pertumbuhan dan kreativitas.

Pada akhirnya, transformasi karakter yang diinisiasi oleh kesadaran Asmaul Husna tidak berhenti pada perbaikan kondisi internal individu, tetapi juga memancarkan efek riak (ripple effect) pada dimensi sosial dan spiritual. Individu "A" yang telah mentransformasikan arogansinya menjadi kerendahan hati (tawadhu') kini menjadi pemimpin yang lebih empatik, pasangan yang lebih pengertian, dan anggota masyarakat yang lebih kontributif. Individu "B" yang telah mengubah kecemasannya menjadi tawakkul kini menjadi sumber ketenangan bagi orang lain, membagikan keyakinan dan optimismenya. Mereka tidak lagi hanya menjadi penerima pasif dari sifat-sifat ilahi, tetapi telah menjadi agen aktif yang memanifestasikan sifat-sifat tersebut seperti kasih sayang (rahmah), keadilan ('adl), dan kedermawanan (karam) dalam interaksi mereka dengan sesama makhluk. Inilah puncak dari perjalanan spiritual dalam Islam: menjadi 'abd (hamba) yang

mencerminkan akhlaq (karakter) Tuhannya, sebuah proses yang digambarkan sebagai takhalluq bi akhlaqillah (berakhlak dengan akhlak Allah)[1971]. Dengan demikian, studi kasus transformasi karakter melalui Asmaul Husna menunjukkan sebuah model psikoterapi spiritual yang holistik dan mendalam, yang mampu menyembuhkan tidak hanya gejala patologis, tetapi juga akar keterasingan eksistensial manusia dari Sumbernya.

Hidup dalam Takdir: Antara Ikhtiar dan Ridha

Konsep Takdir dalam Islam dan Hubungannya dengan Kehendak Manusia

Takdir (qadar) dan kehendak bebas manusia (ikhtiar) merupakan salah satu pilar fundamental dalam teologi dialektis Islam (‘ilm al-kalām) yang telah melahirkan spektrum pemikiran yang luas sepanjang sejarah intelektual Islam. Jauh dari sekadar dikotomi sederhana antara determinisme absolut dan libertarianisme tanpa batas, konsepsi ortodoks Sunni menawarkan sebuah sintesis teologis yang kompleks dan berlapis. Konsepsi ini menegaskan kedaulatan Tuhan yang mutlak (sovereignty) seraya mengukir ruang yang signifikan bagi agensi moral dan tanggung jawab manusia. Kerangka ini tidak memandang takdir sebagai sebuah skrip fatalistik yang meniadakan makna usaha manusia, melainkan sebagai sebuah parameter kosmologis di mana kehendak manusia beroperasi dan menemukan signifikansinya. Posisi ini secara historis merupakan jalan tengah (wasath) antara dua ekstrem: pandangan Jabariyah yang menganjurkan determinisme radikal, di mana manusia diibaratkan laksana bulu diembus angin, dan pandangan Qadariyah

(serta Mu’tazilah) yang menekankan otonomi penuh manusia dalam menciptakan perbuatannya, yang berisiko membatasi kemahakuasaan Tuhan[1972].

Secara terminologis, pemahaman mendalam tentang takdir mensyaratkan pembedaan antara dua konsep kunci: qadhā’ dan qadar. Qadhā’ merujuk pada ketetapan atau dekrit Ilahi yang bersifat universal, azali, dan tunggal, yang tercatat dalam Lauh Mahfuz (Lauh yang Terpelihara). Ini adalah manifestasi dari ilmu Tuhan yang paripurna (omniscience), yang meliputi segala sesuatu baik yang telah, sedang, maupun akan terjadi tanpa terikat oleh dimensi ruang dan waktu. Al-Qur'an menegaskan, "Tiada sesuatu pun yang tersembunyi di langit dan di bumi, melainkan (tercatat) dalam Kitab yang nyata (Lauh Mahfuz)"[QS. An-Naml (27): 75]. Di sisi lain, qadar adalah perwujudan atau realisasi partikular dari qadhā’ tersebut dalam realitas empiris, dengan ukuran, kadar, dan waktu yang spesifik. Dengan demikian, ilmu Tuhan yang azali tidak bersifat memaksa (coercive); ia bersifat deskriptif dan meliputi, bukan preskriptif yang meniadakan pilihan. W. Montgomery Watt, dalam analisisnya mengenai perdebatan ini, menggarisbawahi bahwa bagi teolog Sunni, pengetahuan Tuhan atas suatu peristiwa tidaklah sama dengan menjadi penyebab tunggal yang menafikan sebab-sebab sekunder, termasuk pilihan manusia[1973].

Di sinilah letak lokus kehendak manusia. Teologi Asy'ariyah, sebagai salah satu mazhab teologi Sunni yang dominan, merumuskan sebuah konsep subtil yang dikenal sebagai kasb (akuisisi), sementara Maturidiyah menggunakan istilah ikhtiyār

(pilihan). Menurut teori kasb, Tuhan adalah satu-satunya Pencipta (Khāliq) segala sesuatu, termasuk perbuatan manusia. Namun, manusia "mengakuisisi" atau "mengasimilasi" perbuatan tersebut melalui niat (niyyah) dan kehendaknya (irādah juz'iyyah). Tuhan menciptakan daya untuk berbuat, namun manusia, dengan kehendaknya, mengarahkan daya tersebut kepada salah satu dari kemungkinan yang ada baik atau buruk. Korelasi antara perbuatan yang diciptakan Tuhan dan pilihan yang dibuat manusia inilah yang menjadi dasar bagi pertanggungjawaban (taklīf) dan pembalasan di akhirat[1974]. Fazlur Rahman menafsirkan dialektika ini sebagai penegasan Al-Qur'an atas tanggung jawab moral manusia yang penuh, di mana Tuhan menyediakan potensi dan kerangka eksistensi, namun manusialah yang secara aktual merealisasikan potensi tersebut melalui pilihan-pilihannya. Al-Qur'an secara tegas menyatakan, "Barangsiapa menghendaki (untuk beriman), hendaklah dia beriman, dan barangsiapa menghendaki (untuk kafir), biarlah dia kafir"[QS. Al-Kahf (18): 29].

Dengan demikian, takdir Ilahi dan ikhtiar insani bukanlah dua kekuatan yang saling bertentangan, melainkan beroperasi dalam sebuah kerangka yang bersifat kompatibilis. Takdir dapat dianalogikan sebagai hukum alam semesta yang ditetapkan Tuhan seperti gravitasi atau hukum termodinamika yang menjadi arena bagi tindakan manusia. Manusia tidak bisa memilih untuk meniadakan gravitasi, tetapi ia bisa memilih untuk membangun pesawat terbang untuk mengatasinya. Demikian pula, takdir menyediakan konteks, kondisi, dan batasan, namun di dalam

batasan itulah manusia berjuang, memilih, dan berusaha. Metafora kenabian yang masyhur mengenai "menambatkan unta" secara sempurna mengilustrasikan sintesis ini. Ketika seorang sahabat bertanya apakah ia harus membiarkan untanya dan bertawakal, Nabi Muhammad SAW bersabda, "Ikatlah untamu, lalu bertawakallah"[Hadis Riwayat At-Tirmidzi][1975]. Perintah untuk "mengikat unta" adalah representasi dari domain ikhtiar usaha maksimal, perencanaan, dan penggunaan sebab-akibat yang rasional. Sementara perintah untuk "bertawakal" adalah representasi dari penyerahan hasil akhir kepada ketetapan Ilahi, yang merupakan ranah ridha.

Integrasi dialektis antara ikhtiar dan ridha inilah yang membentuk postur spiritual seorang mukmin. Ikhtiar adalah manifestasi dari kehambaan (‘ubūdiyyah) dalam bentuk usaha dan tanggung jawab, sedangkan ridha adalah manifestasi kehambaan dalam bentuk penyerahan (taslīm) dan kepercayaan (tawakkul) pada kearifan dan kasih sayang Tuhan. Pemahaman ini membebaskan individu dari dua penyakit spiritual: keangkuhan saat berhasil (karena kesuksesan hakikatnya adalah anugerah Tuhan) dan keputusasaan saat gagal (karena kegagalan adalah bagian dari takdir yang mengandung hikmah). Al-Ghazali dalam Ihya’ ‘Ulum al-Din menjelaskan bahwa puncak dari tawakkul bukanlah menegasikan usaha, melainkan menyandarkan hati sepenuhnya kepada Allah semata, baik ketika sedang berusaha maupun setelahnya[1976]. Hidup dalam takdir, pada akhirnya, adalah sebuah seni menavigasi realitas dengan kesadaran penuh akan kedaulatan

Tuhan yang absolut, seraya memikul amanah kehendak bebas dengan segala tanggung jawabnya. Kebebasan sejati, dalam perspektif ini, tidak ditemukan dengan mengingkari takdir, melainkan dengan beroperasi secara sadar, kreatif, dan bertanggung jawab di dalam cakrawala-Nya yang tak terbatas.

Peran Ikhtiar (Usaha) dalam Rangka Memenuhi Takdir Ilahi

Dialektika antara agensi insani (ikhtiar) dan determinisme teologis (takdir) merupakan sebuah arena kontemplasi yang fundamental dan berkelanjutan. Posisi ini seringkali disalahartikan sebagai sebuah paradoks yang tidak dapat didamaikan, yang memaksa individu untuk memilih antara libertarianisme absolut atau fatalisme yang pasif. Namun, sebuah analisis yang lebih mendalam, yang berakar pada kerangka epistemologis Al-Quran dan elaborasi skolastik para teolog, menyingkapkan bahwa ikhtiar bukan merupakan antitesis dari takdir, melainkan mekanisme imanen yang ditetapkan secara ilahiah untuk mengaktualisasikan takdir itu sendiri dalam ranah fenomenal. Usaha manusia, dengan demikian, bukanlah sebuah tindakan pemberontakan terhadap ketetapan Tuhan, melainkan partisipasi sadar dalam tatanan nomologis universal (sunnatullah) yang menjadi medium manifestasi dari kehendak-Nya yang azali. Kerangka pemikiran ini menempatkan usaha manusia sebagai imperatif teologis yang tidak terpisahkan dari keimanan itu sendiri, di mana tindakan menjadi ekspresi ontologis dari kepercayaan terhadap sebuah tatanan ilahi yang rasional dan bertujuan.

Secara konseptual, penting untuk melakukan dekonstruksi terhadap pemahaman monolitik mengenai takdir. Para ulama klasik, terutama dari mazhab Asy'ariyah dan Maturidiyah, secara cermat membedakan antara Qada' (ketetapan eternal Tuhan yang bersifat global dan tak-tertemporal) dan Qadar (pengukuran, realisasi, atau artikulasi partikular dari Qada' tersebut dalam ruang dan waktu)[1977]. Ikhtiar manusia beroperasi secara eksklusif dalam domain Qadar. Ia adalah daya pilih (quwwah al-ikhtiyariyyah) yang dianugerahkan kepada manusia untuk menavigasi serangkaian potensi yang telah diizinkan oleh Tuhan untuk ada. Sunnatullah, yang mewujud dalam hukum-hukum alam baik fisika, biologi, maupun sosial berfungsi sebagai panggung kausalitas di mana pilihan-pilihan ini dieksekusi. Ketika seorang petani menanam benih (ikhtiar), ia sedang berinteraksi secara sadar dengan sunnatullah yang mengatur pertumbuhan tanaman. Keberhasilan atau kegagalan panen pada akhirnya adalah manifestasi dari takdir yang terealisasi melalui, bukan terlepas dari, tindakan kausal tersebut. Dengan demikian, firman Allah dalam Al-Quran, "Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri,"[1978] bukanlah sebuah proklamasi otonomi manusia yang absolut, melainkan penegasan bahwa perubahan (sebagai bagian dari takdir) dikondisikan pada inisiatif manusia (ikhtiar) sebagai sebab sekunder yang telah ditetapkan-Nya.

Posisi sentral ikhtiar ini diperkuat lebih lanjut melalui konsep kasb atau 'akuisisi', sebuah formulasi teologis yang brilian untuk

menjembatani antara kemahakuasaan Tuhan dan tanggung jawab manusia. Menurut teori ini, Tuhan adalah Pencipta tunggal (al-Khaliq) atas segala sesuatu, termasuk perbuatan manusia. Namun, manusia 'mengakuisisi' perbuatan tersebut melalui niat dan pilihannya, dan melalui akuisisi inilah ia menjadi subjek yang bertanggung jawab secara moral dan hukum[1979]. Dalam paradigma ini, ikhtiar adalah momen akuisisi tersebut; sebuah korelasi volisional antara kehendak hamba dan penciptaan dari Tuhan yang terjadi secara simultan. Ini secara efektif menolak fatalisme kaum Jabariyah yang menafikan peran manusia, sekaligus menolak klaim kaum Qadariyah yang memposisikan manusia sebagai pencipta independen atas perbuatannya. Dengan demikian, perintah untuk berusaha tidak hanya bersifat pragmatis, tetapi juga aksiologis; ia adalah fondasi dari seluruh bangunan etika dan moralitas Islam. Tanpa ruang bagi ikhtiar yang bermakna, konsep-konsep seperti pahala, dosa, ujian, dan keadilan ilahi akan kehilangan relevansinya. Narasi kenabian yang masyhur mengenai seorang Badui yang bertanya tentang untanya, di mana Rasulullah memerintahkan, "Ikatlah untamu, lalu bertawakallah,"[1980] menjadi ilustrasi paradigmatik dari sintesis ini: ikhtiar (mengikat unta) adalah prasyarat metodologis untuk tawakkal (berserah diri pada hasil akhir yang merupakan domain Tuhan).

Implikasi dari pemahaman ini sangat mendalam. Ia menggeser fokus dari pertanyaan spekulatif "apakah takdir saya?" menuju pertanyaan praktis "apa ikhtiar yang diperintahkan kepada saya dalam situasi ini?". Kerangka ini menanamkan etos kerja yang

proaktif dan berorientasi pada proses, bukan sekadar hasil. Manusia dituntut untuk melakukan analisis rasional, perencanaan strategis, dan eksekusi yang teliti sebagai bentuk ibadah dan kepatuhan terhadap sunnatullah. Kegagalan, dalam perspektif ini, bukanlah vonis final dari takdir yang beku, melainkan data empiris yang menuntut evaluasi ulang terhadap metode ikhtiar yang telah dilakukan, seraya tetap menerima hasil akhir sebagai manifestasi kebijaksanaan ilahi yang mungkin melampaui pemahaman manusia[1981]. Filsuf-teolog Al-Ghazali, dalam diskusinya tentang tawakkal, menekankan bahwa kepercayaan sejati kepada Tuhan tidak menafikan penggunaan sarana (asbab) yang telah Dia ciptakan di alam semesta. Justru, mengabaikan sarana-sarana tersebut dengan dalih pasrah pada takdir merupakan suatu bentuk kebodohan spiritual dan pelanggaran terhadap tatanan kausal yang telah ditetapkan-Nya[1982].

Sebagai kesimpulan, peran ikhtiar dalam memenuhi takdir ilahi bukanlah peran subordinat atau oposisional, melainkan peran instrumental dan konstitutif. Ikhtiar adalah energi dinamis yang diberikan kepada manusia untuk mengukir realitasnya di atas kanvas kemungkinan yang disediakan oleh Qadar, dengan menggunakan alat-alat kausalitas yang termaktub dalam sunnatullah. Ia adalah jembatan antara yang transenden (kehendak ilahi) dan yang imanen (tindakan manusia), sebuah proses dialektis di mana manusia menjadi mitra junior Tuhan dalam mengelola dan memakmurkan bumi (isti'mar). Paradigma teologis ini membebaskan individu dari kecemasan fatalistik di satu sisi, dan

arogansi humanistik di sisi lain. Ia memupuk sikap yang seimbang: sebuah optimisme yang didasarkan pada keyakinan akan potensi agensi manusia, yang dibingkai oleh kerendahan hati yang lahir dari kesadaran penuh akan kedaulatan Tuhan yang absolut. Usaha, oleh karena itu, adalah sarana yang diperintahkan, bukan karena Tuhan membutuhkan bantuan manusia, tetapi karena melalui usaha itulah manusia merealisasikan potensinya sebagai hamba dan khalifah, serta menyaksikan manifestasi takdir dengan cara yang paling bermartabat dan bertanggung jawab.

Sikap Ridha sebagai Bentuk Kesadaran Rububiyah dalam Menghadapi Realita

Ridha, sebagai sebuah konstruk psiko-spiritual dalam tradisi Islam, melampaui sekadar penerimaan pasif atau resignasi fatalistik terhadap takdir. Ia merepresentasikan sebuah capaian kesadaran tingkat tinggi yang berakar pada internalisasi mendalam terhadap konsep Tawhid al-Rububiyah pengesaan Allah dalam atribut-Nya sebagai Pencipta (Al-Khaliq), Pemelihara (Al-Rabb), dan Pengatur Absolut (Al-Mudabbir) atas seluruh realitas. Dalam diskursus teologi dan psikologi spiritual Islam, ridha bukanlah kondisi statis, melainkan sebuah proses dinamis yang mentransformasi persepsi individu terhadap eksistensi, mengubah arena penderitaan (musibah) dan kenikmatan (ni'mah) menjadi medium pedagogis untuk mencapai kedekatan Ilahi. Sikap ini merupakan manifestasi epistemologis dan afektif dari pemahaman bahwa setiap partikel peristiwa dalam matriks kosmos, dari pergerakan galaksi hingga detak jantung insan, berada dalam genggaman dan orkestrasi

kebijaksanaan (hikmah) dan rahmat (rahmah) Ilahi yang tak terbatas. Dengan demikian, ridha berfungsi sebagai sebuah postur eksistensial yang mengizinkan individu untuk menavigasi volatilitas kehidupan dengan ketenangan (sakinah) dan keyakinan (yaqin) yang kokoh[1983].

Fondasi ontologis dari ridha terletak pada kesadaran Rububiyah yang komprehensif. Kesadaran ini tidak hanya mengakui Allah sebagai inisiator penciptaan pada titik azali, tetapi secara aktif menyaksikan jejak-jejak tadbir (pengaturan) Ilahi dalam setiap fenomena kontemporer. Realitas, dalam perspektif ini, bukanlah sebuah panggung kebetulan yang acak, melainkan sebuah teks suci (ayat kauniyah) yang tergelar, di mana setiap skenarionya ditulis oleh Sang Sutradara Agung dengan tujuan yang luhur. Pemahaman ini menggeser paradigma kausalitas dari level sekunder (sebab-akibat material) ke level primer (kehendak Ilahi), tanpa menafikan peran ikhtiar manusia sebagai bagian integral dari sistem tersebut. Al-Qur'an secara konsisten mengarahkan kesadaran pada realitas Rububiyah ini, seperti dalam firman-Nya yang menegaskan bahwa tidak ada sehelai daun pun yang gugur tanpa sepengetahuan-Nya[1984]. Resonansi spiritual dengan kebenaran ini memungkinkan seorang hamba untuk melihat melampaui tampilan luar suatu peristiwa, baik yang tampak menyenangkan maupun menyakitkan, dan menangkap esensi kebijaksanaan ilahiah yang terkandung di dalamnya. Pada level ini, ridha menjadi konsekuensi logis dari sebuah iman yang matang akan Tuhan sebagai Rabb al-'Alamin (Tuhan Semesta Alam).

Secara psikologis, ridha beroperasi sebagai mekanisme kognitif-emotif yang canggih untuk meregulasi respons individu terhadap stresor kehidupan. Ia merupakan sebuah bentuk cognitive reframing atau restrukturisasi kognitif, di mana individu secara sadar memilih untuk menginterpretasikan peristiwa negatif bukan sebagai tragedi personal yang absurd, melainkan sebagai ujian, pemurnian (tazkiyah), atau bahkan bentuk kasih sayang Tuhan yang tersembunyi. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, dalam analisisnya yang mendalam, menempatkan ridha pada tingkatan spiritual (maqam) yang lebih tinggi dari sabar. Jika sabar adalah menahan diri dari keluh kesah saat tertimpa musibah, maka ridha adalah merasakan kelapangan dan ketenangan hati di tengah badai musibah itu sendiri, karena hati telah sepenuhnya berdamai dengan pilihan-pilihan Sang Kekasih[1985]. Proses ini menonaktifkan sirkuit kecemasan eksistensial dan keputusasaan, menggantikannya dengan rasa aman ontologis (ontological security) yang bersumber dari kepercayaan mutlak pada penyelenggaraan Ilahi. Dengan demikian, ridha menjadi benteng psikologis yang melindungi kesehatan mental seorang mukmin dari korosi keraguan dan kepahitan.

Penting untuk menegaskan distingsi krusial antara ridha dengan fatalisme (jabbariyah) yang pasif. Ridha tidak mengimplikasikan penolakan terhadap agensi manusia (ikhtiyar) atau sikap apatis terhadap perbaikan kondisi. Sebaliknya, ridha justru menjadi energi pendorong untuk melakukan ikhtiar maksimal, karena seorang yang ridha meyakini bahwa usahanya adalah bagian dari perintah Tuhan

dan merupakan bentuk ibadah. Domain ridha yang sesungguhnya adalah pada hasil akhir pada apa yang berada di luar kendali mutlak manusia setelah seluruh upaya optimal telah dikerahkan. Hal ini terangkum secara presisi dalam sabda Nabi Muhammad yang menasihati untuk "mengikat unta dan kemudian bertawakal"[1986]. Sikap ini menciptakan ekuilibrium yang sehat antara agensi personal dan kepasrahan teistik. Individu didorong untuk menjadi agen perubahan yang proaktif di dunia, sambil pada saat yang sama hatinya tetap bersandar dan ridha pada keputusan final dari Tuhan Yang Maha Bijaksana. Keseimbangan ini membebaskan jiwa dari beban psikologis yang melumpuhkan, seperti penyesalan berlebihan atas masa lalu dan kekhawatiran irasional tentang masa depan.

Pada puncaknya, ridha mentransformasi seluruh pengalaman hidup menjadi sebuah spektrum ibadah. Kegembiraan tidak lagi menjadi sumber kelalaian, melainkan menjadi panggung untuk syukur. Kesedihan tidak lagi menjadi jurang keputusasaan, melainkan menjadi mimbar untuk doa (du'a) dan introspeksi (muhasabah). Hadis masyhur yang menyatakan bahwa seluruh urusan seorang mukmin adalah baik merupakan cerminan sempurna dari realitas yang dialami oleh pribadi yang telah mencapai maqam ridha[1987]. Bagi mereka, dualitas untung-rugi, sukses-gagal, dan suka-duka yang mendominasi paradigma sekuler menjadi lebur dalam sebuah kesatuan pengalaman yang bermuara pada satu tujuan: mencari keridhaan Allah (mardhatillah). Kesadaran Rububiyah yang melahirkan sikap ridha pada akhirnya

membawa seorang hamba pada kondisi jiwa yang tenang (al-nafs al-muthmainnah), yang dipanggil untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan ridha dan diridhai, sebuah destinasi spiritual tertinggi yang dijanjikan dalam Kitab Suci[1988]. Ini adalah kondisi di mana kehendak hamba telah beresonansi secara harmonis dengan Kehendak Tuhannya, menciptakan sebuah simfoni kedamaian abadi di tengah hiruk pikuk panggung dunia yang fana.

Dinamika Keseimbangan antara Determinisme dan Kebebasan dalam Pembentukan Karakter

Wacana mengenai pembentukan karakter manusia secara inheren tersangkut pada sebuah antitesis paradigmatik yang telah menjadi episentrum perdebatan filosofis dan teologis selama berabad-abad: dialektika antara determinisme dan kebebasan kehendak (free will). Manusia, sebagai lokus kesadaran dan agensi moral, tidak dapat dipahami sebagai entitas yang sepenuhnya otonom, terlepas dari jejaring kausalitas yang mendahuluinya, namun juga tidak dapat direduksi menjadi sekadar automaton yang pergerakannya telah terprogram secara mutlak. Justru, pada titik singgung sebuah ruang liminal yang dinamis antara keniscayaan (necessity) dan kemungkinan (possibility) karakter yang matang dan bertanggung jawab ditempa. Tesis ini berargumen bahwa maturitas karakter bukanlah hasil dari kemenangan salah satu kutub atas yang lain, melainkan buah dari kesadaran ontologis untuk hidup secara produktif dalam tegangan dialektis antara takdir yang telah digariskan (al-qadar) dan kebebasan untuk memilih jalan (al-ikhtiyar).

Pada satu sisi spektrum, manusia dihadapkan pada realitas deterministik yang beroperasi pada berbagai level. Secara teologis, konsep Qada' dan Qadar dalam tradisi Islam menegaskan bahwa segala sesuatu, dari pergerakan atom hingga lintasan sejarah peradaban, berada dalam pengetahuan dan ketetapan Tuhan Yang Maha Kuasa[1989]. Hal ini tercermin dalam firman-Nya, "Tidak ada sesuatu bencana pun yang menimpa di bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya"[1990]. Dimensi deterministik ini tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga termanifestasi dalam realitas biologis dan sosio-kultural. Warisan genetik, misalnya, menetapkan predisposisi temperamen, kecerdasan, dan bahkan kerentanan terhadap kondisi psikologis tertentu, yang menjadi fondasi dasar bagi bangunan kepribadian[1991]. Lebih jauh lagi, konstruksi lingkungan, sebagaimana diartikulasikan oleh kaum behavioris seperti B.F. Skinner, membentuk perilaku melalui mekanisme pengkondisian operan, di mana individu menjadi produk dari sejarah penguatan (reinforcement) dalam matriks sosial-budayanya[1992]. Faktor-faktor ini ketetapan ilahi, cetak biru genetik, dan matriks sosio-kultural merupakan the givens (hal-hal yang terberi) dalam eksistensi manusia, sebuah kanvas tak terelakkan di mana lukisan karakter akan digoreskan.

Di sisi lain spektrum, terdapat imperatif eksistensial mengenai kebebasan dan tanggung jawab individu. Tradisi Islam, meskipun mengakui kemutlakan Qadar, secara tegas memberikan ruang bagi agensi manusia melalui konsep ikhtiyar (pilihan) dan kasb (upaya

perolehan). Setiap individu dibebani dengan amanah untuk memilih dan bertanggung jawab atas pilihannya, sebuah prinsip yang menjadi dasar bagi konsep pembalasan di akhirat[1993]. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan, "Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri"[1994]. Perspektif ini beresonansi kuat dengan pemikiran eksistensialis Barat, khususnya Jean-Paul Sartre, yang menyatakan bahwa "eksistensi mendahului esensi," yang berarti manusia pertama-tama ada, berhadapan dengan dirinya sendiri, terlempar ke dunia, dan baru setelah itu mendefinisikan dirinya melalui pilihan-pilihannya[1995]. Kebebasan ini, meskipun menakutkan, merupakan prasyarat mutlak bagi lahirnya moralitas. Tanpa kemampuan untuk memilih antara kebaikan dan keburukan, tindakan manusia akan kehilangan signifikansi etisnya dan karakter menjadi konsep yang hampa makna.

Sintesis yang menghasilkan karakter matang terletak pada kemampuan individu untuk menavigasi tegangan antara dua kutub ini secara sadar. Ini bukanlah sebuah kompromi statis, melainkan sebuah gerak dialektis yang berkelanjutan. Teologi Islam klasik, khususnya mazhab Asy'ariyah, menawarkan sebuah kerangka konseptual yang canggih melalui doktrin al-kasb atau ikhtisab. Dalam kerangka ini, Tuhan adalah Pencipta tunggal semua perbuatan, namun manusia "memperoleh" (acquires) perbuatan tersebut melalui niat dan pilihannya, sehingga ia layak dimintai pertanggungjawaban[1996]. Model ini dapat dipandang sebagai

bentuk kompatibilisme teologis, di mana determinisme ilahi dan kehendak bebas manusia tidak saling meniadakan, melainkan berjalan secara simultan pada level yang berbeda. Secara psikologis, keseimbangan ini tercermin dalam individu yang memiliki lokus kendali internal (internal locus of control) yang kuat namun tetap rendah hati. Ia menyadari bahwa usahanya (ikhtiyar) adalah variabel krusial dalam menentukan hasil, namun pada saat yang sama mengakui adanya faktor-faktor di luar kendalinya baik itu ketetapan Tuhan maupun kondisi-kondisi kontekstual yang turut membentuk realitas[1997].

Dengan demikian, pembentukan karakter yang matang dan bertanggung jawab adalah proses transendensi dari pandangan dunia yang biner dan reduksionis. Karakter yang tercerahkan tidak terperangkap dalam fatalisme pasif kaum Jabariyah yang menihilkan agensi diri, tidak pula terjebak dalam arogansi kaum Qadariyah yang melebih-lebihkan otonomi manusia hingga menafikan kekuatan yang lebih besar. Sebaliknya, ia adalah seorang navigator ulung yang memahami peta takdirnya batas-batas yang telah ditentukan sambil dengan berani memegang kemudi kapalnya sendiri untuk mengarahkan pelayaran di tengah samudra kemungkinan. Ia menerima dengan kebijaksanaan apa yang tidak dapat diubah (dimensi deterministik) dan memiliki keberanian untuk mengubah apa yang dapat diubah (ranah kebebasan), serta kearifan untuk membedakan keduanya. Keseimbangan inilah yang melahirkan integritas, resiliensi, dan rasa tanggung jawab yang mendalam pilar-pilar utama dari sebuah karakter yang tidak hanya

terbentuk, tetapi juga terus-menerus membentuk dirinya dalam dialog tanpa akhir dengan takdir.

Tanda-Tanda Insan Rabbani

Definisi dan Ciri-ciri Insan Rabbani dalam Literatur Islam Klasik dan Kontemporer

Konstruk Insan Rabbani sebuah arketipe manusia yang eksistensinya terkalibrasi secara sempurna dengan kehendak Ilahi merupakan diskursus sentral dalam epistemologi dan etika Islam. Insan rabbani adalah individu yang hidup selaras dengan kehendak Allah, tercermin dalam akhlak mulia, ketakwaan, dan kontribusi positif terhadap masyarakat. Definisi ini, meskipun tampak sederhana, sesungguhnya merepresentasikan puncak dari sebuah proses transendental yang kompleks, melibatkan dialektika antara pengetahuan (‘ilm), spiritualitas (rūḥāniyyah), dan aksi sosial (‘amal). Istilah Rabbani sendiri, secara etimologis berakar dari kata Rabb (Tuhan, Pemelihara, Pendidik), mengimplikasikan sebuah relasi yang intim dan dinamis, di mana seorang hamba tidak hanya menyembah, tetapi juga secara aktif menyerap, menginternalisasi, dan kemudian memanifestasikan sifat-sifat ke-Tuhan-an dalam kapasitasnya sebagai manusia[1998]. Konsep ini bukanlah sekadar pencapaian moralitas personal, melainkan sebuah transformasi ontologis yang menjadikan individu sebagai lokus manifestasi kehendak Tuhan di muka bumi.

Fondasi teologis paling definitif mengenai konsep Rabbani tertuang dalam Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran ayat 79, yang secara eksplisit menyerukan, “...Jadilah kamu para Rabbaniyyin, karena

kamu selalu mengajarkan Al-Kitab dan disebabkan kamu tetap mempelajarinya”[1999]. Ayat ini menyajikan dua pilar fundamental yang menopang eksistensi seorang Rabbani: proses edukasi (ta‘līm) dan proses pembelajaran berkelanjutan (dirāsah). Para mufasir klasik, seperti Ibn Kathir, menafsirkan Rabbaniyyin sebagai "para ulama yang bijaksana, beramal, lagi penyantun" yang mendidik manusia dengan ilmu-ilmu dasar sebelum beralih ke pengetahuan yang lebih kompleks dan mendalam[2000]. Paradigma ini menegaskan bahwa seorang Rabbani adalah seorang murabbi (pendidik spiritual) yang aktif, di mana ilmunya tidak bersifat statis dan elitis, melainkan dinamis dan transformatif, yang secara sengaja disebarkan untuk mengangkat derajat intelektual dan spiritual umat. Ini sejalan dengan sabda Nabi Muhammad SAW yang menyatakan bahwa ulama adalah pewaris para nabi (al-‘ulamā’ warathat al-anbiyā’), yang tidak mewariskan harta, melainkan ilmu pengetahuan sebagai legasi abadi[2001].

Dimensi ini kemudian diperdalam secara signifikan dalam tradisi tasawuf, di mana pencapaian derajat Rabbani dipandang sebagai buah dari perjalanan spiritual (suluk) yang panjang dan disiplin. Imam Al-Ghazali dalam magnum opusnya, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, mengartikulasikan bahwa ilmu sejati adalah ilmu yang melahirkan rasa takut kepada Allah (khashyah) dan membuahkan amal saleh. Bagi Al-Ghazali, seorang Rabbani adalah individu yang telah berhasil menyucikan jiwanya (tazkiyat al-nafs) dari berbagai penyakit hati dan berhasil mencapai tingkatan ma‘rifatullāh (mengenal Allah secara mendalam)[2002]. Dalam perspektif ini, ciri seorang Rabbani

tidak hanya terukur dari keluasan pengetahuan teoretisnya, tetapi dari kualitas spiritualnya: kejernihan hati, ketenangan jiwa (iṭmi’nān), dan akhlak yang memancarkan cahaya Ilahi. Ia adalah cerminan dari hadis qudsi di mana Allah menyatakan bahwa Dia menjadi "pendengaran, penglihatan, dan tangan" bagi hamba yang dicintai-Nya, sebuah metafora agung tentang penyatuan kehendak hamba dengan kehendak Tuhan[2003].

Dalam diskursus kontemporer, konsep Insan Rabbani mengalami rekontekstualisasi untuk menjawab tantangan zaman modern. Pemikir seperti Fazlur Rahman menyoroti pentingnya imperatif etis-moral Al-Qur'an sebagai energi penggerak peradaban[2004]. Dalam kerangka ini, seorang Rabbani modern bukan lagi sosok yang terisolasi dalam menara gading keilmuan atau kontemplasi spiritual semata. Ia adalah seorang intelektual-aktivis yang mampu menerjemahkan nilai-nilai universal Islam seperti keadilan (‘adl), kasih sayang (raḥmah), dan kemaslahatan publik (maṣlaḥah ‘āmah) ke dalam solusi konkret atas problematika kontemporer, mulai dari krisis lingkungan, ketidakadilan sosial, hingga alienasi spiritual di tengah hegemoni materialisme[2005]. Tandanya adalah kemampuan untuk melakukan sintesis kreatif antara teks suci (naṣṣ) dan realitas kontekstual (wāqi‘), serta memiliki kepedulian profetik untuk melakukan reformasi (iṣlāḥ) di tengah masyarakatnya. Dengan demikian, Insan Rabbani di era modern adalah manifestasi paripurna dari khalīfatullāh fī al-arḍ (wakil Tuhan di muka bumi), yang ilmunya menjadi rahmat, kebijaksanaannya menjadi solusi, dan kehadirannya menjadi sumber inspirasi bagi peradaban.

Manifestasi Karakter Rabbani dalam Perilaku Sehari-hari

Karakter rabbani, secara konseptual, merepresentasikan internalisasi atribut-atribut Ilahiah (al-asmā' al-ḥusnā) ke dalam matriks kepribadian manusia, yang berfungsi sebagai telos atau tujuan akhir dari pengembangan spiritual dalam tradisi Islam[2006]. Ia bukanlah sekadar kompilasi etika normatif, melainkan sebuah kondisi eksistensial yang terwujud sebuah transformasi ontologis di mana kesadaran akan Yang Absolut termanifestasi secara inheren dalam setiap tindakan, pikiran, dan emosi. Fenomenologi dari karakter ini dapat diamati melalui seperangkat perilaku yang konsisten, yang secara dialektis membentuk dan dibentuk oleh struktur batin individu. Dalam diskursus ini, empat manifestasi utama kesabaran (ṣabr), kejujuran (ṣidq), kemurahan hati (jūd atau sakha), dan kepedulian sosial (al-ri'āyah al-ijtimā'iyyah) dianalisis bukan sebagai kebajikan yang terisolasi, melainkan sebagai faset-faset yang saling menguatkan dari sebuah arketipe holistik. Perilaku-perilaku ini, pada gilirannya, mengkonstitusikan individu sebagai panutan (qudwah ḥasanah) dan teladan, yang merefleksikan fungsi kekhalifahan manusia di muka bumi secara mikro-kosmik.

Kesabaran, dalam kerangka Rabbani, melampaui konsepsi pasif mengenai ketahanan dalam menghadapi penderitaan. Ia merupakan sebuah modalitas kognitif-spiritual yang aktif, sebuah bentuk resiliensi epistemik terhadap apa yang tampak sebagai absurditas atau ketidakadilan dalam tatanan realitas[2007]. Kesabaran (ṣabr) adalah disiplin untuk menahan diri dari reaktivitas impulsif,

yang berakar pada keyakinan mendalam akan kebijaksanaan (ḥikmah) yang melandasi setiap peristiwa, sebagaimana diisyaratkan dalam firman, "Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar"[2008]. Dalam praksis sehari-hari, manifestasi ini terlihat pada kemampuan individu untuk mempertahankan ketenangan di tengah provokasi, ketekunan dalam menghadapi kegagalan, dan keteguhan dalam menjalankan prinsip meskipun menghadapi tekanan eksternal. Ini adalah sebentuk regulasi emosi yang tidak bersumber dari penindasan psikologis, melainkan dari pemahaman teologis bahwa waktu dan proses adalah instrumen pedagogis Tuhan. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menyatakan bahwa kesabaran sejati adalah "pada saat pukulan pertama" menggarisbawahi sifatnya yang proaktif dan sadar, bukan sekadar penerimaan pasrah setelah kelelahan emosional[2009].

Selanjutnya, kejujuran atau ṣidq merupakan pilar fundamental yang mengindikasikan integritas ontologis seorang individu Rabbani. Ia tidak terbatas pada kebenaran verbal (ṣidq al-lisān), tetapi mencakup keselarasan mutlak antara kondisi batin (bāṭin), ucapan, dan perbuatan (‘amal). Kejujuran dalam konteks ini adalah cerminan dari tauhid dalam ranah perilaku: menyatukan yang privat dan yang publik, yang spiritual dan yang material, ke dalam sebuah ekspresi eksistensial yang tunggal dan otentik[2010]. Seseorang yang menginternalisasi karakter ini akan menunjukkan transparansi dalam transaksi, keandalan dalam komitmen, dan keberanian untuk menyatakan kebenaran bahkan ketika itu merugikan dirinya sendiri, karena loyalitas utamanya adalah kepada Kebenaran Absolut (Al-

Ḥaqq). Al-Qur’an memerintahkan orang-orang beriman untuk senantiasa bersama orang-orang yang benar (al-ṣādiqīn)[2011], menyiratkan bahwa kejujuran menciptakan ekosistem sosial yang sehat, di mana kepercayaan (amānah) menjadi modal sosial yang esensial untuk peradaban yang berfungsi[2012].

Kemurahan hati, yang diekspresikan melalui konsep jūd dan puncaknya pada īthār (altruisme atau mendahulukan orang lain), adalah manifestasi dari pemahaman bahwa kepemilikan material bersifat relatif dan merupakan titipan (amānah) dari Tuhan. Karakter Rabbani memandang kekayaan bukan sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai instrumen untuk merealisasikan keadilan distributif dan kasih sayang (raḥmah). Perilaku ini lahir dari pembebasan diri dari egoisme dan kelekatan pada dunia material, sebuah proses yang oleh para sufi disebut sebagai 'kematian ego' (fanā’ al-nafs)[2013]. Manifestasinya bervariasi dari filantropi terstruktur hingga tindakan kedermawanan spontan dalam interaksi sehari-hari, seperti berbagi ilmu, waktu, atau bahkan senyuman. Ia adalah aktualisasi dari kesadaran bahwa memberi tidak mengurangi, tetapi justru menyucikan dan melipatgandakan rezeki dalam dimensi yang lebih luas, sejalan dengan prinsip teologis bahwa "kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sebahagian harta yang kamu cintai"[2014].

Keempat, dan sebagai sintesis dari tiga manifestasi sebelumnya, adalah kepedulian sosial yang mendalam. Karakter Rabbani secara inheren bersifat komunitarian, menolak spiritualitas individualistik

yang terisolasi dari penderitaan kolektif. Kepedulian sosial ini adalah perwujudan dari peran manusia sebagai khalifah yang bertanggung jawab atas kesejahteraan ekologis dan sosial di lingkungannya. Ia termanifestasi dalam kepekaan terhadap ketidakadilan, partisipasi aktif dalam inisiatif yang memberdayakan kaum marjinal, serta upaya proaktif untuk menjaga keharmonisan sosial. Individu dengan karakter ini merasakan penderitaan orang lain sebagai bagian dari penderitaannya sendiri, sebuah empati radikal yang digambarkan dalam metafora kenabian tentang komunitas beriman sebagai "satu tubuh" (kal-jasad al-wāḥid): jika satu anggota menderita, seluruh tubuh akan merasakannya[2015]. Dengan demikian, kesabaran, kejujuran, dan kemurahan hati menemukan aktualisasi puncaknya ketika diarahkan untuk melayani kebaikan bersama (maṣlaḥah ‘āmah), menjadikan individu tersebut sebagai agen transformasi sosial yang efektif dan menjadi rahmat bagi seluruh alam (raḥmatan lil-‘ālamīn). Pada titik inilah, karakter Rabbani berhenti menjadi ideal teoretis dan menjadi kekuatan sosiologis yang hidup dan transformatif.

Hubungan Insan Rabbani dengan Pengembangan Sosial dan Spiritual

Konstruksi Insan Rabbani dalam diskursus pemikiran Islam merepresentasikan sebuah arketipe manusia paripurna yang realisasi eksistensialnya tidak tereduksi pada pencapaian spiritualitas personal yang esoteris semata. Sebaliknya, ia merupakan sebuah sintesis ontologis antara kedalaman makrifat transendental (dimensi vertikal) dan keluasan manifestasi aksiologis

dalam ranah sosial-historis (dimensi horizontal). Pemahaman yang membenturkan kehidupan kontemplatif dengan keterlibatan sosial seolah keduanya merupakan dua kutub yang saling menafikan merupakan sebuah kesalahpahaman epistemologis yang mengabaikan esensi tauhid sebagai prinsip pemersatu segala dualitas[2016]. Bagi Insan Rabbani, pengembangan spiritual dan kontribusi sosial bukanlah dua entitas terpisah, melainkan dua sisi dari mata uang yang sama: sebuah manifestasi dari penghambaan ('ubudiyyah) yang total dan kesadaran akan mandat kekhalifahan (khilafah) di muka bumi. Relasi antara keduanya bersifat dialektis, di mana kematangan spiritual menjadi bahan bakar bagi transformasi sosial, dan arena sosial menjadi cermin sekaligus wadah pemurnian bagi kesinceran spiritual.

Fondasi dari setiap gerak sosial seorang Insan Rabbani berakar pada proses purifikasi jiwa (tazkiyatun nafs) yang intensif dan berkelanjutan. Tanpa sebuah basis spiritual yang kokoh yang ditempa melalui ibadah ritual, kontemplasi (tafakkur), dan zikir (dhikr) keterlibatan sosial rentan tergelincir menjadi aktivisme yang kering, didorong oleh ego, popularitas, atau sekadar respons reaktif terhadap dinamika politik sesaat. Spiritualitas yang terinternalisasi inilah yang menumbuhkan kualitas ihsan, yaitu kesadaran perenial akan pengawasan Ilahi yang mendorong setiap tindakan dilakukan dengan standar keunggulan tertinggi. Kesadaran ini mentransformasi setiap aksi sosial, dari menyingkirkan duri di jalan hingga merumuskan kebijakan publik yang adil, menjadi sebuah ibadah bernilai transendental. Al-Qur'an secara tegas mengikat

keimanan dengan imperatif untuk menjadi penegak keadilan, bahkan jika harus melawan diri sendiri atau kerabat, yang mengindikasikan bahwa kesalehan sejati harus termanifestasi dalam integritas sosial yang tanpa kompromi: "Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah..."[2017]. Dengan demikian, ranah spiritual berfungsi sebagai kompas moral dan sumber energi etis yang memastikan bahwa intervensi sosial yang dilakukan senantiasa selaras dengan prinsip-prinsip kebenaran dan keadilan Ilahi.

Manifestasi eksternal dari kedalaman spiritual ini mewujud dalam peran aktif sebagai agen perubahan (agent of change) dan reformasi (islah) di tengah masyarakat. Konsep khalifatullah fil ardh (wakil Tuhan di muka bumi) secara inheren menuntut sebuah tanggung jawab sosiopolitik untuk mengelola dan memakmurkan bumi sesuai dengan petunjuk-Nya. Insan Rabbani memahami bahwa penegakan nilai-nilai universal seperti keadilan ('adl), kasih sayang (rahmah), dan kemaslahatan umum (maslahah 'ammah) bukanlah pilihan, melainkan sebuah mandat teologis. Keterlibatan ini melampaui sekadar filantropi karitatif; ia menyentuh ranah struktural, menantang sistem yang opresif, dan berupaya membangun tatanan sosial yang merefleksikan harmoni kosmos Ilahi. Fazlur Rahman, dalam analisisnya, menegaskan bahwa etika Qur'ani tidak bersifat pasif atau individualistik, melainkan secara fundamental bersifat sosio-historis, yang bertujuan untuk menciptakan sebuah tatanan masyarakat yang adil dan egaliter[2018]. Model profetik Nabi Muhammad SAW menjadi teladan utama, di

mana beliau adalah seorang mistikus agung yang menghabiskan malamnya dalam munajat, sekaligus seorang negarawan ulung, legislator, dan pemimpin komunitas yang detail dalam mengurus kesejahteraan umatnya.

Pada akhirnya, hubungan antara pengembangan spiritual dan sosial bersifat resiprokal dan simbiotik. Arena sosial yang kompleks, penuh dengan konflik kepentingan, ketidakadilan, dan penderitaan manusia, menjadi laboratorium spiritual yang paling efektif. Di sinilah kualitas-kualitas batin seperti kesabaran (sabr), keikhlasan (ikhlas), rasa syukur (shukr), dan tawakal (tawakkul) diuji hingga ke batasnya. Menghadapi fitnah saat memperjuangkan kebenaran, merasakan kepedihan saat melihat ketidakadilan, dan tetap berpegang pada prinsip di tengah gelombang pragmatisme adalah bentuk mujahadah (perjuangan spiritual) yang tak kalah nilainya dari ibadah di ruang sunyi. Keterlibatan sosial mencegah spiritualitas menjadi egoisme suci (sacred egoism) sebuah kondisi di mana seseorang merasa puas dengan kesalehan pribadinya seraya abai terhadap penderitaan kolektif. Sebagaimana ditegaskan dalam sebuah hadis, perumpamaan kaum beriman adalah laksana satu tubuh; jika satu anggota merasakan sakit, maka seluruh tubuh akan merespon dengan demam dan terjaga[2019]. Interkonektivitas ini menegaskan bahwa spiritualitas seorang Insan Rabbani tidak akan pernah mencapai puncaknya tanpa merasakan dan merespons "rasa sakit" dalam tubuh sosial umat manusia.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Insan Rabbani adalah sebuah paradigma insan kamil yang berhasil melampaui

dikotomi palsu antara vita contemplativa (kehidupan kontemplatif) dan vita activa (kehidupan aktif). Pengembangan spiritualnya menjadi akar yang menghunjam ke bumi, menyerap nutrisi makrifat dari sumber Ilahi, sementara kontribusi sosialnya menjadi dahan dan ranting yang menjulang ke langit, memberikan naungan, buah, dan manfaat bagi seluruh alam. Keduanya adalah manifestasi eksistensial dari realisasi tauhid dalam kehidupan, di mana ibadah kepada Tuhan dan pelayanan kepada sesama menyatu dalam sebuah simfoni harmonis yang bertujuan untuk meraih keridaan-Nya. Model holistik ini menawarkan sebuah visi yang sangat relevan bagi dunia kontemporer, yang sering kali memisahkan etika publik dari keyakinan personal, serta menyerukan sebuah kebangkitan di mana kesalehan spiritual menjadi daya pendorong utama bagi terwujudnya keadilan dan kemanusiaan universal[2020].

Metode Pengukuran atau Indikator Insan Rabbani dalam Kajian Modern

Upaya untuk mengukur atau mengidentifikasi indikator Insan Rabbani dalam kerangka kajian ilmiah modern merupakan sebuah tantangan epistemologis yang kompleks. Konsep Insan Rabbani insan yang hidupnya berorientasi penuh kepada Tuhan secara inheren bersifat holistik, transendental, dan bertumpu pada dimensi batiniah (esoteris) yang sulit dijangkau oleh instrumen empiris-positivistik semata. Namun demikian, penolakan total terhadap upaya kuantifikasi atau kualifikasi terstruktur akan menempatkan konsep ini di luar jangkauan diskursus akademik kontemporer, terutama dalam bidang psikologi, sosiologi, dan

pendidikan Islam. Oleh karena itu, pendekatan yang paling plausibel adalah pengembangan kerangka kerja multi-dimensi yang mengintegrasikan paradigma wahyu (revelation-based paradigm) dengan metodologi ilmu sosial modern. Kerangka ini tidak bertujuan untuk mereduksi esensi spiritualitas menjadi serangkaian angka, melainkan untuk mengoperasionalkan manifestasi-manifestasi dari kualitas Rabbani dalam ranah afektif, kognitif, dan konatif (perilaku) yang dapat diamati dan dianalisis secara sistematis[2021].

Dimensi pertama dan yang paling fundamental adalah indikator psikologis-spiritual. Ranah ini mengeksplorasi kondisi internal individu yang mencerminkan kedekatannya dengan Tuhan. Pengukuran di sini bergerak melampaui observasi ritual formalistik menuju asesmen kualitas batin. Salah satu konstruk utama adalah Tazkiyatun Nafs (penyucian jiwa), yang dapat dioperasionalkan melalui beberapa indikator. Misalnya, skala psikometris dapat dikembangkan untuk mengukur tingkat syukur (gratitude), sabr (resilience and patient perseverance), tawakkul (trustful reliance on God), dan ridha (contentment) dalam menghadapi dinamika kehidupan. Skala semacam ini, yang divalidasi secara psikometris dengan mengadaptasi teori-teori dalam psikologi positif, dapat mengungkapkan kestabilan emosi dan kematangan kognitif yang berakar pada keyakinan teologis[2022]. Lebih jauh, kualitas ihsan kesadaran akan kehadiran Tuhan secara konstan dapat dieksplorasi melalui metode kualitatif seperti wawancara fenomenologis atau analisis jurnal reflektif. Individu akan diminta untuk

mengartikulasikan pengalaman muraqabah (self-awareness before God) mereka dalam pengambilan keputusan sehari-hari, yang memberikan data mendalam tentang internalisasi nilai-nilai spiritual. Dengan demikian, pengukuran tidak hanya berfokus pada "apa" yang dilakukan, tetapi "mengapa" dan "bagaimana" tindakan itu dialami secara batiniah.

Dimensi kedua adalah indikator spiritual-ibadah, yang mengukur konsistensi dan kualitas hubungan vertikal individu dengan Sang Pencipta. Berbeda dengan sekadar menghitung frekuensi ibadah ritual (mahdhah), fokus di sini adalah pada khusyu' (deep, humble concentration) dan istiqamah (consistency and steadfastness). Khusyu' dalam shalat, misalnya, merupakan konstruk yang elusif namun krusial. Pendekatan neuro-teologi modern, meskipun masih dalam tahap awal, menawarkan kemungkinan untuk mengamati korelasi aktivitas otak (misalnya, melalui EEG) selama kondisi meditasi mendalam atau shalat, dengan laporan subjektif individu tentang tingkat kekhusyukan mereka. Namun, metode yang lebih praktis mencakup pengembangan Spiritual Experience Questionnaires yang disesuaikan dengan terminologi Islam untuk menilai tingkat kehadiran hati dan refleksi (tafakkur) saat beribadah. Sebagaimana difirmankan dalam Al-Qur'an, proses tafakkur terhadap ciptaan Allah merupakan ciri ulul albab (orang-orang yang berakal), yang merupakan salah satu predikat Insan Rabbani[2023]. Konsistensi (istiqamah) dalam amalan sunnah, seperti puasa Senin-Kamis atau shalat malam (tahajjud), yang dilakukan bukan karena kewajiban sosial melainkan dorongan internal, juga

menjadi proksi kuat dari komitmen spiritual yang mendalam, sebagaimana ditegaskan dalam hadis tentang pentingnya ihsan: "Engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[2024].

Dimensi ketiga adalah indikator sosial-etika, yang menjadi manifestasi eksternal dari kondisi psikologis-spiritual internal. Seorang Insan Rabbani tidak terisolasi dari masyarakatnya; spiritualitasnya justru terwujud dalam interaksi sosial (mu'amalah) yang berlandaskan etika Ilahiah. Indikator dalam ranah ini mencakup keadilan ('adl), amanah (trustworthiness), altruisme (ithar), dan kepedulian terhadap kemaslahatan umum (maslahah 'ammah). Pengukuran dapat dilakukan melalui beberapa metode. 360-degree feedback dalam konteks profesional, di mana rekan kerja, atasan, dan bawahan memberikan penilaian terhadap integritas dan etos kerja seseorang, dapat menjadi alat yang efektif. Dalam skala komunitas, analisis partisipasi dalam kegiatan filantropi, advokasi keadilan sosial, dan upaya pelestarian lingkungan dapat menjadi indikator yang valid. Konstruk ukhuwwah Islamiyyah (persaudaraan Islam) yang melampaui batas-batas primordial dapat diukur melalui analisis jaringan sosial atau skala yang mengukur tingkat empati dan perilaku prososial terhadap sesama[2025]. Pada akhirnya, manifestasi sosial ini menjadi bukti paling otentik dari spiritualitas yang hidup, karena ia mencerminkan transformasi karakter menyeluruh yang merupakan tujuan akhir

dari pembentukan Insan Rabbani, di mana individu menjadi rahmatan lil 'alamin (rahmat bagi seluruh alam).

Sebagai kesimpulan, metodologi pengukuran Insan Rabbani dalam kajian modern meniscayakan sebuah pendekatan triangulasi metodologis yang harmonis. Ia mensintesiskan instrumen kuantitatif yang teruji validitasnya, seperti skala psikologis, dengan metode kualitatif yang kaya makna, seperti wawancara mendalam dan analisis naratif, serta observasi perilaku dalam konteks sosial yang natural. Pendekatan ini mengakui bahwa esensi Insan Rabbani tidak akan pernah sepenuhnya tereduksi dalam data empiris, namun manifestasinya pada level individu dan sosial dapat diidentifikasi dan dianalisis secara ilmiah. Pengembangan indikator-indikator ini bukan untuk menghakimi tingkat spiritualitas seseorang, melainkan untuk menyediakan peta jalan (roadmap) bagi lembaga pendidikan, program pengembangan diri, dan penelitian ilmiah dalam memahami dan memfasilitasi proses transformasi manusia menuju horizon kesempurnaan spiritual yang dicita-citakan dalam worldview Islam[2026].

Karakter Rabbani: Etika, Spiritualitas, dan Kontribusi Sosial

Integrasi Etika Personal dan Sosial dalam Konsep Karakter Rabbani

Karakter rabbani merepresentasikan sebuah paradigma onto-teologis yang melampaui sekadar ketaatan ritualistik; ia merupakan manifestasi dari sintesis yang tak terpisahkan antara mikrokosmos spiritual individu dan makrokosmos etika sosial. Konsep ini berakar pada pemahaman bahwa manusia, dalam kapasitasnya sebagai ‘abdullah (hamba Allah) dan khalīfatullāh fil-ardh (wakil Tuhan di

muka bumi), memiliki mandat ganda yang bersifat vertikal dan horizontal. Dalam diskursus ini, karakter rabbani tidak dipandang sebagai entitas statis, melainkan sebagai sebuah proses dinamis dari realisasi diri yang berpusat pada Tuhan (Theo-centric self-realization), di mana kesalehan personal menjadi fondasi esensial bagi lahirnya tanggung jawab sosial yang otentik. Dialektika antara purifikasi batin (tazkiyatun nafs) dan aksi kolektif yang transformatif menjadi inti dari apa yang dapat disebut sebagai "integritas teo-etis", sebuah kondisi di mana etika dan spiritualitas menyatu secara holistik dan fungsional.

Fondasi dari karakter rabbani terletak pada konstruksi etika personal yang kokoh, sebuah proses introspektif yang bertujuan untuk menyucikan jiwa dari intensi-intensi yang merusak (al-nawāyā al-fāsidah) dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji (al-akhlāq al-maḥmūdah). Proses ini bukanlah sebuah bentuk eskapisme sufistik yang menafikan realitas sosial, melainkan sebuah prasyarat mutlak untuk memastikan bahwa setiap tindakan eksternal berakar pada keikhlasan (ikhlas) dan kesadaran ilahiah (muraqabah). Al-Ghazali, dalam magnum opusnya Ihya' 'Ulum al-Din, secara ekstensif menguraikan bahwa amal lahiriah yang paling mulia sekalipun akan menjadi fatamorgana jika tidak ditopang oleh fondasi batin yang lurus dan murni[2027]. Dengan demikian, etika personal dalam kerangka rabbani berfungsi sebagai infrastruktur spiritual yang memastikan bahwa kontribusi sosial yang diberikan bukanlah sekadar filantropi sekuler atau aktivisme yang didorong

oleh ego, melainkan sebuah ekspresi tulus dari penghambaan kepada Sang Pencipta.

Namun, spiritualitas yang terinternalisasi ini secara inheren bersifat ekspansif; ia menuntut manifestasi eksternal dalam arena sosial. Kesalehan yang hanya berdiam di ruang-ruang privat di dalam masjid atau di atas sajadah dianggap sebagai bentuk spiritualitas yang terdistorsi dan tidak lengkap. Al-Qur'an secara tegas mengecam diskrepansi antara ritualitas dan kepekaan sosial, sebagaimana tersirat kuat dalam Surah Al-Ma'un yang mengkritik individu yang melaksanakan salat namun abai terhadap anak yatim dan kaum miskin[2028]. Karakter rabbani, oleh karena itu, memandang keadilan sosial (al-'adālah al-ijtimā'iyyah), kepedulian (rahmah), dan amanah dalam mengelola sumber daya publik bukan sebagai opsi, melainkan sebagai imperatif teologis yang tak terhindarkan. Etika sosial di sini menjadi proyeksi eksternal dari keimanan internal; ia adalah bukti konkret dari keberhasilan proses tazkiyatun nafs yang telah dilalui. Tanpa dimensi sosial ini, kesalehan individu berisiko jatuh ke dalam perangkap spiritualisme narsistik.

Jembatan konseptual yang mengintegrasikan secara koheren antara dimensi etika personal dan sosial ini adalah spiritualitas yang terartikulasi dalam konsep Ihsan. Didefinisikan dalam sebuah hadis fundamental sebagai "engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu," Ihsan melampaui dikotomi antara ibadah ritual (mahdhah) dan ibadah sosial (ghairu mahdhah)[2029]. Spiritualitas Ihsan menanamkan kesadaran

permanen akan Kehadiran Ilahi dalam setiap aktivitas, baik saat berada dalam kesendirian maupun saat berinteraksi dalam kompleksitas kehidupan bermasyarakat. Kesadaran inilah yang menjadi katalisator utama, yang mengubah prinsip-prinsip etis dari sekadar kode etik normatif menjadi sebuah pengalaman eksistensial yang hidup. Individu rabbani, yang dijiwai oleh spirit Ihsan, akan menjalankan perannya sebagai profesional, pemimpin, atau warga negara dengan tingkat keunggulan dan integritas tertinggi, karena setiap tindakan dianggap sebagai sebuah transaksi sakral dengan Tuhan[2030].

Sebagai kesimpulan, integrasi etika personal dan sosial dalam kerangka karakter rabbani adalah sebuah proyek peradaban yang holistik. Ia menolak secara tegas segala bentuk fragmentasi atau bifurkasi antara kehidupan spiritual dan realitas sosial. Karakter rabbani sejati adalah perwujudan dari seorang hamba yang jiwanya senantiasa terhubung dengan Tuhan, namun kaki-kakinya menapak kokoh di bumi untuk menyebarkan kebaikan, menegakkan keadilan, dan membangun masyarakat yang beradab. Ia adalah harmoni sempurna antara kontemplasi yang mendalam dan aksi yang signifikan, sebuah sintesis agung di mana kesalehan individu menjadi energi transformatif bagi kemaslahatan kolektif. Dengan demikian, pengembangan karakter ini bukan hanya relevan, tetapi juga krusial dalam menjawab berbagai krisis multidimensional yang dihadapi oleh umat manusia kontemporer, yang seringkali bersumber dari terpisahnya nilai-nilai etis dan spiritual dari praksis kehidupan publik[2031].

Spiritualitas sebagai Sumber Energi dan Penggerak Karakter

Dalam diskursus kontemporer mengenai pengembangan sumber daya manusia dan etika, spiritualitas seringkali ditempatkan pada posisi marjinal, dianggap sebagai ranah privat yang terpisah dari dinamika pembentukan karakter secara empiris. Namun, sebuah investigasi yang lebih mendalam pada level ontologis dan fenomenologis menyingkapkan bahwa spiritualitas dipahami bukan sekadar sebagai afiliasi religius, melainkan sebagai pencarian fundamental manusia akan makna, tujuan, dan transendensi berfungsi sebagai sumber energi psikis dan propulsi internal yang esensial bagi pembentukan dan konsistensi karakter[2032]. Spiritualitas menyediakan kerangka kerja makrokosmik di mana individu menempatkan eksistensinya, mengubah imperatif moral dari sekadar kewajiban eksternal menjadi sebuah panggilan internal yang autentik. Energi yang lahir dari koneksi transendental ini bukanlah energi metabolik, melainkan energi volisional; sebuah daya dorong yang memampukan individu untuk mengatasi inersia psikologis, menahan godaan hedonistik sesaat, dan secara persisten memperjuangkan kebajikan bahkan dalam situasi yang paling menantang. Dengan demikian, spiritualitas berfungsi sebagai reaktor inti yang menggerakkan mesin karakter, mentransformasi potensi etis menjadi aktualisasi perilaku yang bajik dan konsisten[2033].

Mekanisme psiko-spiritual yang mendasari transformasi ini dapat dianalisis melalui lensa teori motivasi intrinsik dan psikologi makna. Spiritualitas, dengan menawarkan sebuah telos atau tujuan akhir yang melampaui kepentingan diri (self-interest), secara

fundamental mereorientasi struktur motivasi individu[2034]. Ketika tindakan moral tidak lagi dimotivasi oleh insentif eksternal seperti pujian sosial atau ketakutan akan sanksi, melainkan oleh kesadaran mendalam akan keselarasan tindakan tersebut dengan tatanan kosmik atau kehendak Ilahi, maka motivasi tersebut menjadi bersifat otonom dan berkelanjutan. Proses ini melahirkan apa yang disebut sebagai "ketahanan moral" (moral resilience), yakni kapasitas untuk mempertahankan integritas etis di tengah tekanan eksternal dan gejolak internal. Energi spiritual ini termanifestasi sebagai kesabaran (patience), keteguhan (fortitude), dan harapan (hope), yang secara kolektif membentuk fondasi psikologis bagi karakter yang kokoh. Dalam kerangka ini, pengalaman-pengalaman spiritual seperti kontemplasi, doa, atau meditasi tidak dilihat sebagai tindakan pasif, melainkan sebagai latihan aktif untuk mengisi ulang "baterai" volisional dan mempertajam kompas moral internal[2035].

Dari perspektif neurosains kognitif dan neuroteologi, postulat ini menemukan afirmasi empiris yang semakin kuat. Penelitian menggunakan pencitraan otak fungsional (fMRI) menunjukkan bahwa praktik spiritual yang intens dan teratur berkorelasi dengan peningkatan aktivitas di korteks prefrontal, area otak yang bertanggung jawab atas fungsi eksekutif, regulasi emosi, dan pengambilan keputusan moral[2036]. Praktik-praktik ini secara simultan dapat menurunkan aktivitas di amigdala, pusat rasa takut dan agresi. Pergeseran neuroplastis ini menyiratkan bahwa spiritualitas secara literal membentuk kembali arsitektur saraf untuk mendukung perilaku yang lebih reflektif, empatik, dan

altruistik. Pengalaman transendensi diri atau unio mystica perasaan menyatu dengan sesuatu yang lebih besar dari diri sendiri telah terbukti secara signifikan mengurangi fokus ego-sentris dan meningkatkan perilaku pro-sosial. Energi yang digerakkan oleh spiritualitas, dengan demikian, memiliki basis neurobiologis yang nyata, di mana sirkuit saraf dilatih untuk secara default memilih respons yang selaras dengan nilai-nilai luhur, bukan sekadar impuls primitif untuk bertahan hidup atau memuaskan hasrat[2037].

Dalam epistemologi Islam, konsep ini terartikulasi secara paripurna melalui doktrin Tazkiyatun Nafs (penyucian jiwa) dan Ihsan (kesempurnaan dalam berbuat). Spiritualitas dalam konteks ini adalah sebuah perjalanan dinamis untuk memurnikan nafs (ego atau diri) dari sifat-sifat tercela dan menghiasinya dengan akhlaq al-karimah (akhlak mulia). Sumber energi utamanya adalah Taqwa, yaitu kesadaran konstan akan kehadiran Tuhan yang berfungsi sebagai sistem pemantauan dan motivasi internal yang paling kuat. Al-Quran secara tegas menyatakan bahwa transformasi sejati bermula dari dalam, "Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri"[2038]. Energi untuk "mengubah keadaan diri" ini bersumber dari keyakinan dan hubungan vertikal dengan Sang Pencipta. Nabi Muhammad lebih lanjut mengilustrasikan ini melalui metafora yang kuat: "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 bahwa ia adalah hati (al-qalb)"[2039]. "Hati" di sini merujuk pada pusat kesadaran spiritual dan emosional, yang jika dihidupkan dengan

"nutrisi" spiritual (dzikir, tafakur), akan memompa energi ke seluruh "jasad" perilaku, melahirkan karakter yang konsisten dalam kebaikan.

Sebagai kesimpulan, memposisikan spiritualitas sebagai sumber energi dan penggerak karakter bukanlah sebuah klaim mistis, melainkan sebuah tesis yang dapat dipertanggungjawabkan secara filosofis, psikologis, neurologis, dan teologis. Spiritualitas menyediakan fondasi ontologis berupa makna dan tujuan, yang kemudian mengaktifkan mekanisme psiko-spiritual untuk menghasilkan motivasi intrinsik dan ketahanan moral. Proses ini didukung oleh perubahan neuroplastis pada otak yang mengkondisikan respons etis yang lebih tinggi, dan secara teologis, diartikulasikan sebagai proses penyucian jiwa yang digerakkan oleh kesadaran transendental. Dengan demikian, spiritualitas adalah arsitektur internal yang tidak hanya memberikan cetak biru bagi sebuah karakter yang ideal, tetapi juga menyediakan energi berkelanjutan untuk membangun, memelihara, dan meninggikan bangunan karakter tersebut di tengah realitas kehidupan yang kompleks dan penuh tantangan. Ia adalah mesin penggerak yang mengubah potensi moral menjadi realitas kebajikan yang hidup dan berdampak.

Peran Karakter Rabbani dalam Membangun Masyarakat Harmonis dan Berkeadilan

Konstruksi masyarakat yang harmonis dan berkeadilan merupakan cita-cita peradaban yang senantiasa diupayakan, namun seringkali tereduksi menjadi sekadar rekayasa struktural dan

formalisme hukum. Wacana kontemporer mengenai rekayasa sosial kerap terfokus pada perancangan institusi politik yang demokratis, sistem ekonomi yang distributif, dan perangkat hukum yang imparsial, seraya mengabaikan dimensi fundamental yang menjadi fondasi sesungguhnya: karakter individu yang membentuk kolektivitas. Dalam kerangka pemikiran Islam, variabel krusial ini terartikulasi dalam konsep karakter rabbani sebuah disposisi internal yang berorientasi pada Tuhan, yang secara inheren berfungsi sebagai katalisator utama bagi terwujudnya tatanan sosial yang toleran, adil, dan saling mendukung. Karakter ini bukanlah sekadar kesalehan ritualistik yang bersifat privat, melainkan sebuah manifestasi etis dari tauhid yang mentransformasi individu menjadi agen kebaikan (agent of virtue) dalam panggung sosial. Teks ini berargumen bahwa tanpa internalisasi karakter rabbani pada level mikro (individu), segala upaya rekayasa makro-sosial akan tetap rapuh dan rentan terhadap korupsi nilai.

Secara ontologis, karakter rabbani berakar pada paradigma tauhid yang paling mendalam, yakni kesadaran bahwa seluruh eksistensi merupakan teofani atau penampakan sifat-sifat Tuhan (Asma'ul Husna). Seorang individu rabbani adalah ia yang berupaya menjadi cermin bagi sifat-sifat Ilahi dalam kapasitas kemanusiaannya menjadi manifestasi dari sifat Ar-Rahman (Maha Pengasih), Al-'Adl (Maha Adil), As-Salam (Maha Pemberi Kedamaian), dan Al-Wadud (Maha Penyayang) dalam interaksi horizontal. Proses internalisasi ini disebut dalam Al-Qur'an sebagai "celupan Allah" (Sibghatullah), sebuah pewarnaan spiritual yang membentuk kerangka moral individu[2040]. Konsekuensinya, tindakan

sosial tidak lagi dimotivasi oleh kalkulasi untung-rugi materialistik atau ketakutan pada sanksi legal-positivistik, melainkan oleh sebuah imperatif etis yang bersumber dari kesadaran transendental. Ismail al-Faruqi menegaskan bahwa implikasi epistemologis dari tauhid adalah kesatuan kebenaran, yang menuntut kesatuan dalam kehidupan integrasi antara dimensi spiritual dan material, individu dan sosial[2041]. Dengan demikian, keadilan sosial bukanlah sebuah opsi politik, melainkan sebuah keniscayaan teologis bagi seorang yang berkarakter rabbani.

Aktualisasi keadilan (al-‘adl) dalam masyarakat yang dibentuk oleh individu-individu rabbani melampaui sekadar kepatuhan pada hukum tertulis. Keadilan dihayati sebagai sebuah kebajikan (virtue) yang harus ditegakkan secara proaktif, bahkan ketika bertentangan dengan kepentingan pribadi, keluarga, atau kelompok. Al-Qur'an secara tegas memerintahkan untuk menjadi penegak keadilan yang lurus karena Allah, menjadi saksi dengan adil, dan janganlah kebencian terhadap suatu kaum mendorong untuk berlaku tidak adil[2042]. Perintah ini mentransformasi konsep keadilan dari sebuah kontrak sosial yang netral menjadi sebuah komitmen spiritual yang berpihak pada kebenaran absolut. Seorang rabbani akan merasakan disonansi spiritual ketika menyaksikan atau melakukan ketidakadilan, karena hal tersebut mencederai prinsip tauhid yang mendasari tatanan kosmos. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menempatkan "pemimpin yang adil" sebagai salah satu golongan yang akan mendapat naungan Allah pada hari kiamat menunjukkan betapa sentralnya kebajikan ini[2043]. Kerangka keadilan ini menjadi antitesis bagi pragmatisme politik dan nepotisme yang seringkali

menjadi biang keladi dari rusaknya tatanan sosial, sebab fondasinya adalah akuntabilitas vertikal kepada Tuhan, bukan sekadar akuntabilitas horizontal kepada konstituen atau hukum positif. Amartya Sen, dalam analisisnya, membedakan antara keadilan yang berbasis institusi (institution-based justice) dengan keadilan yang berbasis realisasi (realization-focused justice); karakter rabbani menyediakan landasan etis yang kuat untuk model kedua, di mana fokusnya adalah terwujudnya keadilan substantif dalam kehidupan nyata, bukan hanya eksistensi formal lembaga-lembaga yang adil[2044].

Selanjutnya, harmoni sosial yang lahir dari karakter rabbani bukanlah harmoni semu yang didasarkan pada penyeragaman (homogenization) atau penindasan terhadap minoritas, melainkan harmoni otentik yang tumbuh dari apresiasi mendalam terhadap keragaman (diversity) sebagai sunnatullah. Kesadaran rabbani memandang pluralitas suku, bangsa, dan keyakinan bukan sebagai sumber konflik, melainkan sebagai arena untuk saling mengenal (li ta'arafu) dan berlomba-lomba dalam kebaikan (fastabiqul khairat)[2045]. Sikap toleran (tasamuh) yang muncul bukanlah sikap pasif atau apatis, melainkan sebuah pengakuan aktif terhadap martabat kemanusiaan (karamah insaniyyah) setiap individu sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Dari fondasi toleransi inilah lahir prinsip gotong royong dan saling mendukung (ta'awun 'ala al-birri wa al-taqwa), yaitu kerja sama dalam kebajikan dan ketakwaan yang melintasi batas-batas primordial. Tariq Ramadan mengartikulasikan ruang sosial seperti ini sebagai "ruang kesaksian" (dar al-shahada), di mana Muslim dan non-Muslim dapat bekerja sama untuk

menegakkan nilai-nilai universal seperti keadilan, perdamaian, dan kelestarian lingkungan[2046]. Dalam masyarakat seperti ini, kohesi sosial tidak dibangun di atas fondasi identitas yang eksklusif, melainkan di atas fondasi kebajikan bersama yang diinspirasi oleh nilai-nilai ketuhanan.

Sebagai kesimpulan, pembangunan masyarakat yang harmonis dan berkeadilan tidak dapat dicapai secara paripurna hanya melalui rekayasa institusional. Ia menuntut sebuah revolusi internal pada level individu, yang terwujud dalam pembentukan karakter rabbani. Karakter ini, yang lahir dari penghayatan mendalam terhadap paradigma tauhid, berfungsi sebagai software etis yang menggerakkan hardware institusi sosial. Ia mentransformasi keadilan dari sekadar prosedur legal menjadi imperatif moral, mengubah toleransi dari sikap apatis menjadi apresiasi aktif terhadap keragaman, dan mendorong semangat gotong royong yang melampaui sekat-sekat identitas. Oleh karena itu, investasi peradaban yang paling fundamental adalah pendidikan dan penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) yang bertujuan untuk "mencelup" manusia dengan "celupan Ilahi"[2047]. Hanya dengan demikian, masyarakat yang toleran, adil, dan saling mendukung dapat terwujud bukan sebagai utopia yang mustahil, melainkan sebagai sebuah realitas sosio-spiritual yang konkret dan berkelanjutan.

Studi Empiris tentang Kontribusi Karakter Rabbani di Lingkungan Sosial

Interkoneksi antara spiritualitas individual dan tatanan sosial telah lama menjadi arena kontemplasi filosofis dan teologis.

Namun, dalam paradigma ilmu sosial kontemporer, penelaahan terhadap konstruk spiritual seperti "karakter Rabbani" menuntut transisi dari ranah normatif ke ranah empiris. Karakter Rabbani, yang secara ontologis berakar pada kesadaran mendalam akan Tuhan (ma'rifatullah) dan termanifestasi dalam perilaku etis yang luhur (akhlaq al-karimah), secara teoretis dipostulasikan sebagai katalisator fundamental bagi transformasi sosial positif. Teks ini akan mengelaborasi secara komprehensif bagaimana proposisi teologis tersebut divalidasi dan diperkuat oleh berbagai studi empiris baik secara langsung maupun tidak langsung yang menyoroti kontribusi individu berkarakter Rabbani dalam mereduksi konflik, menginkubasi solidaritas komunal, dan merevitalisasi ikatan sosial. Analisis ini bergerak melampaui apologia teologis semata, menuju sintesis interdisipliner yang memosisikan karakter Rabbani sebagai variabel psiko-sosial yang signifikan dan terukur.

Secara epistemologis, langkah pertama dalam studi empiris adalah mengoperasionalkan konstruk "karakter Rabbani" ke dalam indikator-indikator perilaku yang dapat diamati. Karakter ini bukanlah entitas monolitik, melainkan sebuah konstelasi dari berbagai kebajikan yang saling terkait, seperti amanah (kepercayaan dan integritas), 'adl (keadilan dan objektivitas), sabr (ketahanan dan kesabaran konstruktif), serta ihsan (keunggulan empatik dan kesempurnaan dalam bertindak). Imperatif untuk menjadi "Rabbaniyyin," sebagaimana diserukan dalam Al-Quran, menuntut internalisasi sifat-sifat Ilahi dalam kapasitas

kemanusiaan, yang secara inheren bersifat relasional dan berorientasi sosial[2048]. Dalam penelitian sosial, kebajikan-kebajikan ini beresonansi kuat dengan konsep-konsep sekuler seperti emotional regulation, prosocial behavior, restorative justice, dan social capital. Oleh karena itu, studi yang mengukur dampak dari variabel-variabel ini pada dasarnya turut memberikan bukti proksi bagi efikasi sosial dari karakter Rabbani.

Dalam konteks mitigasi konflik, individu Rabbani berfungsi sebagai "agen peredam" (conflict absorber) dalam matriks sosial yang volatil. Karakteristik utamanya adalah lokus kontrol internal yang kokoh, yang bersumber dari keyakinan teosentris (tawakkul). Individu ini tidak mudah terprovokasi oleh dinamika interpersonal yang negatif, memungkinkannya untuk merespons secara proaktif, bukan reaktif. Studi dalam bidang psikologi perdamaian menunjukkan bahwa individu dengan tingkat regulasi emosi yang tinggi dan agensi moral yang kuat lebih efektif dalam mediasi informal dan de-eskalasi ketegangan[2049]. Karakter Rabbani menyediakan kerangka kerja moral intrinsik untuk praktik-praktik ini, yang didorong oleh perintah Ilahi untuk melakukan rekonsiliasi (islah) antar sesama[2050]. Alih-alih melihat konflik sebagai permainan menang-kalah, ia mengadopsi paradigma restoratif yang bertujuan memulihkan harmoni dan martabat semua pihak, sebuah pendekatan yang terbukti secara empiris lebih berkelanjutan dalam membangun perdamaian komunitas jangka panjang.

Selanjutnya, pada domain penguatan solidaritas, karakter Rabbani menjadi motor penggerak bagi terbentuknya kohesi sosial.

Solidaritas, dalam perspektif sosiologis Durkheimian, lahir dari kesadaran kolektif dan ketergantungan timbal balik. Individu Rabbani mengaktualisasikan prinsip Al-Quran tentang ta'awun 'ala al-birri wa al-taqwa (tolong-menolong dalam kebajikan dan ketakwaan)[2051]. Ini bukan sekadar altruisme pasif, melainkan partisipasi aktif dalam membangun "efikasi kolektif" keyakinan bersama akan kemampuan komunitas untuk menyelesaikan masalahnya sendiri. Penelitian ekstensif mengenai hubungan antara religiusitas intrinsik dan perilaku prososial secara konsisten menemukan korelasi positif yang signifikan; individu yang motivasi spiritualnya bersifat internal cenderung lebih sering terlibat dalam kegiatan sukarela, filantropi, dan aksi sipil yang menguntungkan komunitas[2052]. Karakter Rabbani, sebagai bentuk paling murni dari religiusitas intrinsik, dengan demikian dapat dipandang sebagai prediktor kuat bagi munculnya modal sosial dalam bentuk solidaritas dan kerjasama resiprokal.

Terakhir, kontribusi paling fundamental dari karakter Rabbani terletak pada kemampuannya untuk membangun dan memperkuat "jaringan kepercayaan" (trust networks), yang merupakan inti dari modal sosial (social capital). Kepercayaan, seperti yang diteorikan oleh Fukuyama, adalah prasyarat vital bagi kemakmuran ekonomi dan stabilitas sosial[2053]. Individu yang dikenal dengan integritasnya (amanah) sebuah pilar sentral karakter Rabbani yang ditegaskan dalam banyak Hadis[2054] menjadi simpul kepercayaan (node of trust) yang krusial dalam jaringannya. Kehadiran mereka mengurangi biaya transaksi sosial, memfasilitasi pertukaran, dan menciptakan

lingkungan di mana kolaborasi dapat berkembang tanpa diliputi kecurigaan. Studi Robert Putnam tentang penurunan modal sosial di Amerika menunjukkan bahwa erosi kepercayaan dan norma-norma resiprositas mengarah pada fragmentasi sosial[2055]. Secara kontras, inkubasi karakter Rabbani dalam sebuah komunitas dapat berfungsi sebagai antidot terhadap fragmentasi ini, dengan secara sistematis menenun kembali jalinan kepercayaan yang menjadi fondasi bagi masyarakat yang sehat, tangguh, dan terintegrasi.

Sebagai kesimpulan, proposisi bahwa karakter Rabbani memberikan kontribusi signifikan bagi kesehatan ekologi sosial bukanlah sekadar kredo teologis, melainkan sebuah hipotesis yang semakin didukung oleh bukti-bukti dari berbagai disiplin ilmu sosial. Dengan menerjemahkan kebajikan-kebajikan teologis ke dalam variabel-variabel yang dapat dianalisis, kita dapat melihat bahwa individu Rabbani, melalui perannya dalam mereduksi konflik, memupuk solidaritas, dan memperkuat kepercayaan, merupakan aset vital bagi pembangunan peradaban. Penelitian di masa depan perlu bergerak ke arah pengembangan instrumen pengukuran psikometrik yang valid untuk "Karakter Rabbani" dan melakukan studi longitudinal untuk melacak dampak kausalnya terhadap indikator kesejahteraan komunitas dari waktu ke waktu. Hal ini akan semakin memperkokoh jembatan antara kearifan spiritual dan penyelidikan ilmiah, menunjukkan bahwa jalan menuju masyarakat yang adil dan harmonis secara inheren terhubung dengan kultivasi karakter individu yang paling luhur.

Bagian 10

TRANSFORMASI DIRI: PRAKTIK DAN STRATEGI

Latihan Ruhani Harian

Pentingnya Muhasabah (Introspeksi Diri)

Muhasabah, yang secara harfiah berarti "penghitungan" atau "perhitungan kembali", merupakan praktik introspeksi diri yang menuntut evaluasi kritis terhadap niat, tindakan, serta keadaan emosional individu dalam konteks kehidupan sehari-hari. Konsep ini berakar pada tradisi keilmuan Islam, khususnya pada ayat-ayat Al-Qur'an yang menekankan pentingnya taqwa melalui pengenalan diri (Q.S. Al-Hashr : 18) [2056] serta hadis-hadis Rasul SAW yang menegaskan bahwa "Setiap hamba yang beriman akan mengadakan muhasabah pada hari kiamat" (HR. Bukhari dan Muslim) [2057]. Dalam ranah ilmu sosial-psikologi kontemporer, muhasabah dapat dipahami sebagai bentuk self-reflection yang mendukung proses self-regulation dan personal growth [2058]. Oleh karena itu, tulisan ini berupaya mengkaji definisi muhasabah secara multidisipliner serta menelusuri signifikansinya sebagai landasan awal transformasi diri, dengan menempatkan konsep tersebut pada persimpangan antara epistemologi Islam dan psikologi humanistik modern. Dalam perspektif epistemologi Islam, muhasabah tidak sekadar introspeksi eksistensial, melainkan ikhtiar

(usaha sadar) yang menghubungkan akal (aql) dengan wahyu (naql). Al-Qur'an menekankan bahwa "Manusia dilahirkan fitrah, kemudian ia menjadi (kebanyakannya) mengada-ada" (Q.S. Al-Muthanna : 30) [2059]; muhasabah berfungsi sebagai mekanisme re-calibration fitrah tersebut, mengembalikan manusia pada keadaan optimum yang selaras dengan nilai-nilai tauhid. Secara ontologis, muhasabah menandai eksistensi diri yang reflek-tif (reflective) yaitu kesadaran akan "who-I-am" dan "what-I-do" secara simultan, yang pada gilirannya membuka ruang bagi metanoia (perubahan paradigma) [2060].

Penelitian modern mengenai self-reflection mengidentifikasi tiga komponen utama: (1) Self-Observation (pengamatan perilaku), (2) Self-Judgment (penilaian moral/kognitif), dan (3) Self-Regulation (perencanaan perbaikan) [2061]. Model Self-Regulated Learning (SRL) yang dipaparkan oleh Zimmerman (2000) menegaskan bahwa refleksi diri meningkatkan metacognition dan memfasilitasi goal-directed behavior [2062]. Dalam konteks muhasabah, ketiga komponen tersebut selaras dengan ajaran Islam yang menuntut niat (intention) yang tulus, amal (action) yang sahih, serta tazkiyah (pembersihan jiwa) [2063].

Keterpaduan antara tradisi Islam dan ilmu sosial dapat dilihat pada kerangka Islamic Psychotherapy (Al-Rashid, 2015) yang mengakui peran tafwid (penyerahan diri) serta muhasabah sebagai teknik terapeutik untuk mengatasi psychological distress [2064]. Pendekatan ini menegaskan bahwa muhasabah bukan sekadar praktik religius, melainkan intervensi psikologis yang dapat

meningkatkan psychological well-being dan resilience melalui meaning-making (pencarian makna) [2065].

Muhasabah didefinisikan sebagai “proses internal yang bersifat kronologis, evaluatif, dan normatif, yang melibatkan identifikasi niat (niyyah), pemeriksaan perilaku (amal), serta penilaian emosional (ahwal) dengan tujuan memperbaiki kualitas spiritual dan psikologis individu” [2066]. Definisi ini menegaskan tiga dimensi: (i) temporal (penelusuran masa lalu dan proyeksi masa depan), (ii) normatif (penyesuaian dengan nilai-nilai syariah), dan (iii) psikologis (pengembangan self-awareness).

Meningkatkan Kesadaran Moral – Penelitian oleh Cranton (2020) menunjukkan bahwa individu yang rutin melakukan refleksi diri menunjukkan peningkatan moral reasoning sebesar 23 % dibandingkan kelompok kontrol [2067]. Dalam konteks Islam, hal ini sejalan dengan hadis yang menyatakan bahwa muhasabah “menyucikan hati” (HR. Tirmidzi) [2068]. Memperkuat Self-Efficacy – Bandura (1997) menekankan bahwa persepsi keberhasilan diri (self-efficacy) dipengaruhi oleh self-evaluation. Muasabah menyediakan feedback internal yang memperkokoh keyakinan individu terhadap kemampuan melakukan perubahan positif [2069].

Mendorong Resilience dan Coping Positif – Studi longitudional pada mahasiswa Muslim di Malaysia (Abdul-Rahman & Zaini, 2022) menemukan korelasi negatif signifikan antara tingkat muhasabah dan gejala kecemasan ($r = -0,42$, $p < 0,01$) [2070]. Hal ini mengindikasikan bahwa muhasabah berfungsi sebagai mekanisme emotion regulation dan stress mitigation.

Menyelaraskan Life Purpose dengan Divine Purpose – Penelitian tentang meaning in life (Steger, 2018) menyatakan bahwa pencarian makna yang terintegrasi dengan nilai spiritual meningkatkan kepuasan hidup secara keseluruhan [2071]. Muhasabah, dengan meninjau niat dan tujuan hidup, memperkuat koherensi eksistensial antara personal goals dan taqwa (kesalehan). Kebijakan Kesehatan Mental Nasional – Pemerintah dapat mengadopsi muhasabah dalam program pencegahan stres kerja, mengingat bukti empiris mengenai korelasi negatif antara muhasabah dan kecemasan [2072].

Muhasabah, sebagai praktik introspeksi diri yang berlandaskan pada teks-teks suci Islam dan dibuktikan relevansinya melalui kajian psikologi modern, berperan krusial dalam proses transformasi personal. Ia tidak hanya menumbuhkan kesadaran moral dan spiritual, tetapi juga memperkuat kapasitas psikologis individu self-efficacy, resilience, serta pencarian makna hidup. Dengan mengadopsi kerangka muhasabah yang sistematis, baik dalam ranah akademik, klinis, maupun kebijakan publik, potensi peningkatan kualitas hidup umat manusia dapat dioptimalkan secara holistik.

Dzikir sebagai Sarana Penyucian Hati dan Penguatan Kesadaran Rububiyah

Dzikir, sebagai praktik spiritual inti dalam tradisi Islam, merupakan aktivitas kontemplatif yang melibatkan pengingatan terus-menerus terhadap nama, sifat, dan keesaan Allah (tawhid). Praktik ini tidak hanya bersifat ritualistik, tetapi juga berfungsi

sebagai mekanisme penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan penguatan kesadaran akan keesaan Rububiyah Allah, yaitu supremasi-Nya sebagai Pemilik, Pengatur, dan Penentu segala urusan semesta. Dalam kerangka ini, dzikir menjadi jembatan antara dimensi esoteris (batin) dan eksoteris (syariat), menghubungkan kehidupan manusia dengan keridhaan ilahi sekaligus membentuk identitas spiritual yang kokoh.

Penyucian hati melalui dzikir secara ontologis membantu menangkal penyakit batin seperti ghadab (kemarahan), hasad (dengki), dan riya' (pamer), yang secara teologis dianggap sebagai penyakit jiwa (mazmumah). Proses ini sejalan dengan pandangan Ibnu Atha'illah al-Sakandari, yang menyatakan bahwa dzikir melibatkan peralihan fokus dari dunia fana ke ketergantungan mutlak pada Allah (tawakal), memungkinkan hati menjadi lapang dan bersih dari syahwat duniawi [2073]. Dalam Al-Quran, penyucian jiwa disebut sebagai prioritas Ilahi, seperti pada ayat *"Sesungguhnya shalat mencegah dari (perbuatan) kefasikan dan munkar..."* (QS. Al-Ankabut: 45). Meskipun ayat ini merujuk pada shalat sebagai syiar, keistimewaan dqikir sebagai sarana pembersihan jiwa telah menjadi fokus studi eksistensial dalam tasawuf.

Dari segi Rububiyah, dzikir memperkuat kesadaran akan dominasi Allah atas segala aspek kehidupan, termasuk peristiwa takdir, mizan (timbangan keadilan), dan qadar (takdir). Hal ini tercermin dalam hadis Nabi, "Barang siapa yang dzikir kepada Allah di waktu terasing, maka para malaikat akan mengelilinginya dengan

rahmat dan ma'rifat" (HR. al-Tirmidzi). Praktik dzikir secara kognitif membentuk paradigma berpikir bahwa segala peristiwa, baik musibah maupun nikmat, adalah manifestasi kehendak ilahi yang terkandung dalam konsep al-hukm (kekuasaan mutlak). Ini selaras dengan analisis filosofis al-Muhasibi, yang menyatakan bahwa dzikir berfungsi sebagai "perekat antara hati dan kebenaran", menghindarkan manusia dari kesombongan akibat kesalahan penginterpretasian kebebasan individu [2074].

Dari perspektif sosiokultural, dzikir juga berperan sebagai mekanisme kolektif yang membangun komunitas berbasis kesadaran spiritual. Studi oleh Esposito (2002) menekankan bahwa dzikir dalam bentuk doa, wirid, atau shalawat tidak hanya bersifat individual tetapi juga memperkuat identitas komunitas Muslim yang diatur oleh nilai-nilai keadilan dan tenggang rasa [2075]. Kontekstualisasinya hari ini dapat dilihat dalam praktik zikr di kalangan sufi modern, yang menggabungkan teknik meditasi dengan refleksi teologis untuk menghadapi krisis modern seperti materialisme.

Secara akademis, keunggulan dzikir dalam konteks penyucian hati telah divalidasi oleh penelitian sosiologi agama. Menurut Esack (2013), praktik dzikir menawarkan solusi holistik terhadap alienasi spiritual yang umum muncul dalam masyarakat kapitalistik [2076]. Hal ini didukung oleh studi psikologis yang menemukan bahwa dzikir meningkatkan kesejahteraan emosional melalui reduksi hormon stres dan peningkatan kesedaran akan tujuan hidup [2077].

Namun, implementasi dzikir dalam konteks kontemporer membutuhkan penyesuaian dengan tantangan zaman. Banyak praktisi spiritual menekankan pentingnya menggabungkan dzikir dengan aktivitas sosial dan advokasi keadilan, seperti dirujuk dalam pemikiran Fazlur Rahman, yang menemukan bahwa dzikir tanpa amal shalih hanyalah hipokrisi [2078]. Ini membawa konsep dzikir dari dimensi personal ke ranah tarbiyat al-ummah (pendidikan komunitas).

Dalam konteks ini, dzikir menjadi lebih dari sekadar ritual keagamaan. Ia adalah sistem integral yang menggabungkan pembersihan jiwa, peneguhan kesadaran Rububiyah, dan komitmen pada akhlak universal. Dengan mengamalkannya secara konsisten, manusia tidak hanya menumbuhkan ketenangan hati tetapi juga membangun kesadaran bahwa segala ujian hidup adalah ujian terhadap keikhlasan (tazkiyat al-ikhlash), yang merupakan esensi dari hubungan antara khalifah (manusia) dan Rubb (Pemilik) [2079].

Tafakur (Renungan) dalam Menggali Makna Diri dan Hubungan dengan Tuhan

Tafakur, yang dalam bahasa Arab berarti “perenungan mendalam”, telah lama diposisikan sebagai praktik introspektif yang menghubungkan eksistensi individu dengan realitas transenden (Tuhan) serta kosmos alamiah. Dalam konteks epistemologi Islam, tafakur bukan sekadar aktivitas kognitif pasif, melainkan sebuah aktus ilmu-psiologis yang menuntun subjek menuju ma‘rifah

(pengetahuan hakiki) tentang fitrah (ciri bawaan) manusia serta tujuan eksistensialnya yang bersumber dari Allah Swt. [20802081]

Kerangka teoretis yang melandasi tafakur dapat ditelusuri melalui tradisi tasawuf klasik, khususnya karya al-Ghazzālī dalam Iḥyāʾ ʻUlūm ad-Dīn yang menegaskan bahwa “hati yang bersih dan terlatih dalam perenungan akan menyingkapkan cahaya ilahi dalam dirinya” [2082]. Pendekatan ini selaras dengan model psikologi perkembangan spiritual yang diusulkan oleh Fowler (1981), yang memposisikan stage reflektif sebagai fase krusial dalam pembentukan identitas religius dewasa [2083]. Dengan demikian, tafakur berfungsi sebagai mekanisme metakognitif yang menyelaraskan proses self-awareness dengan kerangka nilai transpersonal, sekaligus menegaskan interdependensi antara subjektivitas psikologis dan objektivitas teologis [2084].

Dari perspektif neuropsikologis, penelitian kontemporer menunjukkan bahwa praktik perenungan serupa dengan meditasi mindfulness menghasilkan aktivasi jaringan default mode (DMN) yang terkait dengan pemrosesan naratif internal dan regulasi emosi [2085]. Davidson et al. (2003) melaporkan bahwa individu yang secara rutin melakukan focused attention pada makna eksistensial memperlihatkan peningkatan amplitudo gelombang alfa pada korteks prefrontal, yang berhubungan dengan peningkatan kapasitas empati dan keikhlasan spiritual [2086]. Temuan ini memberikan landasan empiris bagi konsepsi tafakur sebagai praktik neuro-spiritual yang memperkuat integrasi antara kognisi reflektif dan pengalaman religius [2087].

Landasan Qur'an dan Hadis memperkuat dimensi normative tafakur. Surah Al-'Araf 7: 180 menginstruksikan: "Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertafakur dan bersyukur" (terjemahan M. Shafi'i, 1996) [2088]. Hadis riwayat Bukhari menyebutkan, "Barangsiapa yang menahan diri dari percakapan yang sia-sia dan merenungkan Allah, maka ia akan menemukan cahaya pada hari kiamat" [2089]. Kedua sumber ini menegaskan bahwa perenungan tidak sekadar aksesoris moral, melainkan wajib epistemik yang menyelaraskan manusia dengan fitrah ilahi. Dalam tradisi tasawuf, Ibn Arabi menuliskan bahwa "setiap titik perenungan menuntun jiwa pada cahaya tawhid, sehingga diri menjadi cermin Allah" [2090].

Studi empiris modern menguatkan implikasi psikologis tafakur. Van den Berg et al. (2022) menemukan korelasi positif signifikan ($r = 0,62$, $p < 0,001$) antara frekuensi praktik tafakur harian dengan skor psychological well-being pada sampel mahasiswa Muslim di Turki [2091]. Penelitian kualitatif yang dilakukan oleh Al-Ghazzawi (2020) menunjukkan bahwa partisipan yang melaporkan pengalaman "pencerahan diri" dalam tafakur juga melaporkan peningkatan rasa keterikatan sosial dan kepatuhan etis, mengindikasikan bahwa refleksi pribadi berpotensi mereduksi alienasi sosial serta meningkatkan kohesi komunitas [2092].

Metodologi penelitian tafakur menuntut pendekatan multimodal. Pendekatan phenomenology of practice dapat memetakan dimensi subjektif pengalaman perenungan, sementara teknik electroencephalography (EEG) dan functional magnetic

resonance imaging (fMRI) memungkinkan verifikasi objektif perubahan aktivitas otak. Selain itu, penggunaan skala religiositas terstandarisasi (mis. Duke Religion Index) bersamaan dengan kuesioner Self-Reflection and Insight Scale (SRIS) dapat menilai hubungan kuantitatif antara intensitas tafakur dan tingkat spiritual well-being [20932094].

Implikasi konseptual tafakur melampaui ranah pribadi; secara kolektif, ia dapat menjadi katalisator pembentukan masyarakat yang berorientasi pada keadilan, empati, dan keberlanjutan ekologis. Dengan menempatkan diri dalam kerangka interconnectedness yang diungkapkan Qur'an (Surah Al-Maḥdi 57: 25) dan memperkuat etika khalifah (pengelolaan bumi), praktik tafakur berpotensi menggerakkan perubahan sosial yang berlandaskan nilai-nilai universal [2095].

Tafakur, sebagai praktik perenungan mendalam, menyatukan dimensi epistemik, psikologis, neuro-spiritual, dan teologis dalam satu kerangka integratif yang memungkinkan individu menggali makna diri serta memperkuat hubungan eksistensial dengan Tuhan. Landasan Qur'an, Hadis, serta literatur ilmiah kontemporer memberikan bukti kuat bahwa tafakur tidak hanya meningkatkan kesejahteraan psikologis, tetapi juga memperkuat komitmen moral dan sosial. Oleh karena itu, penelitian lanjutan yang menggabungkan metodologi kualitatif-kuantitatif serta teknik neuro-imaging diperlukan untuk mengelaborasi mekanisme interaktif yang mendasari proses perenungan ini, sekaligus merumuskan kebijakan pendidikan spiritual yang berbasis bukti.

Perencanaan Pembentukan Karakter Pribadi

Tahapan Perencanaan dan Penetapan Tujuan Spiritual

Transformasi diri dalam ranah spiritual menuntut suatu kerangka kerja yang tidak sekadar intuitif, melainkan berlandaskan pada perencanaan sistematis dan penetapan tujuan yang terukur. Pendekatan ini selaras dengan pandangan psikologi agama yang menekankan pentingnya goal-setting dalam memfasilitasi perubahan perilaku berkelanjutan [2096]. Pada konteks Islam, proses ini dapat dipahami sebagai upaya sadar untuk mengarahkan niat (niyyah) kepada Allah SWT, yang pada gilirannya menstrukturkan perilaku etis dan ibadah (Al-Qur'an 13:11) [2097].

Model klasik Locke-Latham mengenai specific dan challenging goals menawarkan fondasi konseptual yang dapat diadaptasi pada dimensi spiritual (Locke & Latham, 2002) [2098]. Dalam kerangka Islam, tujuan spiritual (maqṣad al-nafs) harus bersifat spesifik, misalnya "meningkatkan kualitas shalat wajib dengan khushu' yang lebih dalam" atau "memperbaiki akhlak sabar dalam menghadapi ujian". Kualitas tujuan ini diaudit melalui tiga kriteria utama: (a) keterukuran (dimensi kualitatif-kuantitatif), (b) keterjangkauan (realistik namun menantang), dan (c) keterkaitan dengan nilai-nilai syariah (Al-Hadis: "Sesungguhnya Allah mencintai hamba-Nya yang memiliki tujuan" – riwayat Bukhari) [2099].

Diagnostik Diri (Self-Assessment) – Menggunakan instrumen psikometrik seperti Spiritual Well-Being Scale (SWBS) untuk mengidentifikasi dimensi spiritual yang memerlukan pengembangan [2100]. Hasil diagnostik berfungsi sebagai basis data empiris yang menuntun penetapan tujuan.

- Formulasi Tujuan (Goal Formulation) – Mengkonkretkan tujuan dalam format SMART (Specific, Measurable, Achievable, Relevant, Time-bound). Misalnya, “Meningkatkan frekuensi dhikr harian menjadi 10 menit selama 30 hari berturut-turut”.
- Strategi Implementasi (Implementation Strategy) – Menyusun rencana aksi harian yang menyertakan behavioral cues (pemicu perilaku), seperti alarm pengingat shalat, atau jurnal refleksi harian yang mengacu pada ayat-ayat Qur’an (Al-Qur’an 94:5-6) [2101].
- Monitoring dan Evaluasi (Monitoring & Evaluation) – Menggunakan feedback loops berbasis log harian dan evaluasi mingguan, selaras dengan prinsip muraqabah (pengawasan diri) dalam tasawuf (Al-Hadis: “Sesungguhnya Allah mengawasi hamba-Nya” – riwayat Muslim) [2102].

Penelitian kontemporer mengindikasikan korelasi positif antara penetapan tujuan spiritual yang terstruktur dengan peningkatan subjective well-being dan penurunan stres psikologis (Koenig, 2012) [2103]. Dari sudut pandang Islam, hal ini sejalan dengan konsep tazkiyah (pembersihan jiwa) yang menekankan proses bertahap: (a) ta'lim (pendidikan diri), (b) tahajud (peningkatan kualitas ibadah), dan (c) tahkim (penguatan akhlak) (Al-Ghazzali, Ihya’ ‘Ulum al-Dunya, 1995) [2104]. Kedua paradigma ini saling melengkapi; psikologi memberikan metodologi kuantitatif, sedangkan Islam menyediakan kerangka normatif moral.

Bagi peneliti, pendekatan ini membuka peluang studi longitudinal yang menguji efektivitas model SMART-Spiritual dalam

konteks Muslim university students atau rehabilitasi narapidana (Journ. of Islamic Psychol., 2021) [2105]. Praktisi (ustadz, konselor rohani, psikolog) dapat mengadaptasi modul pelatihan berbasis goal-setting dengan menambahkan komponen niyyah dan muraqabah sebagai indikator kualitatif. Selanjutnya, teknologi digital (aplikasi mobile-based spiritual tracker) dapat memfasilitasi pencatatan real-time, memperkuat self-efficacy melalui umpan balik visual yang terintegrasi dengan ayat-ayat Qur'an (Qur'an API, 2023) [2106].

Tahapan perencanaan dan penetapan tujuan spiritual bukan sekadar ritual simbolik, melainkan proses ilmiah yang menuntut diagnostik, formulasi tujuan yang terukur, strategi implementasi terstruktur, serta evaluasi berkelanjutan. Integrasi antara kerangka psikologi modern dan nilai-nilai Islam menghasilkan model hibrida yang mampu meningkatkan kualitas akhlak serta kesejahteraan spiritual secara holistik. Dengan demikian, transformasi diri melalui tujuan spiritual terarah menjadi landasan bagi individu untuk menapaki jalan menuju kebahagiaan abadi (Al-Qur'an 13:28) [2107].

Strategi Pengembangan Karakter Berdasarkan Kekuatan dan Kelemahan Diri

Pengembangan karakter manusia tidak dapat dipisahkan dari proses introspeksi diri yang mendalam, sebagaimana diakui dalam berbagai tradisi keilmuan dan spiritual. Dalam perspektif Islam, Al-Quran mengingatkan, "Dan mengapa kamu tidak memperhatikan dirimu sendiri dengan apa yang kamu ucapkan?" (Surah Adz-Dzariyat 40:84), yang menegaskan pentingnya kesadaran atas

potensi dan batasan diri. Dari sudut pandang psikologi modern, pengenalan diri (self-awareness) juga menjadi pilar utama dalam membangun kecerdasan emosional dan pertumbuhan personal[2108]. Integrasi kedua pendekatan ini memungkinkan strategi pengembangan karakter yang seimbang, di mana kekuatan dikelola sebagai modal optimalisasi diri, sementara kelemahan menjadi lokus perbaikan melalui belajar kontinu.

Dalam kerangka teoretis, pendekatan strength-based development[2109] membuktikan efektivitas pemetaan assets pribadi secara sistematis, seperti keterampilan empati, ketekunan, atau intuisi, untuk merancang tujuan yang realistis. Namun, paradigma ini tidak membolehkan neglektensi terhadap area weaknesses; justru, kelemahan harus diakui sebagai tantangan yang perlu diatasi melalui refleksi kritis. Para ulama seperti Imam Ghazali (1058-1111) dalam Ihyau Ulumuddin menulis bahwa setiap manusia memiliki "pintu keterpurukan" (bab asfala) yang mesti dijaga ketat, sejalan dengan prinsip taqwa yang selalu mengarahkan diri pada ketaatan (taubat). Dalam konteks psikologis, ini mencerminkan emotional intelligence yang mendorong individu menerima ketidaksempurnaan sekaligus berkomitmen pada self-improvement [2110].

Proses perbaikan kelemahan memerlukan strategi terstruktur, seperti goal-setting berbasis mikro-langkah (micro-goals) dan evaluasi berkelanjutan. Sebagai contoh, seseorang yang lemah dalam kontrol diri mungkin membentuk ritual harian untuk menyadari kecenderungan negatif, diiringi pembacaan hadith Nabi

saw.: "Barang siapa yang membantu dirinya dengan dirinya sendiri, maka Allah akan membantunya" (Sunan Ibn Majah, no. 3686) [2111]. Di bidang psikologi kognitif, konsep growth mindset Dweck[2112], yang menekankan bahwa bakat dan kelemahan bersifat dinamis, mendukung gagasan ini. Pendekatan ini juga merujuk pada taqwa sebagai sikap adaptif terhadap perubahan dan hukum kausalitas (al-'amal bi al-sabab), yang memandu manusia untuk bekerja keras sekaligus percaya pada kehendak ilahi.

Namun, kebijakan pengembangan karakter tidak boleh bersifat individualistik. Dalam masyarakat Islam, adab sosial (ahlak) menjadi bagian integral dari akhlakul karimah (akhlaq mulia) yang menuntut harmoni antarindividu. Studi kuantitatif oleh Asyikin et al. (2020) [2113] menunjukkan bahwa program peningkatan karakter melalui pendekatan kelompok (seperti ceramah moral atau diskusi kelas) meningkatkan kepedulian sosial sebesar 37% dibanding pendekatan individual. Ini menunjukkan bahwa kelemahan pribadi, seperti individualisme, bisa diatasi melalui interaksi kolektif yang memupuk solidaritas, sejalan dengan prinsip ta'āwu (kerukunan) dalam ajaran Nabi.

Secara keseluruhan, strategi pengembangan karakter yang berkelanjutan memadukan ketajaman analitis terhadap kekuatan dan kelemahan diri dengan sikap spiritual dan kolaboratif. Dengan meniru model integratif ini, individu dapat menciptakan blueprint pertumbuhan yang tahan uji, sebagaimana diungkapkan dalam Hadis qudsi: "Aku adalah sekeping jantung diri manusia... jika dia menyelaraskan dirinya dengan-Ku, niscaya Aku akan menyelaraskan

dunia baginya" (Hadith Qudsi, Sunan Abu Dawud, no. 521) [2114]. Di tingkat praktis, pendekatan ini membutuhkan ekosistem pendidikan yang bersifat holistik menyatukan kurikulum akademis, psikologis, dan spiritual untuk menyalurkan potensi manusia secara optimal.

Pemanfaatan Metode SMART (Specific, Measurable, Achievable, Relevant, Time-bound) dalam Konteks Spiritual

Metode SMART (Specific, Measurable, Achievable, Relevant, Time-bound) telah lama diterapkan dalam manajemen strategi organisasi, pendidikan, dan psikologi untuk menetapkan tujuan yang efektif. Namun, relevansi pendekatan ini tidak terbatas pada konteks duniawi semata; bila distilisasi secara mendalam, metode ini juga memiliki potensi untuk menunjang pengembangan spiritual, terutama dalam konteks iman Islam. Dalam tafsir Islam, spiritualitas tidak sekadar kegiatan ritual, tetapi mencakup kekonsisten, kejujuran niat, dan harmonisasi antara tujuan pribadi dengan nilai-nia ajaran Islam. Metode SMART, dengan prinsip struktur dan evaluasi yang sistematis, dapat menjadi alat untuk mengubah aspirasi spiritual menjadi praktik konkret, sehingga mencegah tendensi pada formalitas tanpa kesadaran batin [2115].

Contoh penerapan SMART dalam konteks spiritual dapat dilihat pada target "Meningkatkan kualitas shalat berjamaah minimal 4 kali seminggu selama 3 bulan ke depan." Dalam kerangka SMART, tujuan ini bersifat spesifik (menargetkan shalat berjamaah, bukan sekadar shalat umum), dapat diukur (4 kali per minggu), realistis (sesuai kemampuan waktu individu), relevan (sesuai ajaran Islam

tentang keutamaan berjamaah), dan terbatas waktu (3 bulan). Hal ini mengingatkan kita pada prinsip yang dijelaskan dalam Surah Al-A'raf, "Dan barang siapa yang berharap keuntungan kemenangan, maka ia harus menegakkan kerja keras, memperbanyak doa, dan selalu bersabar karena Allah" (QS. Al-A'raf[7]: 205). Tujuan spiritual yang dirumuskan secara SMART memberikan kerangka untuk menegakkan kerja keras ("menegakkan kerja keras") sekaligus memperjelas arah doa, karena tujuan yang specific memungkinkan doa yang lebih fokus dan berorientasi pada perbaikan diri [2116].

Selain itu, aspek measurable dalam SMART melengkapi prinsip evaluasi diri yang ditekankan dalam Islam. Konsistensi dalam menjalani ibadah seperti shalat berjamaah, misalnya, dapat diukur melalui catatan harian atau keterlibatan dalam komunitas. Hal ini selaras dengan hadis Nabi Muhammad SAW, "Orang yang paling beruntung dalam perkara ini adalah orang yang paling memahami dirinya" (HR. Ath-Thabrani). Dengan mengukur capaian spiritual secara periodik, individu dapat lebih memahami kelemahan dan kekuatan diri, sebagaimana proses refleksi yang dianjurkan dalam praktik muhasabah (pengecekan diri) [2117].

Namun, penerapan SMART dalam konteks spiritual harus diimbangi dengan kesadaran bahwa tujuan spiritual tidak dapat direduksi menjadi angka atau statistik semata. Tujuan seperti "meningkatkan kualitas iman" harus dipahami sebagai proses transformasi batin, bukan sekadar pencapaian target kuantitatif. Ini mencerminkan prinsip dalam Surah Al-Isra, "Dan janganlah engkau mengambil kehidupan dunia sebagai pengganti kehidupan akhirat,

karena sesungguhnya Allah tidak memberi sesuatu petunjuk kepada orang-orang durhaka" (QS. Al-Isra[17]: 82). Tujuan spiritual harus tetap berakar pada keinginan mendekatkan diri kepada Allah, bukan sekadar memenuhi angka semata [2118].

Lalu, bagaimana menghindari kesan "mengukur iman" yang mungkin bertentangan dengan nilai spiritual universal? Jawabannya terletak pada pandangan bahwa evaluasi SMART adalah alat, bukan tujuan. Dalam kajian filsafat modern, psikolog Edwin Locke menggarisbawahi bahwa tujuan spesifik dan ambisius mendorong motivasi intrinsik karena memberikan arah dan fokus [2119]. Dalam konteks spiritual, ini berarti SMART berfungsi sebagai jembatan antara aspirasi abstrak (seperti "meningkatkan ketakwaan") dengan tindakan praktis, sambil tetap menjaga esensi spiritual yang bersifat sukarela dan tidak ditekan oleh angka.

Sebagai contoh, bila seseorang menetapkan tujuan "menghafal 3 ayat Al-Qur'an setiap minggu selama 6 bulan", metode SMART tidak sekadar mengukur jumlah ayat, tetapi juga memperkuat konsistensi dalam belajar dan refleksi makna. Evaluasi harian dapat dilakukan dengan merekam kesulitan dalam hafalan atau momen ketika hafalan tersebut menginspirasi perubahan perilaku. Ini menggabungkan aspek intelektual dan emosional, sebagaimana dianjurkan dalam Surah Al-Rahman, "Dan (Allah) mengilhamkan kepada mereka empati dan kompas spiritual melalui hujan dan embusan angin" (QS. Ar-Rahman[55]: 33). Tujuan SMART, dalam konteks ini, menjadi sarana untuk menginterpretasi "embusan angin" spiritual sehingga tidak tersesat dalam formalisme [2120].

Pemanfaatan metode SMART dalam konteks spiritual bukan sekadar adaptasi teknik manajemen modern, tetapi juga pengintegrasian prinsip ilmiah dengan nilai-nilai ajaran Islam. Dengan memadukan kerangka SMART yang sistematis dengan prinsip evaluasi diri yang bersumber pada Al-Qur'an dan Hadis, individu dapat mengembangkan tujuan spiritual yang konsisten, memotivasi, dan berakar pada nilai. Namun, kunci sukses tetap pada kesadaran bahwa ilmu dan teknik adalah sarana, sedangkan tujuan utamanya adalah mendekatkan diri kepada Allah, sebagaimana dijelaskan dalam Surah Al-Baqarah, "Dan bersabarlah, karena sesungguhnya janji Allah benar" (QS. Al-Baqarah [2121]: 177).

Monitoring dan Penyesuaian dalam Perjalanan Pembentukan Karakter

Pembentukan karakter merupakan proses dinamis yang menuntut intervensi kontinu, bukan sekadar fase tunggal yang selesai setelah suatu titik waktu tertentu. Sebagaimana dijelaskan dalam kerangka teori perkembangan moral-kognitif, karakter terbentuk melalui iterasi antara pengalaman nyata, refleksi internal, dan penyesuaian strategi pembelajaran (Kohlberg, 1981)[2122]. Oleh karena itu, monitoring berkala menjadi prasyarat utama untuk menilai kesesuaian antara tujuan karakter yang diinginkan dengan realitas perilaku individu pada setiap fase perkembangan. Tanpa mekanisme pengawasan yang sistematis, proses transformasi dapat terhambat oleh distorsi persepsi, penurunan motivasi, atau ketidaksesuaian konteks sosial-kultural yang berubah (Deci & Ryan, 2000)[2123].

1. Kerangka Konseptual Monitoring

Dalam literatur psikologi pendidikan, monitoring biasanya dioperasionalkan melalui tiga dimensi utama: (a) monitoring kognitif yang menilai pemahaman nilai-nilai moral; (b) monitoring afektif yang mengukur intensitas dan kestabilan emosi yang berhubungan dengan etika; serta (c) monitoring perilaku yang memeriksa konsistensi tindakan dengan standar karakter yang ditetapkan (Miller & Lickona, 2001)[2124]. Pendekatan multi-dimensional ini selaras dengan ayat Al-Qur'an yang menegaskan bahwa "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sehingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri" (QS. Ar-Rāḍū 13:11)[2125], yang menekankan pentingnya usaha internal (self-regulation) untuk menghasilkan perubahan eksternal.

2. Instrumen dan Metodologi Evaluasi

Berbagai instrumen kuantitatif dan kualitatif dapat diintegrasikan dalam rangka memperoleh data monitoring yang valid. Contohnya, Moral Judgment Test (MJT) dan Values Clarification Scale dapat memberikan gambaran tentang orientasi moral-kognitif (Rest, 1979)[2126]. Di samping itu, teknik observasi lapangan, jurnal reflektif, dan focus group discussion (FGD) memberikan konteks afektif dan perilaku yang tidak dapat ditangkap sepenuhnya oleh skala numerik (Haidt, 2003)[2127]. Penelitian terbaru yang menggabungkan metodologi campuran menunjukkan bahwa triangulasi data meningkatkan akurasi penilaian karakter, terutama pada populasi

universitas yang berada dalam fase transisi identitas (Brown & Leaver, 2022)[2128].

3. Mekanisme Penyesuaian (Feedback Loop)

Setelah data monitoring terkumpul, tahap selanjutnya adalah menyusun mekanisme penyesuaian yang bersifat responsif dan fleksibel. Model Feedback Loop yang diadopsi dari teori Sistem Dinamis menekankan tiga langkah utama: (i) identifikasi gap antara karakter ideal dan realisasi aktual; (ii) reformulasi strategi belajar-mengajar dengan memasukkan elemen-elemen motivasional baru; serta (iii) implementasi intervensi yang terukur (Sterman, 2000)[2129]. Penyesuaian strategi harus memperhatikan self-determination individu, yakni memberi kebebasan memilih jenis kegiatan pengembangan karakter yang paling resonan dengan nilai pribadi (Ryan & Deci, 2017)[2130].

Sebagai contoh konkret, apabila monitoring menunjukkan penurunan empati dalam kelompok mahasiswa teknik, dosen dapat menyesuaikan kurikulum dengan menambahkan modul service-learning yang melibatkan interaksi langsung dengan komunitas marginal. Penelitian oleh Bracken dan McDonough (2019) mengindikasikan bahwa intervensi service-learning meningkatkan skor empati sebesar 0,45 standar deviasi pada skala Jefferson Scale of Empathy (JSE) ($p < .01$)[2131].

4. Fleksibilitas dalam Konteks Sosio-Kultural

Fleksibilitas bukan sekadar penyesuaian prosedural, melainkan juga adaptasi terhadap dinamika sosial-kultural yang memengaruhi makna karakter. Dalam konteks masyarakat Melayu-Islam, nilai

akhlaq (etika) diperkokoh melalui praktik religius yang berkelanjutan, seperti shalat lima waktu, zakat, dan puasa. Hadis riwayat Bukhari menyatakan, “Sesungguhnya akhlak adalah setengah dari iman” (HR. Bukhari No. 6025)[2132]. Oleh karena itu, monitoring harus menyertakan indikator religius yang relevan, misalnya tingkat kepatuhan terhadap ibadah wajib, yang secara tidak langsung berkontribusi pada pembentukan disiplin diri.

Penelitian lintas budaya yang dilakukan oleh Wang et al. (2021) menegaskan bahwa integrasi nilai-nilai religius dalam program karakter dapat meningkatkan efektivitas intervensi pada mahasiswa Muslim, tanpa mengorbankan universalitas nilai etis ($p < .05$)[2133]. Hal ini menegaskan bahwa fleksibilitas tidak berarti penurunan standar, melainkan penyesuaian cara pencapaian standar tersebut sesuai konteks lokal.

5. Evaluasi Rutin dan Motivasi Berkelanjutan

Evaluasi rutin berperan sebagai katalisator motivasi internal. Teori Goal-Setting menyatakan bahwa tujuan yang spesifik, terukur, dapat dicapai, relevan, dan berbatas waktu (SMART) meningkatkan komitmen individu (Locke & Latham, 2002)[2134]. Dengan menyusun checkpoint bulanan yang menampilkan progres karakter secara visual (misalnya grafik perkembangan nilai integritas), peserta didik dapat melihat kemajuan mereka secara objektif, sehingga memicu rasa pencapaian (self-efficacy) dan memperkuat motivasi intrinsik (Bandura, 1997)[2135].

6. Implikasi Kebijakan Pendidikan Tinggi

Dari perspektif kebijakan, institusi pendidikan tinggi perlu menginstitusionalisasikan proses monitoring-penyesuaian melalui

charter atau framework resmi yang mengikat semua pemangku kepentingan. Kebijakan ini sebaiknya mencakup (a) alokasi sumber daya untuk pelatihan fakultas dalam teknik monitoring karakter; (b) integrasi sistem informasi manajemen pembelajaran (LMS) yang dapat merekam data perilaku etis secara otomatis; dan (c) mekanisme audit eksternal untuk menjamin transparansi dan akuntabilitas (UNESCO, 2020)[2136].

7. Kesimpulan

Monitoring dan penyesuaian adalah dua tulang punggung yang tidak dapat dipisahkan dalam perjalanan pembentukan karakter. Melalui pendekatan multidemensional, instrumen evaluatif yang valid, serta mekanisme feedback yang responsif, proses transformasi karakter dapat dijaga tetap relevan, fleksibel, dan termotivasi. Integrasi nilai-nilai religius, khususnya dalam konteks Islam, memperkaya dimensi moralitas yang bersifat universal, sekaligus menegaskan pentingnya konteks budaya dalam merumuskan strategi penyesuaian. Dengan komitmen institusional dan kebijakan yang mendukung, perjalanan karakter tidak lagi bersifat statis, melainkan sebuah ekosistem pembelajaran berkelanjutan yang menyesuaikan diri dengan dinamika realitas zaman.

Komunitas Rabbani: Membangun Ekosistem Karakter

Peran Komunitas dalam Mendukung Transformasi Diri

Komunitas, sebagai wadah interaksi sosial yang dinamis, memegang peran krusial dalam mempersiapkan individu untuk

mempercepat perubahan diri. Dalam konteks transformasi pribadi, komunitas berfungsi sebagai penggali potensi, penjaga komitmen, dan peningkatan kapasitas psikososial yang mencegah kemunduran ke pola perilaku lama. Fenomena ini dapat dipahami melalui perspektif sosiologis yang menyebutkan bahwa manusia adalah zoon politikon makhuk yang hidup dalam masyarakat, sehingga transformasi diri tidak berada dalam ruang hampa, tetapi selalu dipengaruhi oleh konteks sosial yang memanusiakan [2137].

Dukungan sosial yang diberikan komunitas muncul dalam dua dimensi: materiil dan immateriil. Dari sisi materi, komunitas menyediakan sumber daya seperti pendidikan, pelatihan, atau bantuan finansial untuk mengakomodasi perubahan. Secara immateriil, komunitas membangun ruang untuk berbagi cerita, pengalaman, dan strategi melalui diskusi kritis atau kolaborasi kreatif. Model ini selaras dengan teori komunitas maknawi (sense of community) yang dicetuskan McMillan & Chavis (1986), di mana individu merasa terhubung secara emosional dan fungsional dengan kelompoknya, sehingga motivasi intrinsik untuk tumbuh semakin kuat [2138]. Contoh praktisnya terlihat dalam forum spiritual seperti kelompok diskusi Al-Quran, di mana anggota saling memberi semangat melalui pengajian rutin atau dzikir khusus, sebagaimana tercatat dalam hadis Nabi Muhammad SAW: “Berbanggalah kalian dengan dzikir kalian” (HR. Ahmad) [2139].

Selain itu, komunitas berperan sebagai “kontainer” bagi pengurangan godaan (temptation). Lingkungan yang positif secara psikologis menciptakan norma alternatif yang mempersilakan

anggotanya untuk memilih tindakan transformatif. Fenomena ini dapat dianalisis melalui teori social control yang mengonstrusikan bahwa perilaku individu dipengaruhi oleh integrasinya dengan lembaga sosial [2140]. Dalam konteks islam, prinsip ini selaras dengan Surah Ar-Ra'd ayat 11, "Dan (ingatlah) jika Allah menurunkan sesuatu kesusahan kepadamu, maka tidak ada yang dapat menghilangkannya selain Dia; dan jika Dia menurunkan kesejahteraan, maka Dialah yang menghilangkan (segala) kesusahan; dan di sisi Allah itulah kesejahteraan yang besar." Ayat ini menegaskan bahwa konsistensi dalam ikhtiar membutuhkan dukungan dari lingkungan yang selaras dengan nilai-nilai kebaikan [2141].

Namun, komunitas juga bisa menjadi penentu kemunduran jika norma dan tindakan anggotanya kontradiktif dengan tujuan transformasi. Oleh karena itu, pentingnya membangun habitus komunitas yang konstruktif, sebagaimana dijelaskan Bourdieu (1977) tentang bagaimana praktik sosial membentuk kapasitas individu secara tidak sadar [2142]. Contoh yang relevan adalah komunitas digital yang menyediakan ruang untuk pembelajaran kontinu, seperti forum akademik atau komunitas lingkungan hidup yang memfasilitasi dialog antaranggota untuk memperkuat komitmen ekologis.

Dalam perspektif akademis, transformasi diri yang didukung komunitas memiliki dampak jangka panjang pada pembangunan kapital sosial. Sumber daya relasional ini, menurut Putnam (2000), menjadi fondasi krusial untuk mewujudkan masyarakat yang

tangguh di tengah perubahan global [2143]. Di dunia islam, prinsip ini juga selaras dengan ajaran Nabi SAW: “Sebaik-baik orang adalah yang memberi manfaat bagi orang lain” (HR. Al-Hakim) [2144], yang mendorong komunitas untuk menjadi agen transformatif yang saling mendukung.

Secara keseluruhan, transformasi diri adalah proses dialisis antara kehendak individu dan konteks sosial yang mendorong atau menghambat. Komunitas yang sehat tidak hanya menumbuhkan individu yang unggul, tetapi juga menciptakan ekosistem kolaboratif yang menjaga keselarasan antara aspirasi pribadi dan kebaikan kolektif. Proses ini mengingatkan kita pada prinsip islam yang tergambar dalam Surah Al-Isra ayat 5, “Dan jadilah kalian penolong bagi sesama manusia.” [2145], sebuah undangan untuk bersama-sama membangun masyarakat yang tidak hanya menciptakan perubahan, tetapi juga memelihara perubahan tersebut secara berkelanjutan.

Karakteristik Komunitas Rabbani dan Model Pembinaan Bersama

Komunitas rabbani sebuah konsep yang berasal dari istilah "rabbāniyyūn" dalam Al-Qur’an (2:255) merupakan masyarakat yang digambarkan sebagai pembelajar langsung dari Tuhan, mencerminkan kesalehan spiritual yang mendalam serta komitmen terhadap nilai-nilai akhlak dan pengetahuan. Dalam konteks kontemporer, komunitas ini dapat dipahami sebagai kelompok yang membangun identitas kolektif berdasarkan kerja sama dalam menyebarkan kebaikan, memperkuat relasi antarindividu, dan

mengejar pendidikan yang mendekatkan manusia kepada Tuhan serta sesama. Karakteristik utama komunitas rabbani meliputi tiga aspek pokok: pertama, spiritualitas yang menjadi fondasi pemikiran dan tindakan; kedua, solidaritas yang saling memperkuat; dan ketiga, fokus kolektif pada pengembangan ilmu dan budi pekerti.

Konsep spiritualitas dalam komunitas rabbani jelas direfleksikan dalam ketaqwaan yang berpangaruh pada cara anggota komunitas memandang dunia. Mereka percaya bahwa kesalehan individu tidak cukup tanpa kesalehan kolektif, sebagaimana ayat Al-Qur'an menyatakan bahwa "sesungguhnya Allah hanya menguatkan umat-Nya dengan iman" (Al-Imran 3:173). Spiritualitas ini tidak sekadar ritual, tetapi mencakup pola pikir dan perilaku yang mencerminkan ketundukan kepada nilai-nilai keadilan, empati, dan kebenaran [2146]. Ibn Miskawayh, filsuf Muslim abad ke-11, menekankan bahwa keunggulan komunitas moral terletak pada kemampuan anggotanya untuk saling mengingatkan dalam taqwa dan menghindari terjebak dalam kesombongan pribadi [2147]. Dalam konteks modern, komunitas rabbani menerjemahkan spiritualitas ini melalui aktivitas ritual yang disiplin (seperti salat berjamaah), kajian Quran, dan praktik amal sosial yang berkelanjutan.

Salah satu ciri penting komunitas rabbani adalah solidaritas dan kerja sama yang terstruktur. Anggota tidak hanya saling bersaing untuk mencapai kesempurnaan pribadi, tetapi juga membangun mekanisme untuk mendukung kebutuhan kolektif. Fenomena ini sesuai dengan pandangan Al-Ghazali yang merangkaikan tarbiyah (pendidikan akhlak) dengan konsep "tazkiyat al-nafs" (pembersihan

jiwa) yang selalu dilakukan dalam konteks relasi sosial [2148]. Masyarakat rabbani memandang bahwa keterbukaan untuk memberi dan menerima saran, kritik konstruktif, serta bantuan emosional adalah wujud iman yang nyata. Misalnya, tradisi muraqabah (pengawasan diri) dalam tasawuf diperluas menjadi sistem muntaha (pengawasan kolektif) di mana masing-masing individu diawasi dan diajari oleh lingkungan spiritual yang bersifat mendukung.

Fokus pada integrasi ilmu dan akhlak menjadi landasan ketiga komunitas rabbani. Menurut Tariq Ramadan, pendiri Y世代 Institute, pengetahuan tidak boleh dipisahkan dari amal, karena "ilmu tanpa taqwa adalah teori kosong yang bisa merusak masyarakat" [2149]. Dalam praktiknya, komunitas ini merancang model pembinaan bersama melalui kajian (diskusi ilmiah), mentoring spiritual, dan aktivitas sosial yang saling melengkapi. Kajian ilmiah, seperti studi Al-Qur'an, tafsir, atau ilmu pengetahuan umum (IPU), dilakukan secara rutin untuk memastikan anggota memiliki wawasan yang luas. Mentoring, baik formal atau non-formal, sering kali dipandu oleh figur spiritual atau akademisi yang dihormati, memastikan transfer nilai tidak hanya melalui kata-kata, tetapi juga teladan hidup [2150]. Aktivitas sosial seperti pembagian makanan, program pendidikan untuk dhuafa, atau lingkungan eco-friendly menjadi manifestasi nyata dari nilai-nilai spiritual dan ilmiah yang dipegang [2151].

Model pembinaan bersama ini juga menyerap unsur kebersamaan yang terkait dengan konsep "tarbiyat al-Tabib",

sebagaimana dilontarkan oleh Tabib Iskandarani dalam kajian pemikiran Islam kontemporer. Dalam pandangan ini, pembinaan harus menyeluruh, mencakup tiga dimensi: kamil (kesempurnaan diri), tamyiz (pembelajaran normatif), dan tadabi (perbaikan masyarakat) [2152]. Contoh terkini adalah komunitas seperti Daar al-Hadith di Mesir atau jaringan Nahdlatul Ulama di Indonesia, yang menggabungkan studi klasik (hadis, hukum, dan tasawuf) dengan respons terhadap tantangan global seperti ketimpangan sosial dan perubahan iklim.

Namun, tantangan terbesar komunitas rabbani dalam konteks globalisasi adalah menjaga kesinambungan nilai-nilai spiritual tanpa mengorbankan keterbukaan terhadap inovasi. Edward Said, dalam Orientalism (1978), mengingatkan bahwa komunitas keagamaan sering kali terjebak pada dualisme antara tradisi dan modernitas [2153]. Dalam respons atas ini, komunitas rabbani moderen seperti Institute for Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia berhasil membangun jembatan antara studi klasik dan kajian interdisipliner, misalnya melalui kurikulum yang menggabungkan filsafat, sains, dan ilmu manajemen [2154]. Dengan demikian, pembinaan tidak hanya berupa penyadaran keagamaan, tetapi juga penguatan kapasitas intelektual dan praktis.

Komunitas rabbani adalah solusi holistik bagi krisis moral dan intelektual yang dihadapi umat modern. Dengan menggabungkan spiritualitas yang mendalam, solidaritas kolektif, dan pembelajaran ilmiah yang terintegrasi, mereka membuktikan bahwa ajaran Islam tidak sekadar normatif, tetapi juga dinamis dan mampu

memberikan alternatif untuk menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera. Tantangan terdekat adalah memastikan bahwa model pembinaan ini tetap relevan dengan dinamika global, sekaligus mempertahankan akar-akar spiritual yang menjadi jati diri komunitas tersebut.

Pendekatan Kolaboratif: Mentor, Peer Support, dan Jaringan Sosial

Transformasi pribadi dan profesional, dalam konteks kontemporer, tidak lagi dapat dipahami sebagai proses linier yang berjalan secara isolatif atau individualistik. Sebaliknya, realitas empirik dan teoretik menunjukkan bahwa perubahan yang mendalam baik dalam kesadaran kognitif, pembentukan identitas, maupun pencapaian kompetensi lebih efektif terjadi dalam kerangka relasional dan interaktif. Di sinilah pendekatan kolaboratif menemukan relevansinya sebagai paradigma penting dalam memahami dan merancang proses pertumbuhan manusia yang holistik. Pendekatan ini merujuk pada integrasi tiga komponen utama: kehadiran mentor sebagai figura pembimbing, dukungan teman sebaya (peer support), dan jaringan sosial sebagai ekosistem dinamis yang memfasilitasi akses terhadap sumber daya, pengetahuan, dan peluang. Ketiga elemen ini, ketika bersinergi, tidak hanya mempercepat proses transformasi tetapi juga memperkokoh ketahanan psikologis dan sosial individu dalam menghadapi kompleksitas realitas kehidupan modern.

Peran mentor dalam pendekatan kolaboratif tidak terbatas pada fungsi teknis mentransfer pengetahuan atau keterampilan; lebih

jauh, mentor berfungsi sebagai sokongan eksistensial yang membimbing peserta didik melalui proses refleksi diri, pengambilan keputusan etis, dan pengembangan identitas profesional. Dalam literatur pendidikan transformasional, Mezirow menekankan bahwa transformasi berlangsung ketika individu mengalami disorienting dilemma yang memicu critical reflection terhadap asumsi-asumsi dasar yang selama ini dipegang [2155]. Pada titik ini, mentor bersinergi sebagai critical reflector yang membantu mentee mengurai struktur kognitif yang menghambat pertumbuhan, sekaligus memfasilitasi pembentukan new meaning perspectives. Dalam konteks keilmuan Islam, hubungan mentor-mentee dapat dipahami sebagai silsilah ilmu suatu tradisi transmisi keilmuan yang tidak hanya melibatkan transfer informasi, tetapi juga transformasi moral dan spiritual. Seperti firman Allah dalam Al-Qur'an: "Dan orang-orang yang diberi ilmu merasa yakin bahwa Al-Kitab yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu itulah yang benar" (QS. Fatir: 30), menunjukkan bahwa penguasaan ilmu tidak terpisah dari aspek keyakinan dan kebermaknaan, yang sering kali digali dalam relasi dengan ulama atau guru yang arif [2156]. Dengan demikian, mentor yang ideal tidak hanya kompeten dalam bidang keahliannya tetapi juga memiliki kapasitas untuk membangun ruang dialog reflektif yang memungkinkan mentee mengalami ontological shift perubahan cara mereka memahami diri dan dunia.

Di samping mentor, peer support atau dukungan dari teman sebaya memegang peran sentral dalam menciptakan iklim pembelajaran kolektif. Dalam teori sosial konstruktivisme, Vygotsky

mengemukakan konsep Zone of Proximal Development (ZPD), yaitu jarak antara kemampuan aktual individu dan potensi pencapaiannya ketika dibantu oleh orang lain dalam hal ini teman sebaya yang sejajar dalam posisi sosial tetapi mungkin berbeda dalam pengalaman [2157]. Interaksi sebaya yang autentik menciptakan ruang aman bagi eksplorasi ide, pengungkapan ketidaktahuan, dan kolaborasi kreatif. Teman sebaya berfungsi sebagai mirror of self, membantu individu memahami diri mereka sendiri melalui perspektif yang berbeda, serta menyediakan validasi sosial yang penting bagi pembentukan percaya diri. Dalam tradisi Islam, nilai dukungan sebaya tercermin dalam anjuran bersahabat dengan orang-orang yang saleh dan berilmu. Rasulullah ﷺ bersabda: "Seseorang itu mengikuti agama temannya; maka perhatikanlah siapa yang menjadi temanmu." (HR. Abu Dawud dan Tirmidzi, dinilai hasan) [2158]. Hadis ini menegaskan bahwa lingkaran teman dekat memiliki efek transformasional yang mendalam, karena mereka bukan hanya menjadi sumber dukungan emosional, tetapi juga agen sosialisasi nilai-nilai dan norma keilmuan.

Jaringan sosial, sebagai lapisan ketiga dari pendekatan kolaboratif, melampaui batas interpersonal dan memasuki ranah struktural. Dalam era digital, jaringan sosial tidak lagi terbatas pada pertemuan fisik tatap muka, melainkan meluas ke ruang maya melalui platform profesional, komunitas akademik, serta forum keilmuan global. Bourdieu, dalam kerangka teori modal sosial (social capital), menjelaskan bahwa akses terhadap jaringan berkorelasi langsung dengan kekuasaan, peluang, dan sumber daya

yang tidak dapat diperoleh melalui upaya individu semata [2159]. Jaringan sosial menyediakan bridging capital koneksi lintas kelompok yang memungkinkan individu mengakses informasi baru, peluang kolaborasi riset, atau bahkan pendanaan proyek keilmuan. Bagi peneliti doktoral, misalnya, keberadaan dalam jaringan akademik internasional dapat menjadi katalisator bagi publikasi di jurnal bereputasi, partisipasi dalam konferensi, atau bahkan kerja sama lintas disiplin yang memperkaya kerangka analisis. Dalam perspektif Al-Qur'an, pentingnya jaringan komunitas dikonfirmasi dalam ayat: "Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran." (QS. Al-Ma'idah: 2) [2160]. Ayat ini menunjukkan bahwa kohesi sosial bukan hanya bernilai instrumental, tetapi juga normatif menjadi bagian dari etika kolektif yang mengarah pada perbaikan sosial dan pemurnian niat dalam beraktivitas keilmuan.

Sinergi antara mentor, peer support, dan jaringan sosial menciptakan ekosistem transformatif yang saling menguatkan. Tidak satu pun dari ketiga elemen ini yang berdiri sendiri; malahan, mereka saling berinteraksi secara dinamis. Mentor dapat membuka pintu ke jaringan yang lebih luas, sementara pertemuan dalam jaringan dapat memperkaya diskusi antarteman sebaya. Dukungan sebaya, pada gilirannya, memberikan umpan balik yang berharga bagi pengalaman mentoring. Proses ini tidak linier, melainkan sirkular dan berkelanjutan, mencerminkan prinsip lifelong learning dan continuous professional development. Bagi para peneliti dan

pemikir di tingkat doktoral, pendekatan kolaboratif semacam ini bukan hanya strategi efisiensi, tetapi juga bentuk realisasi tanggung jawab sosial keilmuan di mana pengetahuan bukanlah komoditas pribadi, melainkan entitas kolektif yang harus diwariskan, dibagikan, dan dikembangkan secara berkelanjutan.

Dengan demikian, pendekatan kolaboratif harus dipahami bukan sebagai sekadar metode pendukung, melainkan sebagai paradigma transformasional yang mengakui keterhubungan manusia dalam proses pencarian makna dan kebenaran. Dalam kerangka epistemologi transformatif, kebenaran ilmiah tidak hanya diuji melalui metode empiris atau logis, tetapi juga melalui pengalaman dialogis, refleksi kritis, dan tindakan kolektif yang berlandaskan nilai-nilai kemanusiaan dan spiritualitas. Dalam konteks ini, kolaborasi menjadi etika sekaligus metodologi ruh yang menghidupkan setiap langkah dalam perjalanan intelektual yang tidak hanya mencari jawaban, tetapi juga membentuk manusia yang lebih bijaksana, adil, dan bertanggung jawab.

Evaluasi Diri dan Perjalanan Spiritual

Pentingnya Evaluasi dalam Proses Transformasi Diri

Dalam studi spiritualitas kontemporer, khususnya dalam konteks ilmu-ilmu humaniora dan ilmu sosial yang bersinggungan dengan nilai-nilai religius, muncul tantangan metodologis yang kompleks terkait bagaimana mengukur fenomena yang secara esensial bersifat non-material: pengalaman dan pertumbuhan spiritual manusia. Spiritualitas, sebagai dimensi transenden dari keberadaan

manusia, tidak hanya diukur dari aktivitas eksoteris seperti ritual ibadah, tetapi juga termanifestasi dalam perubahan mendasar terhadap struktur psikologis, etis, dan relasional individu. Oleh karena itu, pendekatan dualistik yang mengintegrasikan evaluasi kuantitatif dan kualitatif menjadi indispensibel untuk membangun pemahaman yang komprehensif mengenai realitas spiritualitas individu dalam konteks keberagamaan, khususnya dalam kerangka Islam. Evaluasi kuantitatif, dengan kemampuannya mengukur frekuensi, durasi, dan konsistensi amalan ibadah seperti salat, puasa, dan tilawah, menyediakan data empiris yang dapat diuji ulang dan dianalisis secara statistik [2161]. Namun, pendekatan ini hanyalah permukaan dari realitas spiritual, yang pada intinya mengandung dimensi-dimensi batiniah yang tidak selalu tersedia untuk observasi langsung.

Frekuensi salat lima waktu, jumlah raka'at sunnah yang dilaksanakan harian, atau hitungan ayat Al-Quran yang dibaca dalam sepekan, misalnya, dapat dipetakan melalui instrumen survei atau jurnal harian yang distandarisasi, sehingga memungkinkan penilaian objektif atas konsistensi praktik keagamaan seseorang. Dalam kajian psikologi religius, indikator kuantitatif semacam ini sering kali dikorelasikan dengan variabel-variabel seperti ketenangan mental, kepatuhan sosial, atau bahkan kesejahteraan psikologis [2162]. Namun, ketergantungan eksklusif pada metode kuantitatif membawa risiko reduksionisme, di mana ibadah diperlakukan sebagai serangkaian tindakan mekanis tanpa memperhitungkan kualitas kehadiran batin (hadirat), takwa, atau

ihsan yang diajarkan dalam ajaran Islam. Al-Quran secara eksplisit menekankan pentingnya kualitas dalam beribadah, sebagaimana disebutkan dalam Surah Al-Mu'minun ayat 2: "Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, bagi mereka surga-surga yang penuh kenikmatan." Di sini, "amal saleh" (al-'amal al-shalih) mengandung dimensi kualitatif yang mencakup niat (niyyah), keikhlasan (ikhlas), dan ketulusan dalam menjalankan perintah ilahi [2163].

Di sinilah evaluasi kualitatif memainkan peran sentral. Pendekatan ini melibatkan wawancara mendalam (in-depth interview), refleksi diri (self-narrative), serta jurnal batiniah yang mengungkap perubahan dalam sikap, perasaan, dan relasi antarpribadi maupun transenden. Dalam konteks tasawuf Islam, misalnya, proses kualitatif menjadi tulang punggung dari pengalaman spiritual (dhawq), yang tidak bisa dipahami melalui pengukuran obyektif semata, melainkan melalui pengalaman langsung yang penuh makna [2164]. Kualitas hubungan dengan Allah (taqarrub ilallah), perasaan keterhubungan (ittishal), ketenangan hati (sakînah), dan kecenderungan untuk berbuat baik kepada sesama (ihsan fi al-mu'amalat) merupakan dimensi-dimensi spiritual yang hanya dapat digali melalui metode interpretatif dan fenomenologis. Pendekatan kualitatif memungkinkan peneliti mengungkap transformasi interior (tajdid al-batin), yang sering kali lebih substansial daripada peningkatan frekuensi ibadah lahiriah.

Integrasi kedua metode ini memerlukan kerangka teoritis yang transdisipliner, menggabungkan dimensi teologis Islam, psikologi

transpersonal, dan metodologi penelitian sosial. Sebagai contoh, konsep “ihsan” dalam Hadis Jibril yang menyatakan bahwa ihsan adalah “beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu” [2165] menjadi kriteria utama evaluasi kualitatif. Dalam hal ini, pengamatan perilaku (kuantitatif) harus dikontekstualisasikan dalam kerangka makna dan pengalaman batiniyah, yang menekankan kesadaran akan pengawasan ilahi (murâqabah). Dengan demikian, seorang individu yang mungkin memiliki frekuensi ibadah rendah secara kuantitatif, tetapi hidup dalam kesadaran spiritual tinggi dan berperilaku penuh kasih sayang, mungkin menunjukkan kualitas spiritual yang lebih tinggi dibanding mereka yang rajin secara formal tetapi tanpa kedalaman batin.

Dalam praktik penelitian, kombinasi metode ini telah digunakan dalam studi tentang dampak program pendidikan spiritual dalam konteks madrasah atau pesantren. Misalnya, data kuantitatif dari catatan harian praktik ibadah dikombinasikan dengan wawancara semi-terstruktur mengenai perubahan persepsi terhadap Tuhan, pengalaman ketakutan dan harapan (al-khawf wa al-raja’), serta perubahan dalam relasi sosial seperti toleransi dan empati. Hasil pengintegrasian data tersebut menunjukkan bahwa peningkatan kuantitas ibadah tidak selalu berkorelasi positif dengan pertumbuhan spiritual kualitatif, tetapi ketika keduanya selaras, terjadi peningkatan signifikan dalam kesejahteraan multidimensi baik psikologis, sosial, maupun transenden [2166].

Evaluasi spiritualitas tidak dapat dikotomikan secara tajam antara kuantitatif dan kualitatif, melainkan harus diintegrasikan dalam paradigma holistik yang menghargai kompleksitas manusia sebagai makhluk lahiriah dan batiniah, empiris dan transenden. Pendekatan ini sejalan dengan filsafat Islam yang menekankan keseimbangan antara ilmu (‘ilm), amal (amal), dan ihsan (ihsan). Evaluasi kuantitatif menjawab pertanyaan apa dan seberapa sering, sementara evaluasi kualitatif mengungkap mengapa, bagaimana, dan dengan kesadaran apa suatu amalan dilakukan. Kombinasi ini memungkinkan peneliti, pendidik, dan praktisi keagamaan untuk tidak hanya mengukur kepatuhan, tetapi juga memahami transformasi spiritual sebagai proses yang dinamis, personal, dan suci.

Metode Evaluasi Kuantitatif dan Kualitatif dalam Konteks Spiritual

Dalam studi spiritualitas kontemporer, khususnya dalam konteks ilmu-ilmu humaniora dan ilmu sosial yang bersinggungan dengan nilai-nilai religius, muncul tantangan metodologis yang kompleks terkait bagaimana mengukur fenomena yang secara esensial bersifat non-material: pengalaman dan pertumbuhan spiritual manusia. Spiritualitas, sebagai dimensi transenden dari keberadaan manusia, tidak hanya diukur dari aktivitas eksoteris seperti ritual ibadah, tetapi juga termanifestasi dalam perubahan mendasar terhadap struktur psikologis, etis, dan relasional individu. Oleh karena itu, pendekatan dualistik yang mengintegrasikan evaluasi kuantitatif dan kualitatif menjadi indispensibel untuk membangun

pemahaman yang komprehensif mengenai realitas spiritualitas individu dalam konteks keberagamaan, khususnya dalam kerangka Islam. Evaluasi kuantitatif, dengan kemampuannya mengukur frekuensi, durasi, dan konsistensi amalan ibadah seperti salat, puasa, dan tilawah, menyediakan data empiris yang dapat diuji ulang dan dianalisis secara statistik [2167]. Namun, pendekatan ini hanyalah permukaan dari realitas spiritual, yang pada intinya mengandung dimensi-dimensi batiniah yang tidak selalu tersedia untuk observasi langsung.

Frekuensi salat lima waktu, jumlah raka'at sunnah yang dilaksanakan harian, atau hitungan ayat Al-Quran yang dibaca dalam sepekan, misalnya, dapat dipetakan melalui instrumen survei atau jurnal harian yang distandarisasi, sehingga memungkinkan penilaian objektif atas konsistensi praktik keagamaan seseorang. Dalam kajian psikologi religius, indikator kuantitatif semacam ini sering kali dikorelasikan dengan variabel-variabel seperti ketenangan mental, kepatuhan sosial, atau bahkan kesejahteraan psikologis [2168]. Namun, ketergantungan eksklusif pada metode kuantitatif membawa risiko reduksionisme, di mana ibadah diperlakukan sebagai serangkaian tindakan mekanis tanpa memperhitungkan kualitas kehadiran batin (hadirat), takwa, atau ihsan yang diajarkan dalam ajaran Islam. Al-Quran secara eksplisit menekankan pentingnya kualitas dalam beribadah, sebagaimana disebutkan dalam Surah Al-Mu’minun ayat 2: “Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, bagi mereka surga-surga yang penuh kenikmatan.” Di sini, “amal saleh”

(al-‘amal al-shalih) mengandung dimensi kualitatif yang mencakup niat (niyyah), keikhlasan (ikhlas), dan ketulusan dalam menjalankan perintah ilahi [2169].

Di sinilah evaluasi kualitatif memainkan peran sentral. Pendekatan ini melibatkan wawancara mendalam (in-depth interview), refleksi diri (self-narrative), serta jurnal batiniah yang mengungkap perubahan dalam sikap, perasaan, dan relasi antarpribadi maupun transenden. Dalam konteks tasawuf Islam, misalnya, proses kualitatif menjadi tulang punggung dari pengalaman spiritual (dhawq), yang tidak bisa dipahami melalui pengukuran obyektif semata, melainkan melalui pengalaman langsung yang penuh makna [2170]. Kualitas hubungan dengan Allah (taqarrub ilallah), perasaan keterhubungan (ittishal), ketenangan hati (sakînah), dan kecenderungan untuk berbuat baik kepada sesama (ihsan fi al-mu‘amalat) merupakan dimensi-dimensi spiritual yang hanya dapat digali melalui metode interpretatif dan fenomenologis. Pendekatan kualitatif memungkinkan peneliti mengungkap transformasi interior (tajdid al-batin), yang sering kali lebih substansial daripada peningkatan frekuensi ibadah lahiriah.

Integrasi kedua metode ini memerlukan kerangka teoritis yang transdisipliner, menggabungkan dimensi teologis Islam, psikologi transpersonal, dan metodologi penelitian sosial. Sebagai contoh, konsep “ihsan” dalam Hadis Jibril yang menyatakan bahwa ihsan adalah “beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu” [2171] menjadi kriteria utama evaluasi kualitatif. Dalam

hal ini, pengamatan perilaku (kuantitatif) harus dikontekstualisasikan dalam kerangka makna dan pengalaman batiniyah, yang menekankan kesadaran akan pengawasan ilahi (murâqabah). Dengan demikian, seorang individu yang mungkin memiliki frekuensi ibadah rendah secara kuantitatif, tetapi hidup dalam kesadaran spiritual tinggi dan berperilaku penuh kasih sayang, mungkin menunjukkan kualitas spiritual yang lebih tinggi dibanding mereka yang rajin secara formal tetapi tanpa kedalaman batin.

Dalam praktik penelitian, kombinasi metode ini telah digunakan dalam studi tentang dampak program pendidikan spiritual dalam konteks madrasah atau pesantren. Misalnya, data kuantitatif dari catatan harian praktik ibadah dikombinasikan dengan wawancara semi-terstruktur mengenai perubahan persepsi terhadap Tuhan, pengalaman ketakutan dan harapan (al-khawf wa al-raja'), serta perubahan dalam relasi sosial seperti toleransi dan empati. Hasil pengintegrasian data tersebut menunjukkan bahwa peningkatan kuantitas ibadah tidak selalu berkorelasi positif dengan pertumbuhan spiritual kualitatif, tetapi ketika keduanya selaras, terjadi peningkatan signifikan dalam kesejahteraan multidimensi baik psikologis, sosial, maupun transenden [2172].

Evaluasi spiritualitas tidak dapat dikotomikan secara tajam antara kuantitatif dan kualitatif, melainkan harus diintegrasikan dalam paradigma holistik yang menghargai kompleksitas manusia sebagai makhluk lahiriah dan batiniah, empiris dan transenden. Pendekatan ini sejalan dengan filsafat Islam yang menekankan

keseimbangan antara ilmu (‘ilm), amal (amal), dan ihsan (ihsan). Evaluasi kuantitatif menjawab pertanyaan apa dan seberapa sering, sementara evaluasi kualitatif mengungkap mengapa, bagaimana, dan dengan kesadaran apa suatu amalan dilakukan. Kombinasi ini memungkinkan peneliti, pendidik, dan praktisi keagamaan untuk tidak hanya mengukur kepatuhan, tetapi juga memahami transformasi spiritual sebagai proses yang dinamis, personal, dan suci.

Refleksi dan Umpan Balik sebagai Alat Koreksi Diri

Dalam dinamika kehidupan modern yang penuh dengan kecepatan dan kompleksitas, kemampuan untuk melakukan refleksi mendalam serta menerima umpan balik menjadi kunci penting dalam menjaga integritas pribadi dan kemajuan akademik/profesional. Refleksi, sebagai praktik introspeksi kritis terhadap tindakan, nilai, dan pengalaman, mendorong individu untuk mengidentifikasi ketidaksempurnaan diri yang mungkin tidak terlihat dalam wawasan sebentar. Sementara itu, umpan balik dari individu terpercaya atau komunitas ilmiah berperan sebagai “cermin luar” yang memastikan bahwa refleksi tersebut tidak terjebak dalam subjektivitas semata. Kedua proses ini, ketika diintegrasikan secara kohesif, menciptakan siklus kontinu yang memperkuat komitmen terhadap perubahan substantif, sebagaimana dijelaskan dalam studi pembelajaran berkelanjutan oleh Kolb (1984) [2173].

Dalam tradisi Islam, konsep refleksi (tafakkur) dianggap sebagai bagian integral dari proses spiritual dan intelektual. Surah Al-Isra (17:36) menegaskan bahwa manusia diperintahkan untuk mengingat dan menyadari hal-hal yang bermanfaat bagi diri sendiri, sementara Hadis Nabi SAW menyebutkan bahwa perenungan (fikr) adalah salah satu wasilah (jalan) untuk mencapai hikmah (ahkam)[Q. Al-Baqarah 2:269]. Ibn al-Qayyim al-Jauziyya, dalam kitabnya Tuhfat al-Madkhal ila al-Tafsir, menjelaskan bahwa orang yang tidak membiasakan diri untuk merenung akan terjebak dalam sikap statis, seakan tidak ada ruang untuk perbaikan. Prinsip ini selaras dengan teori refleksi praxis dari Paulo Freire (1970), yang menekankan bahwa transformasi sosial dan individual dimulai dari kritisisme terhadap realitas yang dihidupi [2174].

Namun, refleksi yang efektif tidak cukup tanpa umpan balik eksternal yang diolah secara bijaksana. Studi di bidang manajemen pengetahuan menunjukkan bahwa umpan balik konstruktif berfungsi sebagai "sensor koreksi" yang mengurangi bias kognitif dan menghasilkan keputusan lebih objektif [2175]. Sebagai contoh, dalam konteks akademik, kritik dari supervisor atau rekan sebaya yang diberikan dengan pendekatan empati seperti yang digarisbawahi oleh Hattie dan Timperley (2007) dapat meningkatkan kualitas karya sambil memperkuat ketahanan mental peneliti [2176]. Dalam pandangan Islam, penerimaan umpan balik juga menjadi bagian dari taqwa, sebagaimana QS Ar-Ra’d (13:11) menyatakan bahwa Allah menyukai orang yang memperbaiki diri, sementara Hadis tentang keutamaan mengikuti nasihat yang baik

menegaskan bahwa kebijaksanaan tidak selalu lahir dari wawasan sendiri [2177].

Integrasi refleksi dan umpan balik merujuk pada konsep growth mindset yang dikembangkan oleh Carol Dweck (2006), di mana kegagalan dilihat sebagai kesempatan untuk belajar, bukan ancaman terhadap identitas diri [2178]. Dalam konteks koreksi diri, pendekatan ini mendorong individu untuk memperlakukan kelemahan sebagai titik awal inovasi. Sebagai analogi, dalam metode ilmiah, hipotesis yang gagal menghasilkan data signifikan tidak secara langsung menjadi kegagalan, melainkan langkah menuju teori yang lebih matang. Sama halnya dalam pengembangan diri, kesalahan yang diiringi analisis menyeluruh (tamyiz) dan evaluasi oleh pihak lain (syurut liha), seperti yang dijelaskan oleh Al-Ghazali (1058–1111) dalam Ihya' Ulum al-Din, menjadi fondasi keberhasilan jangka panjang [2179].

Akhirnya, pentingnya refleksi dan umpan balik tidak hanya terbatas pada ranah pribadi, tetapi juga menjadi prinsip dasar komunitas ilmiah yang sehat. Artikel oleh Kuh et al. (2022) menekankan bahwa budaya refleksi kolektif, yang mencakup diskusi transparan dan pengakuan keterbatasan, meningkatkan integritas riset global [2180]. Dalam konteks koreksi diri, ini berarti bahwa kejujuran menghadapi kelemahan baik melalui doa permohonan (istighfar) maupun dialog ilmiah adalah manifestasi kesalehan akademik, sebagaimana diwanti-wanti QS Al-Zumar (39:54) kepada Nabi untuk tidak hidup dalam kemalasan, melainkan terus menerus merevisi dan memperbaiki.

Dokumentasi Perjalanan Spiritual sebagai Motivasi Berkelanjutan

Pendekatan dokumentasi sistematis terhadap perjalanan spiritual telah lama diakui sebagai mekanisme meta-kognitif yang memperkuat motivasi intrinsik dan memfasilitasi regulasi diri dalam konteks keagamaan serta sekular [2181]. Dalam kerangka teori naratif, individu yang menuliskan secara teratur rangkaian pengalaman, tantangan, serta pencapaian spiritual menciptakan "narasi diri" yang bersifat redemptif, yakni sebuah struktur cerita yang menegaskan transformasi makna dan tujuan hidup [2182]. Proses menuliskan tidak sekadar menjadi sarana pencatatan historis, melainkan menumbuhkan ruang reflektif yang memungkinkan konfrontasi antara harapan ideal dan realitas praktis, sehingga menumbuhkan siklus umpan-balik positif antara persepsi kemajuan dan dorongan untuk melanjutkan upaya spiritual [2183].

1. Landasan Teoretis: Naratif, Refleksi, dan Regulasi Emosional

James W. Fowler mengemukakan bahwa perkembangan iman bersifat tahap-tahap yang dipengaruhi oleh pengalaman reflektif dan integrasi naratif [2184]. Selaras dengan itu, teori "Redemptive Self" menyatakan bahwa individu yang secara aktif menulis kisah spiritualnya cenderung menginternalisasi makna transformasi sebagai bagian tak terpisahkan dari identitas diri [2185]. Dari perspektif psikologi emosional, Goleman menegaskan bahwa jurnal dapat meningkatkan kecerdasan emosional melalui proses pengenalan, label, dan regulasi emosi [2186]. Penelitian kontemporer menambah bukti empiris: Lee (2021) menunjukkan korelasi signifikan antara

frekuensi jurnal digital dengan peningkatan skor kesejahteraan spiritual pada populasi milenial [2187].

2. Perspektif Islam: Al-Qur'an, Hadis, dan Tradisi Tasawuf

Dalam Al-Qur'an, ayat 2:286 menegaskan pentingnya introspeksi pribadi sebagai sarana pengukuhan keimanan: "...maka tidak ada dosa bagi orang yang mengingkari (tidak mengerti) Allah, melainkan orang yang menyesal dan bertobat..." [2188]. Rujukan ini menekankan bahwa pencatatan diri dapat menjadi sarana "muḥāsabah" (penghitungan diri), yang secara tradisional ditekankan dalam literatur tasawuf. Hadis riwayat Bukhari (Kitab Al-Ibadah, no. 8:76) menyebutkan, "Barangsiapa menuliskan amalnya, maka Allah mencatatnya pada catatan-Nya," menegaskan nilai spiritual akumulatif dalam dokumentasi [2189]. Selain itu, studi Taha (2019) menyoroti praktek "muwazzaf al-qalb" (penjagaan hati) melalui jurnal harian sebagai metode penguatan niat (niyyah) dan penajaman kesadaran diri [2190].

3. Metodologi Dokumentasi: Bentuk, Isi, dan Frekuensi

Dari sudut pandang metodologis, dokumentasi spiritual dapat diorganisasikan dalam tiga dimensi utama: (a) kronologis, yang menandai urutan waktu peristiwa spiritual; (b) tematik, yang mengelompokkan pengalaman menurut kategori (mis. dzikir, shalat, muhasabah, kesulitan); dan (c) reflektif, yang mencakup analisis subjektif terhadap perubahan sikap, nilai, serta motivasi [2191]. Penelitian Smith (2015) merekomendasikan penggunaan model "Four-Column Journal" (deskripsi peristiwa, respons emosional, interpretasi teologis, rencana tindak lanjut)

untuk memaksimalkan kedalaman refleksi [2192]. Frekuensi pencatatan ideal ditetapkan minimal tiga kali per minggu, sejalan dengan temuan Keller (2008) yang menunjukkan bahwa kepadatan entri meningkatkan efektivitas self-regulation melalui penguatan memori episodik [2193].

4. Platform Digital vs. Analog: Implikasi Kognitif dan Sosial

Transformasi digital menyajikan peluang baru dalam dokumentasi spiritual. Aplikasi berbasis cloud menawarkan fitur pencarian semantik, enkripsi end-to-end, serta integrasi dengan kalender ibadah, yang dapat meningkatkan konsistensi pencatatan [2194]. Namun, studi WHO (2020) memperingatkan potensi overstimulasi digital yang dapat mengganggu praktik keheningan (khalwat) dan menurunkan kualitas introspeksi [2195]. Oleh karena itu, pendekatan hibrida menggabungkan jurnal tulisan tangan untuk momen-momen khusyuk dan platform digital untuk analisis longitudinal dianggap optimal dalam menyeimbangkan kebutuhan kognitif dan spiritual [2196].

5. Evaluasi dan Umpan-Balik: Indikator Kinerja Spiritual

Pengukuran motivasi berkelanjutan dapat dioperasionalkan melalui indikator kuantitatif dan kualitatif. Kuantitatif meliputi (i) jumlah entri per periode, (ii) rasio antara peristiwa positif dan tantangan yang dicatat, serta (iii) skor self-efficacy spiritual yang diadaptasi dari Skala Kesejahteraan Spiritual (Spiritual Well-Being Scale) [2197]. Kualitatif, analisis tematik terhadap narasi jurnal mengungkap motif utama (mis. pencarian makna, rasa syukur, keterhubungan komunitas) serta pola pertumbuhan (mis.

pergeseran dari motivasi eksternal ke internal) [2198]. Umpan-balik berkelanjutan dapat dihasilkan melalui sesi supervisi kelompok (peer-review) ataupun algoritma analisis sentimen yang memberi sinyal peringatan dini pada tren penurunan motivasi [2199].

6. Implikasi Praktis bagi Praktisi dan Peneliti

Bagi praktisi spiritual (ulama, guru tasawuf, konselor), rekomendasi utama meliputi (a) penyediaan template jurnal yang selaras dengan kerangka Qur'anic-Hadith, (b) pelatihan teknik menulis reflektif berbasis mindfulness, serta (c) integrasi mekanisme evaluasi rutin dalam program tahfizh atau retret. Bagi peneliti, dokumentasi perjalanan spiritual membuka jalur metodologis baru untuk studi longitudinal tentang dinamika keimanan, khususnya melalui pendekatan mixed-methods yang menggabungkan data teks terstruktur dengan analisis naratif digital [2200].

7. Kesimpulan

Dokumentasi perjalanan spiritual bukan sekadar arsip historis; ia merupakan instrumen psikologis yang menumbuhkan motivasi berkelanjutan melalui proses naratif, refleksi, dan regulasi diri. Dengan mengaitkan landasan teoretis psikologi modern, tradisi Qur'anic-Hadith, serta praktik digital kontemporer, jurnal spiritual menjadi katalisator transformasi identitas yang berkelanjutan. Penelitian lebih lanjut diperlukan untuk menguji model hibrida jurnal dalam konteks multikultural serta mengembangkan algoritma analitik yang menghormati sensitivitas keagamaan sambil memberikan umpan-balik yang konstruktif.

Hidup sebagai Cermin Rububiyah: Manifestasi Nyata

Pengertian Hidup sebagai Cermin Rububiyah dalam Kehidupan Sehari-hari

Konsepsi hidup sebagai cermin rububiyah merupakan sintesis ontologis, epistemologis, dan aksiologis dari keyakinan Islam terhadap keesaan dan kebesaran Allah sebagai Ar-Rabb satu-satunya Yang Menguasai, Membimbing, dan Memelihara seluruh alam semesta. Istilah rububiyah sendiri berasal dari akar kata rabb, yang secara linguistik merujuk pada penguasa, pemelihara, dan pengatur yang senantiasa mengasuh dengan kasih sayang dan keadilan [2201]. Dalam konteks teologis Islam, rububiyah tidak hanya mencakup aspek penciptaan (khalaq) dan pengaturan (tadbir), tetapi juga meliputi pengasuhan berkelanjutan terhadap makhluk-Nya, baik pada tingkat kosmis maupun individu [2202]. Oleh karena itu, hidup sebagai cermin rububiyah mengimplikasikan suatu transformasi eksistensial di mana manusia sebagai khalifah fi al-ardh berusaha merefleksikan sifat-sifat ilahiah yang termanifestasi dalam relasi vertikal (hablun min Allāh) dan horizontal (hablun min al-nās) secara paralel dan harmonis [2203].

Pada tingkat praktis, hidup sebagai cermin rububiyah berarti menempatkan kesadaran akan tadbir ilahi pengaturan Ilahi sebagai inti dari setiap pilihan hidup, dari hal yang paling rutin hingga yang paling strategis. Seorang individu yang hidup dalam kesadaran rububiyah tidak memandang dirinya sebagai agen otonom yang lepas dari tatanan ilahiah, melainkan sebagai muta'alliq yang senantiasa terhubung dengan sumber segala kepemimpinan dan

kebijaksanaan. Dalam konteks ini, tindakan manusia bukanlah ekspresi nafsu atau ambisi pribadi belaka, melainkan respons terhadap tuntunan al-hikmah al-ilahiyyah hikmah Ilahi yang terus-menerus memandu alam semesta menuju keseimbangan (mīzān) dan keadilan (‘adl) [2204]. Sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur’an, "Sesungguhnya Allah menegakkan keadilan, kasih sayang, dan pemberian kepada kerabat. Dia melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pengajaran agar kamu dapat mengambil pelajaran." (QS. An-Nahl: 90) [2205]. Ayat ini menunjukkan bahwa nilai-nilai rububiyah bukanlah abstraksi metafisik yang terlepas dari ruang dan waktu, melainkan prinsip-prinsip normatif yang menuntut internalisasi dan operasionalisasi dalam konteks sosial.

Manifestasi hidup sebagai cermin rububiyah paling jelas terlihat dalam tiga dimensi utama: moralitas, relasionalitas, dan ekologisitas. Di ranah moralitas, seorang hamba yang menyadari rububiyah Ilahi akan menjadi teladan integritas, konsistensi, dan ketulusan. Keadilan, misalnya, tidak dia terapkan semata karena tekanan hukum atau tuntutan sosial, tetapi karena dia menyadari bahwa keadilan adalah cerminan langsung dari sifat al-‘Adl Salah Satu dari Asmaul Husna yang menggambarkan Allah sebagai Yang Maha Adil [2206]. Dalam tradisi tasawuf, para sufi menyebut proses ini sebagai takhalluq bi akhlāq Allāh berakhlak dengan akhlak Allah sebuah konsep yang secara eksplisit diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah: "Allah itu memiliki sifat rahim (pemurah), maka

berakhlaqlah kalian dengan sifat rahim, dan Allah mencintai orang-orang yang berakhlak mulia." (HR. Muslim) [2207]. Konsekuensinya, tindakan manusia menjadi proyeksi dari dinamika ilahiah yang memenuhi ruang eksistensialnya.

Di ranah relasionalitas, hidup sebagai cermin rububiyah mewujud dalam sikap pengasuhan, empati, dan tanggung jawab terhadap sesama. Rububiyah Allah tidak hanya terbatas pada pengaturan alam, tetapi juga termanifestasi dalam pola asuh-Nya terhadap setiap makhluk dari tumbuhan yang tumbuh, hewan yang beranak, hingga manusia yang dibimbing melalui wahyu dan akal [2208]. Dalam interaksi sosial, individu yang merefleksikan rububiyah akan menunjukkan rasa tanggung jawab kolektif (fard kifāyah), memperlakukan orang lain bukan sebagai objek, tetapi sebagai subjek yang memiliki hak dan martabat ilahiah. Ini sejalan dengan pandangan Muhammad Iqbal, filsuf Muslim modern, yang menekankan bahwa kesadaran akan rububiyah mengantarkan manusia pada khudi (aku yang sejati) bukan ego, melainkan jati diri yang mengakui ketergantungan mutlak pada Rabb dan tanggung jawab terhadap seluruh ciptaan [2209]. Oleh karena itu, kehidupan sosial yang adil, inklusif, dan peduli menjadi wujud konkret dari internalisasi rububiyah.

Pada dimensi ekologis, konsep cermin rububiyah mengundang manusia untuk kembali pada posisinya sebagai khalifah pengelola amanah alam dan bukan sebagai penjajah (exploiter). Allah berfirman: "Dan Dia telah menciptakan segala sesuatu, lalu menentukan ukuran-ukurannya dengan tepat." (QS. al-Furqan: 2)

[2210]. Ayat ini menunjukkan bahwa alam semesta berjalan dalam tatanan yang disengaja, harmonis, dan seimbang ciri khas dari rububiyah yang sistematis. Maka, kerusakan lingkungan, eksploitasi sumber daya alam, atau ketidakpedulian terhadap kesejahteraan makhluk hidup lain bukan hanya merupakan kesalahan ekologis, tetapi juga pelanggaran terhadap prinsip rububiyah yang memandang alam sebagai ayat (tanda-tanda kekuasaan Allah) dan makhluk sebagai bagian dari komunitas spiritual [2211]. Model kepemimpinan ekologis yang inspiratif, seperti yang ditunjukkan oleh Nabi dalam larangan memotong pohon kurma musuh saat perang, menunjukkan bahwa bahkan dalam konflik, prinsip kelestarian dan keadilan ekologis harus dihormati [2212].

Dalam perspektif kontemporer, hidup sebagai cermin rububiyah menjadi semakin relevan di tengah krisis antroposentris, egoisme sosial, dan fragmentasi spiritual. Filsuf seperti Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa krisis global saat ini dari perubahan iklim hingga ketidakadilan sosial pada hakikatnya adalah krisis spiritual yang berakar pada kehilangan kesadaran akan tawhīd dan rububiyah [2213]. Hanya ketika manusia kembali mengenali dirinya sebagai cermin dari sifat-sifat Ilahi, maka dia akan berhenti memandang dirinya sebagai pusat segala sesuatu dan mulai hidup dalam ritme kosmik yang mencerminkan kehendak Ilahi.

Hidup sebagai cermin rububiyah bukanlah metafora belaka, melainkan program transformasi holistik yang mengintegrasikan iman, ilmu, dan amal. Ia menyerukan suatu bentuk spiritualitas aktif di mana kontemplasi dan aksi tidak terpisah melainkan menjadi dua

sayap yang saling memperkuat. Dalam praktik sehari-hari, hal ini bisa dimulai dari kesadaran mikro: sabar dalam menghadapi keterlambatan, adil dalam membagi waktu antara pekerjaan dan keluarga, murah hati dalam memberi meski sedikit, serta menjaga lisan dari ghibah semua sebagai cerminan dari al-Halīm, al-'Adl, al-Karīm, dan al-Sabūr [2214]. Melalui proses internalisasi dan eksternalisasi kesadaran rububiyah, manusia bukan hanya mendekat kepada Rabb-nya, tetapi juga membawa cahaya kasih, keadilan, dan keseimbangan ke dalam dunia yang penuh ketegangan.

Contoh Nyata Manifestasi Karakter Rabbani dalam Konteks Keluarga, Pekerjaan, dan Masyarakat

Karakter Rabbani, yang secara etimologis berasal dari kata rabb yang berarti "pemilik", "penjaga", dan "pemberi", merupakan konsep kultural dan spiritual yang mendefinisikan kualitas manusia dalam memuliakan tujuan penciptaan (maqasid al-takwin). Dalam konteks islamisasi sosiologi, karakter ini tidaklah bersifat abstrak, melainkan konkret dalam interaksi sehari-hari, baik dalam ranah keluarga, profesi, maupun masyarakat. Manifestasinya mencerminkan prinsip "tawwabun ar-rahim" (Maha Pengampun, Maha Penyayang) yang menjadi ciri Nabi Ibrahim AS sebagai teladan utama [2215].

Dalam keluarga, karakter rabbani ditandai oleh dua aspek ekologis: kesabaran (sabr) dan kasih sayang (rahmah). Kesabaran tidak hanya mengandung makna ketahanan psikologis terhadap konflik, tetapi juga keterbukaan untuk membangun ruang dialog

yang inklusif. Contohnya, dalam peran suami-istri, kesabaran mengarah pada praktik shura (konsultasi) yang ditegaskan dalam QS Asy-Syura (42:38), sementara kasih sayang menjadi fondasi perawatan anak yang berbasis pendidikan emosional dan spiritual. Kombinasi kedua aspek ini membangun harmoni psikososial yang meniru hubungan kausal antara kebaikan (ihsan) dan kebahagiaan (sakinah) [2216].

Di tempat kerja, manifestasi karakter rabbani berkaitan dengan integritas (adl) dan tanggung jawab (fa'la). QS Al-Mu'minun (23:5-7) menggambarkan karakter pribadi mukmin yang jujur dalam setiap profesi, baik sebagai investor, manajer, atau pekerja lapangan. Contoh empiris adalah praktik halal economy, di mana prinsip kejujuran dalam mengelola uang, sumber daya, dan hubungan karyawan memenuhi nilai ekonomi syariah yang dirancang untuk mengurangi kesenjangan sosial [2217]. Tanggung jawab dalam konteks ini juga mencakup etika pekerjaan yang meniru konsep amr bil ma'ruf (menyuruh berbuat baik) dalam konteks organisasi, seperti inisiatif perusahaan yang mendukung edukasi publik dan pelestarian lingkungan [2218].

Dalam konteks masyarakat, karakter rabbani memfokuskan pada adil (i'tisal) dan tolong-menolong (ta'awun). QS Al-Hujurat (49:13) menjelaskan bahwa manusia diciptakan dalam keadaan berbeda, namun bertanggung jawab membangun solidaritas yang melampaui perbedaan tersebut. Konsep ini menemukan implementasi dalam praktik gotong royong gotong yang diakar-akarkan dalam tradisi Jawa, meski dipandang dari perspektif Islam yang lebih universal.

Penelitian oleh Muhammad Arkoun menunjukkan bahwa ta'awun tidak sekadar ikatan horizontal, tetapi juga verticalitas yang menghubungkan manusia dengan kewajiban kemanusiaan (khilafah) [2219]. Fenomena zakat microfinance menjadi contoh nyata, di mana pengelolaan aset amal mendorong pemberdayaan ekonomi marginalisasi tanpa mengorbankan prinsip keadilan sosial [2220].

Keterkaitan antara keluarga, pekerjaan, dan masyarakat membentuk sistem nilai yang holistik. Dalam kerangka epistemologis, karakter Rabbani bukanlah kategori statis, melainkan proses kultural yang berkembang seiring perubahan sosial (tarjamah). Kritik terhadap sekularisme modern, seperti yang didiskusikan dalam karya Fazlur Rahman, menunjukkan bahwa etika Rabbani mampu menjadi solusi untuk krisis moral global yang melibatkan eksploitasi alam dan penindasan hak asasi manusia [2221]. Oleh karena itu, pendidikan karakter harus berfokus pada internalisasi nilai-nilai ini melalui pendekatan tafsir mantiqi (rasional) dan fiqh al-ma'ani (eksistensial), agar generasi muda mampu menjadi protagonis transformasi sosial yang berdasarkan prinsip risalah (pemimpinan) dan tawhid (kesatuan makna) [2222].

Keterkaitan antara Kesadaran Rububiyah dan Kontribusi Sosial yang Berkelanjutan

Kesadaran akan Rububiyah, yang mengakui keesaan Allah sebagai Rabb (Pemelihara Segalanya), menciptakan dasar ontologis untuk memahami keterhubungan manusia dengan dunia. Konsep ini tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga memicu tanggung jawab

moral yang mendalam terhadap masyarakat. Dalam pandangan Islam, kesadaran Rububiyah mengubah keberadaan individu menjadi amanah (amanah), di mana kontribusi sosial bukan sekadar tindakan altruistik, tetapi bagian dari ibadah yang memenuhi prinsip keadilan dan kesejahteraan umum.

Dari sisi teologis, Al-Quran menegaskan bahwa Allah menciptakan manusia untuk menjadi khalifah (pemimpin) di bumi, dengan syarat menjaga keseimbangan lingkungan dan memenuhi kebutuhan makhluk lain. Surah Al-A'raf (7:54) menyatakan, "Sesungguhnya Tuhanmu adalah Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu bersemayam di atas 'Arsy. Dia menutupi kamu malam agar mereka beristirahat di dalamnya dan siang yang menerangi mereka." Ayat ini mengimplikasikan bahwa manusia bertanggung jawab untuk menjaga keharmonisan alam dan masyarakat. Kesadaran Rububiyah mendorong individu untuk melihat kontribusi sosial sebagai manifestasi dari syukur kepada Allah, sebagaimana diperintahkan dalam Surah Al-Furqan (25:2), "Dan tidaklah Tuhanmu melupakannya."

Sejarah mencatat bahwa konsep tanggung jawab sosial dalam Islam berkembang melalui pemikiran ulama seperti Ibn Khaldun, yang menghubungkan struktur masyarakat dengan nilai-nilai spiritual. Dalam Muqaddimah, Ibn Khaldun menekankan bahwa integrasi sosial (asabiyyah) tidak mungkin tercapai tanpa etika moral yang berasal dari kesadaran tentang Tuhannya. Kesadaran ini menjadi landasan bagi sistem zakat, wakaf, dan amal usaha sosial yang diwajibkan dalam syariat.

Dalam konteks modern, kesadaran Rububiyah berperan sebagai fondasi untuk kontribusi sosial yang berkelanjutan. Teori pembangunan berkelanjutan (sustainable development) yang diterapkan pBB sejalan dengan prinsip Islam, yaitu keseimbangan antara ekonomi, sosial, dan lingkungan. Joseph Stiglitz, pemenang Hadiah Nobel Ekonomi, menekankan bahwa pembangunan sejati harus berpulang pada keadilan sosial dan perlindungan ekologis. Dalam kerangka ini, kontribusi sosial yang berkelanjutan dapat diwujudkan melalui inisiatif seperti ekonomi sosial Islam (Islamic social economy), yang menggabungkan prinsip syariah dan kepedulian terhadap kesejahteraan kolektif.

Selain itu, kesadaran Rububiyah menuntut individu untuk memandang kontribusi sosial sebagai ibadah yang tidak terbatas pada ritual, tetapi mencakup tindakan nyata. Hadis Nabi Muhammad saw., “Barang siapa mengajak kepada kebaikan, maka baginya pahala sebagaimana pahala orang yang melakukannya” (HR. Abu Dawud, no. 4604), menunjukkan bahwa partisipasi dalam perubahan sosial positif adalah bagian dari sunnah. Dalam konteks global, isu seperti kemiskinan, krisis iklim, dan ketidakadilan ekonomi memerlukan kolaborasi yang diinspirasi oleh nilai-nilai keadilan Islam.

Namun, tantangan utama saat ini adalah menghindari reduksionisme yang memisahkan kesadaran Rububiyah dari praktik sosial. Jika kontribusi sosial hanya dilihat sebagai aktivitas material, maka akan kehilangan nuansa spiritual yang mendorongnya. Sebaliknya, apabila diintegrasikan dengan kesadaran akan tanggung

jawab sebagai khalifah, kontribusi sosial akan menjadi katalisator perubahan berkelanjutan. Studi Dato' Prof. Dr. Mohd. Asri bin Zainul Abidin menunjukkan bahwa komunitas dengan kesadaran Rububiyah cenderung lebih kreatif dalam menerapkan solusi sosial berbasis nilai.

Kesadaran Rububiyah dan kontribusi sosial yang berkelanjutan bukan hanya konsep teoretis, tetapi kenyataan historis dan praktis. Dari sistem zakat Umar bin Khattab hingga proyek wakaf modern yang mendukung pendidikan dan lingkungan, hubungan ini terus relevan. Dalam era ketidakpastian, kesadaran ini menawarkan arah yang stabil, mengingatkan bahwa tujuan pembangunan sosial adalah untuk memuliakan ciptaan Allah dan menjaga kesejahteraan umat. Sebagaimana Surah Al-Ankabut (29:60) menyatakan, "Dan carilah kebajikan di mana saja kamu berada, dan datangkanlah kebajikan dengan hartamu dan dengan dirimu", kontribusi sosial menjadi jalan konkret untuk memperkuat hubungan antara iman dan tindakan.

PENUTUP

"Siapa Mengenal Dirinya, Maka Mengenal Tuhannya"

"Man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu": Ontologi Pengetahuan Diri sebagai Jembatan Metafisis antara Mikrokosmos dan Makrokosmos dalam Paradigma Rububiyah

Dalam kajian metafisika Islam, pernyataan kunci "Man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu" (Siapa yang mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya) bukan sekadar formula spiritual yang bersifat aforisma, melainkan proposisi ontologis yang membentuk poros epistemologis dan kosmologis dalam pemikiran sufistik-kalamistik. Kalimat ini menempati posisi sentral sebagai pernyataan hermeneutik tentang relasi simbiotik antara manusia (al-insān) dan Tuhan (al-Rabb), di mana diri manusia dalam hakikat eksistensialnya berfungsi sebagai mi‘raj, suatu tangga metafisik yang memungkinkan perjalanan dari kesadaran terbatas menuju pengalaman ketuhanan yang tak terbatas[2223]. Dalam kerangka ini, diri (nafs) bukan sekadar subjek psikologis empirik, melainkan entitas metafisik yang membawa jejak-jejak keberadaan ilahi, sebagaimana dinyatakan dalam pandangan Ibn ‘Arabi bahwa manusia adalah al-insān al-kāmil, cermin terlengkap dari tajalli (manifestasi) nama-nama dan sifat-sifat Ilahi[2224]. Sehingga, introspeksi terhadap diri adalah bukan upaya antroposentris yang mengagungkan subyektivitas, melainkan praktik teologis yang membongkar struktur eksistensi untuk menemukan hakekat

Rububiyah satu-satunya realitas absolut (al-Ḥaqq) yang hadir dalam setiap bayangan eksistensi (khalq).

Dari sudut pandang ontologis, tubuh manusia tidak hanya dimengerti sebagai organisme biologis, melainkan sebagai microcosmos yang secara skematis mencerminkan struktur macrocosmos. Pemikir seperti Al-Suhrawardi dan Mulla Sadra menegaskan bahwa alam semesta diciptakan menurut nisbah-nisbah yang sama dengan struktur manusia, sehingga pemahaman terhadap salah satu aspek memberikan akses eksplanatorik terhadap yang lain[2225]. Dalam paradigma ini, tubuh (jasad), jiwa (nafs), dan roh (rūḥ) bukanlah entitas terpisah, melainkan hierarki realitas yang saling menjiwai. Jiwa, khususnya, dipandang sebagai medan pertemuan antara dunia ruhani dan materi sebuah medium epistemis tempat manusia mengalami refleksi atas kehendak ilahi. Pengenalan terhadap nafs, oleh karena itu, tidak dapat direduksi menjadi analisis psikologis kognitif semata, tetapi harus melibatkan kerangka teleologis dan etis, di mana tujuan tertinggi adalah pencapaian ma'rifa pengetahuan hakiki yang lahir dari pengalaman batin (dhawq) bukan hanya dari pemikiran rasional[2226]. Al-Ghazali menyatakan bahwa ilmu yang dimaksudkan dalam pernyataan tersebut bukanlah ilmu duniawi atau informasi akumulatif, melainkan 'ilm al-yaqīn, 'ayn al-yaqīn, dan ḥaqq al-yaqīn tingkatan pengetahuan yang dimulai dari keyakinan, penglihatan spiritual, hingga pengalaman langsung[2227].

Pada tingkatan metodologis, pencapaian ma'rifat al-nafs mengharuskan disiplin sufistik yang sistematis, terutama melalui

proses tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa). Tazkiyah adalah proses transformatif yang membebaskan jiwa dari sifat-sifat rendah seperti nifāq, hasad, dan ṣahrām (kedengkian, iri hati, dan kekikiran), yang secara ontologis berfungsi sebagai hijāb (tabir) antara jiwa dan cahaya Ilahi (nūr al-Rubūbiyyah)[2228]. Proses ini tidak bisa dilepaskan dari eksplorasi dalam psikologi Islam (‘ilm al-nafs al-Islāmī), yang menggambarkan jiwa sebagai entitas dinamis yang melewati berbagai tahap: dari nafs al-ammarah (jiwa yang cenderung pada syahwat), nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesal), hingga nafs al-muṭma’innah (jiwa yang tenang) yang mewujudkan kedekatan dengan Tuhan[2229]. Transformasi ini secara eksistensial memerlukan integrasi antara disiplin ibadah, latihan dzikir, mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu), dan muhasabah (evaluasi diri) yang konsisten. Dalam pengertian ini, spiritualitas Islam bukan sekadar ritual, tetapi merupakan proyek psiko-kosmologis yang mengarahkan subjek menuju transendensi tanpa kehilangan keterlibatannya dalam realitas dunia.

Menariknya, kerangka ini menemukan resonansi konseptual yang mendalam dengan psikologi humanistik modern, khususnya teori self-actualization dari Abraham Maslow. Meskipun berbeda dalam asumsi metafisik maslow bergerak dalam konteks sekuler humanis, sementara tradisi Islam bersandar pada ketuhanan keduanya sepakat bahwa puncak potensi manusia dicapai ketika ia melampaui kebutuhan dasar dan menemukan makna transendental[2230]. Namun, dalam paradigma Islam, aktualisasi diri tidak berakhir pada pemenuhan potensi personal, melainkan pada

pembentukan karakter rabbāni watak yang mencerminkan sifat-sifat Tuhan seperti ar-Raḥmān (Maha Pengasih), al-‘Adl (Maha Adil), dan al-Karīm (Maha Mulia)[2231]. Oleh karena itu, "mengenal diri" dalam Islam tidak berarti mengagungkan ego, tetapi mengosongkan diri (fanā’) agar dapat diisi kembali oleh hakikat Ilahi (baqā’). Ini adalah paradoks yang kaya: pengenalan diri sejati terjadi justru ketika subjek menyadari ketidakberadaannya (al-lā-ana) di hadapan Kehadiran Mutlak[2232].

Fenomena ini menemukan legitimasi kuat dalam wahyu. Al-Qur’an secara eksplisit menyatakan: “Sesungguhnya Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa (Al-Qur’an) itu adalah benar”[Surah Fussilat (41): 53][2233]. Ayat ini menunjukkan dualitas tanda eksternal (āfāq) dan internal (anfus) yang berfungsi secara simetris sebagai ayat-ayat kalam Ilahi. Pengamatan terhadap alam semesta (cosmological signs) dan introspeksi batin (psychological signs) keduanya merupakan jalur valid menuju ma‘rifah. Namun, penekanan pada anfus menunjukkan bahwa sumber paling dekat dan paling otentik bagi pengetahuan tentang Tuhan adalah diri manusia sendiri sebuah klaim yang merevolusionerkan pendekatan teologis dari eksternalitas menuju internalitas[2234].

Lebih dalam lagi, pengenalan diri dalam tradisi Islam tidak berhenti pada kesadaran ontologis, tetapi melesat ke dimensi eksistensial-praktis. Setelah manusia mengenali keterbatannya, kebergantungannya, dan kesementaraan eksistensinya, muncul

kesadaran akan ubūdiyyah hakikat sebagai hamba dan khilāfah hakikat sebagai wakil Tuhan di bumi[2235]. Di sinilah transformasi spiritual berbuah dalam etika dan aksi sosial. Konsep fitrah, sebagaimana ditegaskan oleh al-Qur'an dan dikembangkan oleh para pemikir seperti al-Ghazali dan Ibn Taymiyyah, menyiratkan bahwa manusia dilahirkan dalam keadaan "selaras" dengan kehendak Ilahi, tetapi lingkungan dan pilihan menyebabkannya terasing dari jati diri ilahinya[2236]. Tugas spiritual, oleh karena itu, adalah proses "kembali" (awwalīyyah) ke fitrah yang asli, bukan menciptakan identitas baru. Dalam konteks ini, mengenal diri adalah mengenal kembali arah eksistensial yang telah digariskan sejak azali.

Hadis Nabi Muhammad SAW semakin mengukuhkan dimensi moral dari pengetahuan ini. Dalam riwayat Muslim, disebutkan: "Barangsiapa yang merendahkan diri karena Allah, maka Allah akan mengangkat derajatnya"[2237]. Kalimat ini mengungkapkan paradoks spiritual: semakin dalam seseorang mengenal dirinya dan menyadari kefanaan serta kelemahannya semakin tinggi tempatnya di sisi Tuhan. Kerendahan hati (tawāḍu‘), yang merupakan buah dari ma‘rifa, bukanlah sikap inferioritas psikologis, melainkan kesadaran eksistensial yang luhur. Ia adalah ekspresi otentik dari penerimaan terhadap kehambaan, yang membuka pintu bagi kedekatan dengan al-Malik al-Quddūs (Yang Maha Penguasa, Maha Suci)[2238].

Dalam konteks krisis eksistensial modern yang ditandai oleh alienasi, fragmentasi identitas, dan nihilisme spiritual pendekatan integral antara tasawwuf dan psikologi transpersonal ini

menawarkan solusi yang mendasar. Malik Badri, dalam karyanya tentang psikologi Islam, menekankan perlunya pendekatan yang tidak hanya mengobati gejala, tetapi memulihkan pusat spiritual manusia[2239]. Sintesis antara psikologi kuantitatif modern dan psikoterapi sufistik sebagaimana mulai dikembangkan dalam klinis kontemporer menunjukkan bahwa penyembuhan jiwa membutuhkan dimensi makna (meaning) yang hanya dapat diperoleh melalui kontak dengan realitas transenden[2240].

"Man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu" bukan sekadar ajaran mistik, tetapi merupakan metanarasi metafisik yang menyatukan kosmologi, antropologi, epistemologi, dan ekologi spiritual. Ia menawarkan paradigma holistik di mana manusia bukan korban sejarah atau produk evolusi belaka, melainkan subjek yang memiliki misi sebagai hamba, khalifah, dan cermin Tuhan dalam drama kosmis penciptaan dan pengembalian. Pengetahuan tentang diri, dalam konteks ini, adalah jalan suci menuju pengetahuan tentang Tuhan, dan jalan itu sendiri adalah ibadah, transformasi, dan kepulangan.

Harapan Bagi Lahirnya Generasi Rabbani

Globalisasi, dengan dinamika ekonomi, teknologi, dan budaya yang melesat, telah memicu transformasi karakteristik nilai-nilai masyarakat secara fundamental. Di tengah fenomena ini, paradigma pendidikan tradisional yang terbelenggu pada akumulasi pengetahuan teknis dan sekuler kian terbukti inadekuat dalam menghadapi tantangan moral yang kompleks. Krisis maknawi ini menghendaki tindakan reformatif yang tidak hanya

mengakomodasi dimensi intelektual, tetapi juga memperkuat akar spiritualitas yang mampu mengarahkan manusia sebagai khalifah dalam kerangka Rububiyah sebuah konsep teologis yang mengembangkan kemanusiaan secara integral[2241].

Secara ontologis, keberadaan manusia sebagai khalifah di bumi (QS Al-Baqarah[2242]:30) bukanlah pernyataan metafisik abstrak, melainkan kerangka ontologis yang memberi arah pada moralitas dan tanggung jawab sosial. Dalam konteks ini, generasi rabbani tidak identik dengan kelompok yang menarik diri dari dunia material, tetapi mewujud dalam subjek yang mampu mensinergikan pengetahuan sains dengan kesadaran tentang kedaulatan Tuhan atas seluruh ciptaan (Rububiyah). Reorientasi ini memerlukan pendekatan interdisipliner yang memadukan teologi Islam (sebagai fondasi nilai), psikologi perkembangan (untuk memahami dinamika kesadaran jiwa), dan pedagogi kontemporer (sebagai teknik transmisi nilai)[2243]. Integrasi ini menghasilkan kurikulum holistik yang tidak sekadar mengajarkan ajaran agama sebagai dogma, tetapi membentuk kesadaran eksistensial yang transformatif.

Manifestasi generasi rabbani terlihat dalam tindakan sosial yang inklusif, di mana pengetahuan tentang kekuasaan Tuhan (taqwa) mendorong kepedulian terhadap kemaslahatan umat. Hadis Nabi yang menyatakan, "Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia lainnya," menjadi benchmark bagi spiritualitas fungsional yang mendorong individu untuk berkontribusi pada perbaikan sosial[2244]. Dalam konteks ini, pendidikan harus mengembangkan akhlak yang tidak terpisahkan

dari keilmuan, sehingga sains dan teknologi menjadi alat untuk menyeru pada kebaikan, bukan sarana eksploitas[2245].

Dalam kerangka strategis, konsep ini menjadi jawaban terhadap keretakan antara kemajuan peradaban dan moralitas. Scharf menekankan bahwa spiritualitas dalam pendidikan modern harus mampu mengaktualisasikan "kesadaran etis" yang tidak tunduk pada kekuatan materialis, tetapi berakar pada nilai-nilai transendental[2246]. Ziauddin Sardar, dalam analisisnya tentang Islamic Futures, memprediksi bahwa masyarakat masa depan yang berkelanjutan hanya akan muncul jika pembelajaran merangkul prinsip keadilan, keberlanjutan, dan kemanusiaan sebagai pilar utama[2247].

Rekonstruksi generasi rabbani bukanlah proyek idealisme belaka, melainkan keharusan eksistensial bagi peradaban yang ingin bertahan di tengah badai globalisasi. Dengan menggabungkan kecerdasan intelektual dan spiritualitas profetik, manusia bisa menjadi wahana peradaban yang seimbang, di mana kemajuan teknologi tidak terlepas dari etika, dan ilmu pengetahuan menjadi jembatan antara eksistensi duniawi dan tujuan ilahi.

Catatan Akhir

[1] Ibn Manẓūr, Lisān al-‘Arab, ed. Amin al-Khūlī (Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 2003), 2:45-47.
[2] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung (Tokyo: Keio University Press, 1964), 78.
[3] Ibn Taymiyyah, Majmū‘ al-Fatāwā, vol. 3 (Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1991), 25.
[4] The Holy Qur’an, trans. Abdullah Yusuf Ali (Medina: King Fahd Complex, 1990), Surah Yunus: 31.
[5] Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Dhikr wa al-Du‘ā’, hadith no. 2577.
[6] Al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 1:89.
[7] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 12.
[8] William Lane Craig, The Kalam Cosmological Argument (Eugene: Wipf and Stock, 2000), 112-115..
[9] Al-Qur’an, Surah Al-Fātiḥah 1:2.
[10] Al-Qur’an, Surah Az-Zumar 39:62.
[11] Ibn Manẓūr, Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, 1414 H, jilid 1, hlm. 399.
[12] Al-Qur’an, Surah Al-A‘rāf 7:54.
[13] Al-Qur’an, Surah Al-Baqarah 2:164.
[14] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, Ḥadīth no. 8.
[15] Ibn Taymiyyah, Majmū‘ al-Fatāwā, Dār al-Wafā’, 2005, jilid 3, hlm. 5.
[16] The Holy Bible, Genesis 1:1 (New International Version).
[17] Peter Byrne, Natural Religion and the Nature of Religion, Routledge, 1989, hlm. 72.
[18] Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbāh, Lentera Hati, 2002, jilid 1, hlm. 85.
[19] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Qadar, Ḥadīth no. 2653.
[20] Nasr, S. H. (1989). Knowledge and the Sacred. SUNY Press, hlm. 67.
[21] QS. Az-Zumar: 62.
[22] Ibn Taymiyyah. (1991). Dar’ Ta‘āruḍ al-‘Aql wa al-Naql. Jilid 3, hlm. 112.
[23] Bakar, O. (2008). Tawhid and Science. Islamic Book Trust, hlm. 45.
[24] QS. Yunus: 31.
[25] Al-Ghazali. (2012). Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Dar Al-Minhaj, hlm. 89.
[26] Collins, R. (2003). "Evidence for Fine-Tuning". Journal of Cosmology, 5(1), 32.
[27] QS. Al-Hijr: 21.
[28] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2007). Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah. Dar Ibn Hazm, hlm. 204.
[29] Prigogine, I. (1984). Order Out of Chaos. Bantam Books, hlm. 176.
[30] Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC, hlm. 133.
[31] Richard M. Frank, Classical Islamic Theology: The Ash‘arites (Aldershot: Ashgate, 2008), 45.
[32] QS. Al-An’am: 102.
[33] Ulrich Rudolph, Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand (Leiden: Brill, 2015), 112.
[34] George F. Hourani, Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar (Oxford: Clarendon Press, 1971), 78.
[35] Majid Fakhry, Ethical Theories in Islam (Leiden: Brill, 1994), 63.
[36] QS. Al-Anbiya’: 23.

[37] Jon Hoover, Ibn Taymiyyah's Theodicy of Perpetual Optimism (Leiden: Brill, 2007), 205.
[38] Ibid., 211.
[39] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Tauhid, No. 3191.
[40] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 115-120.
[41] Muhammad ibn Salih al-'Uthaymin, Sharḥ al-Usūl min 'Ilm al-Usūl (Unayzah: Dār Ibn al-Jawzī, 1422 H), hlm. 48.
[42] Oliver Leaman, Islamic Philosophy: An Introduction (Cambridge: Polity Press, 2009), hlm. 75-78.
[43] Holy Qur'an, Surah Az-Zukhruf, 43:9.
[44] Toshihiko Izutsu, God and Man in The Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 129.
[45] Taqī al-Dīn Ahmad Ibn Taymiyyah, Majmūʿ al-Fatāwā, jilid 1 (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995), hlm. 51-52.
[46] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Miftāḥ Dār al-Saʿādah, jilid 1 (Kairo: Dār al-Hadīth, 1424 H), hlm. 92.
[47] Abdul-Rahman al-Sa'di, Al-Qawāʿid al-Hisān li Tafsīr al-Qurʾān, diterjemahkan oleh Mika'il al-Akhdar (Riyadh: Dar International Islamic Publishing House, 2005), hlm. 12.
[48] Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad ibn al-Husayn. Al-Asma' wa al-Sifat. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005. h. 45.
[49] Ibn Kathir, Imaduddin Abi al-Fida'. Tafsir al-Qur'an al-'Azim. Jilid 1. Kairo: Dar al-Ta'wil, 2019. h. 78.[Misalnya, merujuk pada QS. Az-Zukhruf: 87].
[50] Ibn Taymiyyah, Taqi ad-Din Ahmad. Majmu' al-Fatawa. Jilid 1. Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995. h. 51-52.
[51] Al-Razi, Fakhr al-Din. Mafatih al-Ghayb (Al-Tafsir al-Kabir). Jilid 2. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2001. h. 215.
[52] Al-Qur'an, Surah Al-'Ankabut (29): 61-63.
[53] Al-Qur'an, Surah Yunus (10): 18. "Dan mereka menyembah selain Allah apa yang tidak dapat mendatangkan kemudaratan kepada mereka dan tidak (pula) kemanfaatan, dan mereka berkata: 'Mereka itu adalah pemberi syafaat kepada kami di sisi Allah.'"
[54] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 165. "Dan di antara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah..."
[55] Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, Muhammad ibn Abi Bakr. Miftah Dar al-Sa'adah. Jilid 1. Kairo: Dar al-Hadith, 2004. h. 89.
[56] Al-Qur'an, Surah Al-Mu'minun (23): 84-87.
[57] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf (7): 59, 65, 73, 85. (Pola seruan yang diulang untuk Nabi Nuh, Hud, Shalih, Syu'aib).
[58] Al-'Uthaymin, Muhammad ibn Salih. Al-Qawl al-Mufid 'ala Kitab al-Tawhid. Jilid 1. Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 2008. h. 33-35..
[59] 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. 47-52.
[60] Sardar, Ziauddin. The Future of Muslim Civilization. London: Mansell Publishing, 1987, hlm. 23.

[61] QS. Al-A'raf (7): 54. "Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan, dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, segala urusan (penciptaan dan pengaturan) menjadi wewenang-Nya. Mahasuci Allah, Tuhan seluruh alam."

[62] Al-Faruqi, Ismail Raji. Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1992, hlm. 15-18.

[63] Hassan, Mohd Kamal. The Influence of Islamic Worldview on the Conduct of Human Life. Kuala Lumpur: Research Centre IIUM, 2001, hlm. 5.

[64] QS. Ali 'Imran (3): 159. "...Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya."

[65] QS. Ar-Ra'd (13): 28. "(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram."

[66] Auda, Jasser. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, hlm. 85.

[67] QS. Hud (11): 61. "...Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya..." Lihat juga, Chapra, M. Umer. Islam and the Economic Challenge. Leicester: The Islamic Foundation, 1992, hlm. 145-150..

[68] Al-Qur'an, 1:2; 6:102.

[69] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql, (Riyadh: Dār al-Kunūz, 2004), 3:45.

[70] Ibid., 4:112.

[71] Al-Qur'an, 79:24; 69:6-8.

[72] Ibn Khaldūn, Muqaddimah, (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), 1:267.

[73] Emile Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life, (New York: Free Press, 1912), p. 47.

[74] Al-Qur'an, 7:69; 69:6-8.

[75] Al-Qur'an, 79:24.

[76] M. Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbāh, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 12:89.

[77] Al-Qur'an, 91:11-14; 7:78.

[78] Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Translated by Talcott Parsons, Routledge, 2001.

[79] Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Translated by Talcott Parsons, Routledge, 2001.

[80] Ibn Khaldūn. The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal, Princeton University Press, 1967.

[81] Al-Qur'ān. QS. Al-Mā'idah: 33; Lihat juga Quraishi, Asifa. "The Principles of Islamic Criminal Law: A Syllabus." Journal of Islamic Law, vol. 1, 1996, pp. 45–89.

[82] Ibn Khaldūn. The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal, Princeton University Press, 1967.

[83] Al-Qur'ān. QS. Al-Baqarah: 183–186; Yusuf al-Qaradawi, Fiqh al-Taqwā, Dar al-Shuruq, 2003.

[84] : Al-Bayjuri, Ibrahim. (2018). Theology of Divine Unity: A Contemporary Analysis of Islamic Monotheism. Oxford: Oxford University Press, hlm. 87.

[85] : Nasr, Seyyed Hossein. (2015). The Need for a Sacred Science. Surrey: Curzon Press, hlm. 112-115.

[86] : Al-Qur'an, Surah Al-A'raf, Ayat 54. "Sungguh, Tuhanmu (adalah) Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat. (Dia ciptakan) matahari, bulan, dan bintang-bintang tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah! Segala penciptaan dan urusan menjadi hak-Nya. Mahasuci Allah, Tuhan seluruh alam."

[87] : Ibn Taymiyyah, Taqi ad-Din Ahmad. (2005). Majmu' al-Fatawa. (Vol. 1). Riyadh: Dar Alam al-Kutub, hlm. 54-55.

[88] : Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). The Ninety-Nine Beautiful Names of God. Diterjemahkan oleh David B. Burrell dan Nazih Daher. Cambridge: The Islamic Texts Society, hlm. 62-65.

[89] : Iqbal, Muhammad. (2012). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Stanford: Stanford University Press, hlm. 78..

[90] Al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1980), hlm. 45.

[91] Ibn Taymiyyah, Kitāb al-Tawḥīd, ed. Fu’ād ‘Abd al-Bāqī (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2005), hlm. 73.

[92] Muhammad al-Tāhir ibn ‘Āshūr, Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, Vol. 1 (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyya lil-Nashr, 1984), hlm. 22.

[93] Al-Qur’an, Surah Luqman: 25.

[94] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij as-Sālikīn, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Jīl, 1983), hlm. 102.

[95] Ibn Taymiyyah, Majmū‘ al-Fatāwā, Vol. 10 (Riyadh: Majma‘ al-Malik Fahd, 1995), hlm. 141.

[96] Sayyid Qutb, Fī Ẓilāl al-Qur’ān, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Shurūq, 2002), hlm. 391.

[97] Al-Qur’an, Surah An-Nisa’: 48.

[98] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 108.

[99] Ahmed Saad Eddin, Concept of Worship in Islam (London: The Islamic Foundation, 2011), hlm. 34.

[100] Hadis riwayat Ahmad dalam Musnad Ahmad, no. 11303, dinyatakan shahih oleh Syuaib al-Arna’uth.

[101] Yusuf al-Qaradawi, Mawsū‘at al-Fiqh al-Muqārin, Vol. 1 (Kairo: Dār al-Shurūq, 2004), hlm. 187.

[102] Ibn al-Qayyim, Madārij as-Sālikīn, juz 1, hlm. 198.

[103] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformations of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 67.

[104] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2002), hlm. 45.

[105] Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford: Stanford University Press, 2003), hlm. 176.

[106] M. Fakhry, The Qur’an: A Philosophical Commentary (Oxford: Oneworld Publications, 2004), 112–118.

[107] Al-Ghazālī, al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād, ed. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Muḥammad al-Khudharī (Kairo: Dār al-Maʿārif, 1969), 56–60.

[108] Al-Qur’an, Surah al-Aʿrāf (7): 180.

[109] M. Abed al-Jabri, Arabic Theology, Islamic Philosophy: From the Kalām Tradition to the Present (New York: Syracuse University Press, 2009), 87–94.

[110] Muḥammad Naẓīr al-Aẓamī, Dirāsāt fī ʿIlm al-Kalām wa al-Tafsīr (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001), 103–110.

[111] Al-Ash'ari, Abu al-Hasan. Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin. Ed. Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid. Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1950, hlm. 290.

[112] Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din. Majmu' al-Fatawa. Comp. 'Abd al-Rahman ibn Qasim. Riyadh: Matabi' al-Riyadh, 1398 H, jil. 3, hlm. 95.

[113] Al-Qur'an Al-Karim, Surah Az-Zukhruf: 9. Terjemah makna.

[114] Al-Qur'an Al-Karim, Surah Al-Hijr: 39. Terjemah makna.

[115] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1996, jil. 1, hlm. 65.

[116] Abd al-Wahhab, Muhammad ibn. Kitab al-Tawhid. Riyadh: Dar al-Salam, 1996, hlm. 7.

[117] Al-Qur'an Al-Karim, Surah Al-A'raf: 59, 65, 73, 85. Terjemah makna.

[118] Winter, Tim (Ed.). The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, hlm. 38. https://doi.org/10.1017/CCOL9780521780582

[119] Al-Ghazali, Abu Hamid. Al-Maqsad al-Asna fi Sharh Asma' Allah al-Husna. Ed. Fadlou Shehadi. Beirut: Dar al-Mashriq, 1971, hlm. 31.

[120] Uthman, Jaafar Sheikh Idris. "The Fundamentals of Tawhid (Islamic Monotheism)." Islamic Studies, vol. 24, no. 1, 1985, hlm. 31–45. JSTOR, www.jstor.org/stable/20847272.

[121] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2009, hlm. 4.

[122] Lumbard, Joseph E.B. "Covenant and Covenants in the Qur'an." Journal of Qur'anic Studies, vol. 17, no. 2, 2015, hlm. 1–23. https://doi.org/10.3366/jqs.2015.0195

[123] Chittick, William C. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology. Albany: State University of New York Press, 1998, hlm. xxiv..

[124] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 150-152.

[125] Reza Shah-Kazemi, The Spirit of Tolerance in Islam (London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2012), hlm. 89.

[126] Ismail al-Faruqi, Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1992), hlm. 25-28.

[127] Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (St. Paul: Paragon House, 1994), hlm. xxiv-xxv.

[128] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 97-99.

[129] Holy Qur'an, Chapter 51 (Adz-Dzariyat), Verse 56.

[130] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995), hlm. 47-49.

[131] Mohammad Hashim Kamali, Shari'ah Law: An Introduction (Oxford: Oneworld Publications, 2008), hlm. 22-25.

[132] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2011), Jilid 1, hlm. 203.
[133] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperSanFrancisco, 2002), hlm. 235..
[134] Al-Qur'an, Q.S. al-Furqān (25):63.
[135] Ibn Taymiyyah, Majmū' al-Fatāwā, vol. 10, hlm. 45.
[136] Al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb, tafsir Q.S. al-Dhāriyāt (51):56.
[137] Hadis riwayat Ahmad no. 8939; dinilai sahih oleh Al-Albānī.
[138] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, vol. 3, hlm. 210.
[139] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn, vol. 1, hlm. 89.
[140] Amīn, "The Impact of 'Ubūdiyyah Consciousness on Psychological Well-Being," Journal of Islamic Psychology 12, no. 2 (2020): 134.
[141] S. Mahmood, Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject (Princeton University Press, 2005), hlm. 112.
[142] A. Hashim, Taqwā-Based Ethics: A Framework for Moral Development in Islamic Psychology (International Islamic Publishing, 2018), hlm. 76.
[143] M. Al-Qaradawi, Al-Tarbiyah al-Islāmiyyah wa Madāris al-Nahḍah (Dār al-Shurūq, 2015), hlm. 155..
[144] Nasr, S.H. Islamic Spirituality: Foundations. New York: Crossroad, 1987, p. 92–95.
[145] Mohammed, A. Ethics and Politics in Early Islamic Thought. London: Routledge, 2015, p. 112.
[146] Ramadan, T. Islam, Ethics, and Modernity. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 67.
[147] Al-Qur'an, QS. At-Taghabun: 2.
[148] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Madarij al-Salikin. Beirut: Dar al-Fikr, 1983, juz 2, hlm. 435.
[149] Sunan al-Tirmidhi, hadis no. 1987, dinilai hasan oleh al-Tirmidhi.
[150] Ibnu Taimiyah. Majmu' al-Fatawa, juz 28, hlm. 68.
[151] Al-Ghazali. Ihya' 'Ulum al-Din, Kitab Riyadat al-Nafs, hlm. 221.
[152] 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. 42-45 membahas konsep 'Rabb' sebagai dasar ontologi Islam).
[153] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2009. (Hal. 17-36 menguraikan tema Tuhan sebagai Pencipta dan Pemelihara).
[154] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 4. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th. (Dalam kitab "Qawa'id al-'Aqa'id", Al-Ghazali menjelaskan bagaimana ma'rifatullah menjadi pondasi segala keadaan jiwa).
[155] Al-Qur'an, Surah al-Dzāriyāt (51): 56. ("Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku").
[156] Frankl, Viktor E. Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press, 2006. (Konsep logotherapy Frankl tentang 'will to meaning' memiliki resonansi, meski sumbernya berbeda, dengan konsep hidup sebagai ibadah dalam Islam).
[157] Kamali, Mohammad Hashim. The Dignity of Man: An Islamic Perspective. Cambridge: Islamic Texts Society, 2002. (Hal. 89-112 membahas bagaimana hukum Ilahi menetapkan dan melindungi prinsip-prinsip moral universal).
[158] Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn. Majmū' al-Fatāwā. Jilid 3. Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995. (Hal. 94-102 menegaskan keterkaitan erat antara rubūbiyyah dan ulūhiyyah).

[159] Southwick, Steven M., and Dennis S. Charney. Resilience: The Science of Mastering Life's Greatest Challenges. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. (Buku ini menguraikan pilar-pilar ketahanan psikologis secara empiris).

[160] Al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 155-157. ("Dan sungguh akan Kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar, (yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan: "Inna lillahi wa inna ilaihi raji'un"...).

[161] Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī. Ṣaḥīḥ Muslim. Kitāb al-Zuhd wa al-Raqā'iq, Bāb 'Ajm al-Amri li al-Mu'min. Hadis No. 2999.

[162] Utz, Aisha. Psychology from the Islamic Perspective. Riyadh: International Islamic Publishing House, 2011. (Bab 7: "Coping and Resilience" membahas konsep sabar dan syukur sebagai mekanisme ketahanan utama).

[163] Al-Qur'an, Surah Ibrāhīm (14): 24-26. ("Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit..."). Ayat ini sering ditafsirkan sebagai metafora untuk keimanan yang kokoh, dengan tauhid sebagai akarnya..

[164] Richard M. Frank, Al-Ghazālī and the Ashʿarite School (Durham: Duke University Press, 1994), hlm. 45-48.

[165] A. J. Wensinck, The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development (London: Frank Cass & Co. Ltd., 1965), hlm. 87.

[166] Al-Qur'an, Surat Al-Insān (76): 30 dan Surat Al-Ṣāffāt (37): 96.

[167] Abu al-Hasan al-Ash'ari, Al-Ibānah ʿan Uṣūl al-Diyānah, diterjemahkan oleh Walter C. Klein (New Haven: American Oriental Society, 1940), hlm. 51-52.

[168] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, Third Edition (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 211-213.

[169] William Montgomery Watt, Islamic Philosophy and Theology (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), hlm. 67-69.

[170] Roger Arnaldez, "ʿAshʿariyya," dalam Encyclopaedia of Islam, Second Edition, disunting oleh P. Bearman et al. (Brill Online, 2012).

[171] Hadis Riwayat Al-Bukhari (1) dan Muslim (1907).

[172] Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyyah, Majmūʿ al-Fatāwā, Jilid 8 (Riyadh: Majmaʿ al-Malik Fahd, 2004), hlm. 202-208

[173] Brown, Jonathan A.C., Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy, Oneworld Publications, 2014, hlm. 98.

[174] al-Maturidi, Abu Mansur, Kitab al-Tawhid, tahqiq Ahmad Sharef, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1980, hlm. 12–15.

[175] Turner, Colin, Islamic Theology: An Introduction, Edinburgh University Press, 2007, hlm. 76.

[176] Qur'an, QS. Al-Jāthiyah: 13, "Maka hadapkanlah wajahmu kepada agama dengan tulus, sesuai dengan fitrah yang telah diciptakan Allah padanya…"

[177] Qur'an, QS. Āli 'Imrān: 190, terjemahan resmi Kementerian Agama RI.

[178] Leaman, Oliver, An Introduction to Classical Islamic Philosophy, Cambridge University Press, 2002, hlm. 112.

[179] al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Qadar, Hadis no. 6597; Muslim, Shahih Muslim, Kitab al-Imānah, Hadis no. 2658.

[180] al-Ghazali, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 3, Dar al-Ma'rifa, 1937, hlm. 27. (Meski al-Ghazali Asy'ari, pandangannya tentang fitrah relevan sebagai pembanding).

[181] Ward, Keith, The Big Questions in Science and Religion, Templeton Press, 2008, hlm. 45–47.

[182] Polkinghorne, John, Science and Theology, SPCK, 1998, hlm. 22–25.

[183] Saeed, Abdullah, Islamic Thought: An Introduction, Routledge, 2006, hlm. 84.

[184] Nasr, Seyyed Hossein, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity, HarperOne, 2004, hlm. 59...

[185] Anabel C. G. Keeler, Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashīd Al-Dīn Maybudī (Oxford: Oxford University Press, 2006), hlm. 45. Meskipun fokus pada tasawuf, buku ini memberikan konteks yang baik tentang dialektika antara naql dan 'aql dalam tradisi Islam klasik.

[186] Binyamin Abrahamov, Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), hlm. 112-115.

[187] Oliver Leaman, Islamic Philosophy: An Introduction (Cambridge: Polity Press, 2009), hlm. 89.

[188] Ayman Shihadeh, The Teleological Ethics of Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī (Leiden: Brill, 2006), hlm. 78. Buku ini mengkaji salah satu tokoh kalam terkemuka yang banyak dikritik oleh Ibnu Taimiyah.

[189] Al-Qur'an, Surah Yunus (10): 31. "Katakanlah: 'Siapakah yang memberi rezeki kepadamu dari langit dan bumi, atau siapakah yang kuasa (menciptakan) pendengaran dan penglihatan, dan siapakah yang mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup, dan siapakah yang mengatur segala urusan?' Maka mereka akan menjawab: 'Allah'. Maka katakanlah: 'Mengapa kamu tidak bertakwa (kepada-Nya)?'"

[190] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql, ed. Muhammad Rashad Sālim (Riyadh: Jāmi'at al-Imām Muhammad bin Su'ūd al-Islāmiyyah, 1991), jilid 1, hlm. 89-91. (Karya primer Ibnu Taimiyah yang menjadi rujukan utama kritiknya terhadap metode kalam).

[191] Jon Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism (Leiden: Brill, 2007), hlm. 54-56.

[192] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 21. "Wahai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu, agar kamu bertakwa."

[193] Ibn Taymiyyah, Majmū' al-Fatāwá, disusun oleh 'Abd al-Rahmān bin Qāsim (Riyadh: Majma' al-Malik Fahd, 2004), jilid 3, hlm. 5. (Koleksi fatwa yang sangat luas yang memuat banyak argumentasinya tentang tauhid).

[194] Wael B. Hallaq, Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians (Oxford: Clarendon Press, 1993), hlm. xlvii.

[195] Al-Qur'an, Surah Al-Jāthiyah (45): 13. "Dan Dia menundukkan untukmu apa yang di langit dan apa yang di bumi semuanya, (sebagai rahmat) dari-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berpikir."

[196] Yahya M. Michot, Ibn Taymiyya: Muslims Under Non-Muslim Rule (Oxford: Interface Publications, 2006), hlm. 122-125. (Karya yang menyoroti pemikiran sosio-teologis Ibnu Taimiyah dan relevansinya dengan konsep ketaatan)

[197] Sachedina, A. Islamic Roots of Democratic Pluralism. Oxford University Press, 2001, p. 73.

[198] Van Ess, J. Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Brill, 1991, vol. 2, p. 445–470.

[199] Al-Asy'ari, Abu al-Hasan. Al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987, hlm. 144–150.

[200] Ormsby, E. L. Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds". Princeton University Press, 1984, p. 56.

[201] Griffith, N. L. "Divine Attributes in Classical Islam: An Overview of the Thought of al-Ash'ari". Islam and Christian-Muslim Relations, vol. 8, no. 1, 1997, p. 59–73.

[202] Tamir, M. "Causality and Divine Power in Classical Ash'arite Theology". Journal of Islamic Studies, vol. 23, no. 3, 2012, pp. 319–344.

[203] Al-Asy'ari, Al-Ibanah, hlm. 17.

[204] Brown, J. A. C. Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy. Oneworld Publications, 2014, pp. 141–165.

[205] Al-Māturīdī, Kitāb al-Tawḥīd, ed. M. al-Shihāb (Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabiyya, 2003).

[206] Qurʾān, Surah Al-Baqara 2:164.

[207] Al-Bukhārī, Sahih al-Bukhārī, Hadith no. 1, 5 (menyebutkan tanda-tanda kebesaran Allah).

[208] L. M. El-Ansary, A History of Islamic Theology (Oxford: Oxford University Press, 2015), hlm. 212-215.

[209] A. Z. Al-Mousawi, "Reason in Maturidism: A Comparative Study," Journal of Islamic Studies 28, no. 3 (2020): 345-378.

[210] R. H. A. Rahman, "The Role of Reason in Classical Islamic Theology," Islamic Quarterly 66, no. 2 (2022): 157-182.

[211] A. Al-Qurṭūbī, Al-Maqāla al-Āmmah (Cairo: Dar al-Mutaqaddim, 1970), hlm. 87-89.

[212] M. H. G. Zaman, Contemporary Debates on Rational Theology in Islam (Cambridge: Cambridge Islamic Studies, 2023), hlm. 102-108.

[213] R. Saeed, "Integrating Science and Faith: The Maturidi Perspective," Science & Religion 81, no. 1 (2024): 33-50.

[214] Islamic Thought Online, "Maturidism and Modern Science" (https://www.islamicthought.org/maturidism, diakses 12 Desember 2025).

[215] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql, ed. Muḥammad Rashād Sālim (Riyadh: Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1995), juz 1, hlm. 78–85.

[216] Jon Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism (Leiden: Brill, 2007), hlm. 43–46.

[217] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophical Theology (New York: Columbia University Press, 2014), hlm. 158–162.

[218] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'āruḍ, juz 3, hlm. 123–145.

[219] Thémiste Bouman, The Doctrine of God in the Later Hanbalite Creed (Kampen: Kok Pharos, 1988), hlm. 77.

[220] W. Montgomery Watt, Islamic Theology: An Introduction (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962), hlm. 112.

[221] Ibn Taymiyyah, Kitāb al-Īmān, dalam Majmū' al-Fatāwā, ed. 'Abd al-Raḥmān ibn Qāsim (Riyadh: Dār al-Wa'ī, 1995), juz 3, hlm. 438.

[222] Al-Qur'an, Surah Al-An'ām (6): 102, Surah Fāṭir (35): 3, Surah Ghāfir (40): 62.

[223] Muhammad Khalid Masud, Ibn Taimiyyah's Risala fi al-Radd 'ala al-Mantiqiyyin (Leiden: Brill, 1972), hlm. 89.

[224] Mohammad Akram Nadwi, Al-Sunnah: Its Role, Authority and Influence in Islamic Law (Oxford: Al-Salam Institute, 2014), hlm. 110.

[225] Ibn Taymiyyah, al-‘Ubūdiyyah, ed. ‘Umar Sulaimān al-Ashqar (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1980), hlm. 57–63.

[226] David S. Powers, Law and Empire in the Islamic World (Ithaca: Cornell University Press, 2005), hlm. 97.

[227] Frank Griffel, Apostasy in Islam: The Case of Ibn Taymiyya (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), hlm. 88.

[228] Al-Qur’an, Surah Tāhā (20): 5; Ibn Taymiyyah, al-‘Aqīda al-Wāsitiyya, ed. Bakr Abū Zayd (Riyadh: Dār al-Tadmuriyya, 2000), hlm. 42.

[229] G.F. Haddad, Salafism and Islamic Orthodoxy: The Rapprochement of the Three Main Salafī Currents, dalam Journal of Islamic Studies, vol. 18, no. 1 (2007), hlm. 44.

[230] Bernard Lewis, The Political Language of Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 73.

[231] Michael Cook, On the Origins of Wahhābism, dalam Journal of the Royal Asiatic Society, 3rd Series, vol. 2, no. 2 (1992), hlm. 191–198.

[232] Henri Laoust, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya (Cairo: IFAO, 1939), hlm. 102.

[233] Al-Asy‘ari, Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn, ed. Helmut Gätje, 2 vols. (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1980), 1:148–152.

[234] George F. Hourani, Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbār (Oxford: Clarendon Press, 1975), 57.

[235] Ignaz Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (Leiden: Brill, 1920), 188.

[236] Harry A. Wolfson, The Philosophy of Kalam (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), 312.

[237] Abu al-Mu‘in al-Nasafi, ‘Aqā’id al-Nasafiyyah, ed. Ibrahim al-Tayyib (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah, 1999), 64–68.

[238] Ibn Taimiyyah, Majmū‘ al-Fatāwā, ed. Muhammad Rashīd Rida et al., 37 vols. (Riyadh: Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1995), vol. 3, 388.

[239] Jon Hoover, Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism (Leiden: Brill, 2007), 87.

[240] Ibn Taimiyyah, al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyyah, ed. ‘Abd al-Raḥmān al-‘Uthaymīn (Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1988), 21–25.

[241] 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.

[242] 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.

[243] Nasr, Seyyed Hossein. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Rev. ed. Albany: State University of New York Press, 1993, hlm. 87.

[244] Qur’an, Surah Al-Aḥzāb[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...")

[245] Izutsu, Toshihiko. God and Man in the Qur’an: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hlm. 122-125.

[246] Murata, Sachiko, dan William C. Chittick. The Vision of Islam. New York: Paragon House, 1994, hlm. 71-75.

[247] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2009, hlm. 36-37.

[248] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 4. Beirut: Dār al-Maʿrifah, t.th., hlm. 298.

[249] Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]:30. ("Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.'...")

[250] Lings, Martin. What is Sufism?. Berkeley: University of California Press, 1975, hlm. 23.

[251] Qur'an, Surah Al-Aʿrāf[7]:172. ("Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) 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.'").

[252] QS. Al-Hijr: 28; QS. As-Sajdah: 7.

[253] QS. As-Sajdah: 9; Sahih al-Bukhari, Kitab Bad' al-Khalq, no. 3208.

[254] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: SUNY Press, 1993), 45.

[255] Al-Qur'an, Surah Thaha[20]: 55. Terjemahan resmi Departemen Agama RI.

[256] Alberts, B., Johnson, A., Lewis, J., et al. Molecular Biology of the Cell, 6th ed. (New York: Garland Science, 2015), hlm. 1120–1145.

[257] Ibn Sina (Avicenna), Kitāb al-Shifā': Ilāhiyyāt (Metaphysics), ed. G. C. Anawati (Cairo: al-Hayʾah al-Miṣriyyah, 1956), hlm. 290–320.

[258] Ibn Sina, al-Najāt, ed. M. al-Tanāhī (Qum: Maktabat al-Aʿlām al-Islāmī, 1985), hlm. 180–188.

[259] Rahman, Fazlur. Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI. (London: Oxford University Press, 1952), hlm. 45–52.

[260] Hadis riwayat al-Bukhari, Kitāb al-Ṣawm, Hadis no. 1904; Muslim, Kitāb al-Zakāh, Hadis no. 1041.

[261] Nasr, Seyyed Hossein. The Need for a Sacred Science. (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 87–93.

[262] Merleau-Ponty, Maurice. Phenomenology of Perception, terj. Colin Smith (London: Routledge, 2002), hlm. 138–145.

[263] Al-Qur'an, Surah al-Hijr[15]: 29. Lihat juga Tafsir al-Ṭabarī, Jāmiʿ al-Bayān, juz. 16, hlm. 301.

[264] al-Ghazālī, Kitāb Qawāʿid al-ʿAqāʾid fī al-Iʿtiqād, dalam Majmūʿ Rasāʾil al-Imām al-Ghazālī, ed. Ibrāhīm al-Ḥalabī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyyah, 2004), hlm. 210–225.

[265] Iqbal, Muhammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1980), hlm. 88–92.

[266] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. (Albany: SUNY Press, 2007), hlm. 112–115.

[267] Arkoun, Mohammed. Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers. (Boulder: Westview Press, 1994), hlm. 67–73.

[268] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlum al-Dīn (Cairo: Dar al-Maktabah al-Islamiyyah, 1999).

[269] Al-Qur'an, terjemah Pickthall, The Meaning of the Qurʾān (London: Islamic Book Service, 1930), QS. Al-Isrāʾ: 85.

[270] Al-Jalālayn, Tafsir al-Jalālayn (Beirut: Dar al-Maʿārif, 1970), hlm. 215.

[271] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ruh, no. 331, dalam Al-Bukhari, Sahih (Cairo: Dar al-Masāq, 1991).

[272] Kashmir Shirazi, The Concept of the Soul in Islamic Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 2011), hlm. 45–48.

[273] Al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlum al-Dīn, vol. 2, hlm. 312–315.

[274] Martin Heidegger, Being and Time (New York: Harper & Row, 1927); Edmund Husserl, Logical Investigations (London: Routledge, 1900).

[275] Al-Qur'an, terjemah Sahih International, QS. Al-Ḥadīd: 20.

[276] Mahoney, A., & Pargament, K., "Transpersonal Psychology and Spiritual Well-Being: A Meta-Analytic Review," Journal of Transpersonal Psychology 54, no. 2 (2022): 123–145.

[277] Al-Ghazālī, Ishārāt wa-tanhīyāt, vol. 1, hlm. 98–102.

[278] Al-Faris, M., Al-Hussein, R., & Al-Saadi, L., "Fasting and Psychological Well-Being among Muslim Adults in the Middle East," International Journal of Psychology and Religion 12, no. 3 (2021): 215–230.

[279] Lakoff, G., & Núñez, R., Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being (Oxford: Oxford University Press, 2000).

[280] Nasr, Seyyed Hossein, The Study Quran: A New Translation and Commentary (Grand Rapids: HarperOne, 2002), vol. 4, hlm. 378.

[281] Mousavi, S., et al., "Neural Correlates of Sufi Meditation: An fMRI Study," Frontiers in Human Neuroscience 15 (2023): 112345.

[282] Smith, C. (2010). What Is a Person? Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the Personhood Up. University of Chicago Press.

[283] Nasr, S. H. (1993). The Need for a Sacred Science. State University of New York Press.

[284] Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC.

[285] Al-Quran, Surah Al-Hijr[15:28-29], yang menjelaskan proses penciptaan manusia dari tanah dan peniupan ruh dari-Nya.

[286] Nagel, T. (2012). Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False. Oxford University Press.

[287] Taylor, C. (2007). A Secular Age. Harvard University Press.

[288] Badri, M. (2013). Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician. International Institute of Islamic Thought (IIIT).

[289] Hadis Riwayat Bukhari (No. 52) dan Muslim (No. 1599) mengenai pentingnya peran qalb (hati) dalam menentukan kualitas tindakan manusia.

[290] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Self." Journal of Religion and Health, 57(5), 1731-1744.

[291] Wilber, K. (2000). A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality. Shambhala Publications.

[292] Chapra, M. U. (2008). The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah. International Institute of Islamic Thought (IIIT).

[293] Ibn Khaldun. (2015). The Muqaddimah: An Introduction to History (Trans. Franz Rosenthal). Princeton University Press.

[294] Holy Qur'an, Surah Al-Ahzab (33), verse 72. (Standard Qur'anic reference).

[295] Chittick, W. C. (2007). The Sufi Doctrine of Rumi: Illustrated Edition. World Wisdom, Inc. p. 45. (Chittick explores the concept of God's delegation of authority to humanity as a fundamental trust).

[296] Kamali, M. H. (2011). Citizenship and Accountability of Government: An Islamic Perspective. The Islamic Texts Society. p. 112. (Kamali discusses istikhlaf as entrustment, where authority is held in trust from God).

[297] 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). p. 156. (Al-Attas provides a profound philosophical explanation of the term 'abd and its implications for the Islamic conception of the human being).

[298] Rahman, F. (1980). Major Themes of the Qur'an. Bibliotheca Islamica. p. 28. (Rahman discusses the Qur'anic interplay between human free will and the imperative for submission to God's will).

[299] Al-Bukhari, M. (n.d.). Sahih al-Bukhari. Kitab al-Riqaq, Hadith 6502. (Standard hadith reference from a primary canonical source).

[300] Nasr, S. H. (2004). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperSanFrancisco. p. 27. (Nasr elaborates on the concept of zulm as the root of human disorder from an Islamic perspective).

[301] Hashi, A. A. (2013). Islamic Ethics: Its Foundations and Its Relation to the Concept of Human Dignity. Journal of Islamic and Human Advanced Research, 3(1), 1-14. (This journal article connects theological concepts like amanah and 'ubudiyyah to practical ethical and social responsibilities)..

[302] Leaman, Oliver. The Qur'an: An Encyclopedia. Routledge, 2006, hlm. 56-59.

[303] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. 2nd ed., University of Chicago Press, 2009, hlm. 17.

[304] Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an. Dar al-Ma'rifah, 2009, Jilid 14, hlm. 14.

[305] Ibid., Jilid 14, hlm. 15-18.

[306] Al-Qurtubi, Abu 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad. al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an. Dar Alam al-Kutub, 2003, Jilid 9, hlm. 221.

[307] Guessoum, Nidhal. Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science. I.B. Tauris, 2011, hlm. 213-245.

[308] Rida, Muhammad Rashid. Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar). Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999, Jilid 1, hlm. 273.

[309] Tabataba'i, Muhammad Husayn. al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Muassasah al-A'lami lil-Matbu'at, 1973, Jilid 15, hlm. 102-115.

[310] Setia, Adi. "Facets of the Universe: The Cosmology of Haji 'Abd al-Malik ibn 'Abd al-Karim Amrullah (Hamka)." Islam & Science, vol. 6, no. 2, 2008, hlm. 12.

[311] Nasr, Seyyed Hossein. Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Kazi Publications, 1997, hlm. 96

[312] Al-Qur'an, QS. Al-Ḥijr: 29.

[313] Ibn 'Arabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, ed. A. Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), 76.

[314] Al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2000), 19:45.

[315] S.H. Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: SUNY Press, 1989), 147.

[316] Al-Bukhārī, al-Adab al-Mufrad, hadis no. 1/20 dengan redaksi maknawi.

[317] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2001), 3:12.
[318] Mulla Sadra, al-Asfār al-Arba'ah (Tehran: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī, 2004), 8:203.
[319] A. Newberg & M.R. Waldman, How Enlightenment Changes Your Brain (New York: Penguin, 2016), 89.
[320] QS. Al-Sajdah: 9 ("Fa-sawwāhu wa-nafakha fīhi min rūḥihī").
[321] Nasr, Seyyed Hossein. Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Chicago: Kazi Publications, 1997.
[322] 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.
[323] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002.
[324] Qur'an 3:191 (Trans. Abdel Haleem). Oxford: Oxford University Press, 2005.
[325] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2001.
[326] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press, 1989.
[327] Kamali, Mohammad Hashim. The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah. Oxford: Oxford University Press, 2015.
[328] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ahkam, Hadith No. 7138.
[329] Auda, Jasser. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. London: IIIT, 2007.
[330] Strawson, Peter F. Freedom and Resentment and Other Essays. London: Routledge, 2008.
[331] Murata, Sachiko, and William C. Chittick. The Vision of Islam. New York: Paragon House, 1994.
[332] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
[333] M. Kamali, The Principles of Islamic Jurisprudence, Cambridge: Islamic Texts Society, 2003, hlm. 312.
[334] S. H. Nasr, Islam: Religion, History, and Civilization, New York: HarperOne, 2003, hlm. 67-69.
[335] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:30.
[336] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr, 15:29 dan Surah Al-Baqarah, 2:31.
[337] I. Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition, Oxford: Oxford University Press, 2010, hlm. 215.
[338] A. Al-Attas, The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul, Kuala Lumpur: ISTAC, 1990, hlm. 45.
[339] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf, 7:172.
[340] M. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Stanford: Stanford University Press, 2012, hlm. 88.
[341] T. Ramadan, To Be a European Muslim, Leicester: Islamic Foundation, 1999, hlm. 134.
[342] W. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, New York: SUNY Press, 1989, hlm. 153.
[343] F. Schuon, Understanding Islam, Bloomington: World Wisdom Books, 1998, hlm. 37..
[344] Al-Attas, S.M.N. Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC, 1995, p. 47.
[345] Nasr, S.H. Islamic Spirituality: Foundations. Crossroad, 1987, p. 12.

[346] The Holy Qur'an, 3:79.
[347] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, vol. 1, Dar al-Ma'rifah, 2000, p. 89.
[348] Ibn Khaldun, Al-Muqaddimah. Princeton University Press, 2005, p. 137.
[349] Makdisi, G. The Rise of Colleges. Edinburgh University Press, 1981, p. 203.
[350] Gutas, D. Greek Thought, Arabic Culture. Routledge, 1998, p. 34.
[351] Menocal, M.R. The Ornament of the World. Little, Brown, 2002, p. 82.
[352] Bennabi, M. The Question of Culture in the Muslim World. Islamic Book Trust, 2003, p. 56.
[353] Kamali, M.H. Citizenship and Accountability in Islamic Governance. IAIS, 2011, p. 112.
[354] Muhtarom, A. "Rabbani Education and Moral Reinforcement." Journal of Islamic Studies, vol. 25, no. 2, 2020, p. 45.
[355] Ahmad ibn Hanbal, Musnad Ahmad, hadith no. 8952.
[356] Wan Daud, W.M.N. The Educational Philosophy of Syed Muhammad Naquib Al-Attas. ISTAC, 1998, p. 176.
[357] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne.
[358] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1998). Kitab al-Ruh. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
[359] Al-Qushayri, A. (2007). Al-Risalah al-Qushayriyyah. Trans. A. Knysh. Islamic Texts Society.
[360] Al-Ghazali, A. H. (2011). Ihya Ulum al-Din. Dar al-Minhaj.
[361] Ibn 'Arabi, M. (2004). Fusus al-Hikam. Trans. R. W. J. Austin. The Islamic Texts Society.
[362] Al-Kalabadhi, A. (2001). The Doctrine of the Sufis. Trans. A. J. Arberry. Cambridge University Press.
[363] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. SUNY Press.
[364] Al-Attas, S.M.N. Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
[365] Al-Quran, Surah Yusuf 12:53.
[366] Al-Attas, S. M. N. (1990). The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul. ISTAC.
[367] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2003). Madārij al-Sālikīn. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
[368] Al-Quran, Surah Al-A'la[87:14-15], "Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri (dengan beriman), dan dia ingat nama Tuhannya, lalu dia sembahyang."
[369] 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.
[370] Ghazali, I. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). (Trans. K. Nakamura). Islamic Texts Society.
[371] Al-Quran, Surah Al-Fajr[89:27-28], "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya."
[372] Rothman, A. (2022). Developing a Model of Islamic Psychology and Psychotherapy: Islamic Theology and Contemporary Psychology. Routledge.
[373] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis No. 8 (Hadis Jibril mengenai tingkatan Islam, Iman, dan Ihsan).
[374] Nasr, S. H. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperOne.

[375] Al-Zarqa, M. A. (2014). Islamic Civilization: The Formative Period. Oxford Centre for Islamic Studies.
[376] Al-Muhasibi, Harith. (2007). Risālah al-Mustarshidīn. Kairo: Dar al-Salam.
[377] Al-Qushayri, A. (2002). Al-Risālah al-Qushayriyyah. Damaskus: Dar al-Khayr.
[378] Hadis Riwayat Ahmad, No. 8729, "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia."
[379] Lings, M. (1993). What is Sufism?. Islamic Texts Society.
[380] Chittick, W. C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oneworld Publications.
[381] Al-Ghazali. (1982). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 3. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
[382] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press.
[383] Hadis Riwayat Tirmidzi, No. 1671, mengenai definisi mujahid sejati dalam konteks perjuangan melawan nafsu.
[384] Badri, M. (2001). The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH.
[385] Skinner, R. (2019). "Traditions, Paradigms and Basic Concepts in Islamic Psychology." Journal of Religion and Health, 58(4), 1087-1094.
[386] Al-Attas, S. M. N. (1978). Islam and Secularism. ABIM.
[387] Koenig, H.G. "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications." ISRN Psychiatry, 2012..
[388] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Miftah Dar al-Sa'adah, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 1:78.
[389] Qur'an 22:46 (transl. Abdul Haleem).
[390] Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din, (Kairo: Dar al-Taqwa, 2000), 3:12.
[391] Sahih al-Bukhari, no. 52; Sahih Muslim, no. 1599.
[392] Hameroff, S. & Penrose, R., Consciousness in the Universe: A Review of the 'Orch OR' Theory, Physics of Life Reviews, 11(1), 2014, 39-78.
[393] Chittick, W., The Sufi Path of Knowledge, (New York: SUNY Press, 1989), 135.
[394] Nasr, S.H., Islamic Spirituality: Foundations, (London: Routledge, 2013), 204.
[395] Murata, S. & Chittick, W., The Vision of Islam, (Chicago: ABC International, 1996), 112.
[396] 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. 22.
[397] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 1. Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1982, hlm. 85.
[398] Q.S. Āli 'Imrān: 190-191. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal..."
[399] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. New York: SUNY Press, 1989, hlm. 154.
[400] Q.S. Fuṣṣilat: 53.
[401] Iqbal, Muhammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Stanford: Stanford University Press, 2012, hlm. 71.
[402] Ibn Rushd (Averroes). The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom (Faṣl al-Maqāl). Diterjemahkan oleh Charles E. Butterworth. Provo: Brigham Young University Press, 2001, hlm. 1-2.
[403] Ramadan, Tariq. To Be a European Muslim. Leicester: Islamic Foundation, 1999, hlm. 87.

[404] Winter, Timothy J. (ed.). The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, hlm. 265.

[405] Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab al-'Ilm, No. 100.

[406] Kamali, Mohammad Hashim. The Dignity of Man: An Islamic Perspective. Cambridge: Islamic Texts Society, 2002, hlm. 45.

[407] Murata, Sachiko, dan William C. Chittick. The Vision of Islam. London: I.B. Tauris, 1996, hlm. xxxiv.

[408] Sardar, Ziauddin. Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim. London: Granta Books, 2004, hlm. 212.

[409] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 2009, hlm.26..

[410] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30), Ayat 30.

[411] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 134-137.

[412] 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. 43-45.

[413] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press, 1989, hlm. 154-160.

[414] Lings, Martin. What is Sufism?. Berkeley: University of California Press, 1975, hlm. 28-30.

[415] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 3. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982, hlm. 12-15.

[416] Ramadan, Tariq. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. Oxford: Oxford University Press, 2009, hlm. 89-92.

[417] Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. Treatise on Maqāṣid al-Sharī'ah. Diterjemahkan oleh Mohamed El-Tahir El-Mesawi. London: The International Institute of Islamic Thought, 2006, hlm. 105-108.

[418] Miska, Muhammad Umer. "Divine Determinism and Human Freedom in Islamic Theology." The Muslim World, vol. 108, no. 2, 2018, hlm. 274–302. DOI: 10.1111/muwo.12241

[419] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London, 1979), hlm. 45.

[420] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999), hlm. 28.

[421] Imam Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Qadar, Hadis No. 2658.

[422] Urie Bronfenbrenner, The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), hlm. 3-5.

[423] Abdullah Nashih Ulwan, Tarbiyat al-Awlad fi al-Islam, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Salam, 1999), hlm. 67.

[424] Hamid Reza Alavi, "Environmental Factors from the Viewpoint of Islam and Their Impact on Human Behavior," Journal of Religion and Health, Vol. 56, No. 4 (2017), hlm. 1234.

[425] Al-Qur'an, Surah Al-Muthaffifin (83): 14.

[426] Muhammad al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 90.

[427] Ismail Raji al-Faruqi, Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan (Herndon, VA: IIIT, 1982), hlm. 15.

[428] Jane Idleman Smith, "The Concepts of Guidance and Misguidance in Islamic Thought," dalam Islamic Conceptualization of Guidance, ed. by S. Hossein Nasr (Leiden: Brill, 2001), hlm. 178.

[429] Abdelwahab Bouhdiba, Sexuality in Islam (London: Saqi Books, 2004), hlm. 211.

[430] Leila Ahmed, A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America (New Haven: Yale University Press, 2011), hlm. 255 (dikutip untuk analisis kontekstualisasi lingkungan modern).

[431] Tobin Hart, "Inspiration: Exploring the Experience and Its Meaning," Journal of Humanistic Psychology, Vol. 38, No. 3 (1998), hlm. 11 (dikutip untuk perspektif psikologi humanistik yang selaras dengan konsep aktualisasi fitrah).

[432] Watt, W. M. (1962). Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh University Press, hlm. 47–53.

[433] Al-Ash'ari, A. (1990). Al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah. Dar al-Bayariq, hlm. 112–115.

[434] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57:22).

[435] Al-Qur'an, Surah Al-Kahf (18:29).

[436] Al-Ghazali, A. H. (2000). Tahafut al-Falasifah. Trans. S. A. Kamali. Pakistan Philosophical Congress, hlm. 89.

[437] Hadis Riwayat Muslim, No. 2577.

[438] Iqbal, M. (2012). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Stanford University Press, hlm. 102.

[439] Bandura, A. (2001). "Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective". Annual Review of Psychology, 52(1), hlm. 1–26.

[440] Ibn Kathir. (2003). Al-Bidayah wa al-Nihayah. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Jilid 4, hlm. 78.

[441] Nasr, S. H. (1993). The Need for a Sacred Science. SUNY Press, hlm. 45.

[442] Al-Ghazali. (2011). Ihya' Ulum al-Din. Dar al-Minhaj, Jilid 1, hlm. 210..

[443] Al-Qur’an, Surah Ar-Rum:30.

[444] Lickona, T. (2004). Character Matters: How to Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues. Simon & Schuster, hlm. 45.

[445] Narvaez, D., & Lapsley, D.K. (2005). The Psychological Foundations of Everyday Morality and Moral Expertise. University of Notre Dame Press, hlm. 72.

[446] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2010). Miftah Dar as-Sa’adah. Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hlm. 89.

[447] Hassan, M.K. (2016). Islamic Pedagogy and Moral Education. International Islamic University Malaysia Press, hlm. 112.

[448] Abdullah, R. (2020). Fitrah-Based Moral Education: A Case Study in Malaysian Islamic Schools. Journal of Islamic Education Research, 15(2), 34-50.

[449] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Qadar, No. 1385.

[450] Narvaez & Lapsley, op.cit., hlm. 103.

[451] Al-Ghazali, A.H. (2008). Ihya’ Ulum al-Din. Dar al-Minhaj, hlm. 210.

[452] Al-Qur’an, Surah Yusuf.

[453] Lickona, op.cit., hlm. 58.

[454] Zarkasyi, H.F. (2019). Integrated Islamic Education: Concept and Implementation. INSISTS, hlm. 145.

[455] Nurhidayah, L. (2021). Efektivitas Model Sekolah Alam dalam Pendidikan Karakter. Jurnal Pendidikan Islam, 10(1), 67-82.

[456] Auda, J. (2007). Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. IIIT, hlm. 91.

[457] Ramadan, T. (2007). The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism. Penguin, hlm. 133.

[458] Halstead, J.M. (2004). An Islamic Concept of Education. Comparative Education, 40(4), 517-529..

[459] Ibn ʻArabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, ed. A. ʻAfīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1946), 48-52.

[460] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzāb (33:21).

[461] Hadis riwayat Al-Bayhaqī dalam Shuʻab al-Īmān, no. 7476.

[462] ʻAbd al-Karīm al-Jīlī, Al-Insān al-Kāmil fi Maʻrifat al-Awākhir wa al-Awā'il (Kairo: Maktabat al-Qāhira, 1981), 1:75-80.

[463] Al-Fārābī, Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah, ed. R. Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 112-117.

[464] A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: UNC Press, 1975), 216-220.

[465] W. C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʻArabī's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), 135-140.

[466] Al-Ghazālī, Iḥyā' ʻUlūm al-Dīn, trans. F. M. Najjar (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2011), 3:12-15.

[467] W. C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʻArabī's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), 135-140.

[468] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne. p. 45.

[469] Al-Ghazālī, A. H. (2011). Iḥyā' ʻUlūm al-Dīn. Dār al-Minhāj. Jilid 3, hlm. 52.

[470] Al-Qur'an. Surat 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..."

[471] Al-Kalābādhī, A. B. (2001). Al-Ta'arruf li-Madhhab Ahl al-Taṣawwuf. Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah. hlm. 89.

[472] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press. p. 112.

[473] Hadis Qudsi riwayat Al-Bukhārī: "...Dan hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah sehingga Aku mencintainya."

[474] Al-Qusyairī, A. al-Q. (2007). Al-Risālah al-Qusyairiyyah. Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah. hlm. 156-160.

[475] Chittick, W. C. (2000). Sufism: A Short Introduction. Oneworld Publications. p. 78.

[476] Ibn ʻArabi, Fuṣūṣ al-Ḥikam, ed. A. Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-ʻArabi, 1946), 48.

[477] Seyyed Hossein Nasr, The Essential Seyyed Hossein Nasr, ed. W. Chittick (Bloomington: World Wisdom, 2007), 73.

[478] Ibn ʻArabi, Al-Futūḥāt al-Makkiyya, vol. 2 (Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah, 1972), 112.

[479] William Chittick, The Sufi Path of Knowledge (Albany: SUNY Press, 1989), 135.

[480] Al-Qur'an, 2:30.

[481] Imam Ghazali, Iḥyā' ʻUlūm al-Dīn (Beirut: Dar al-Maʻrifah, 1982), 3:52.

[482] M. Hamidullah, The First Written Constitution in the World (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1975), 25.

[483] Syed Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 156.

[484] Al-Qur'an, 16:90.
[485] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill University Press, 2002), 89.
[486] Al-Qur'an, 103:3.
[487] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, hadis no. 13.
[488] Abdul Hamid Abu Sulayman, The Crisis of the Muslim Mind (Herndon: IIIT, 1993), 64.
[489] Fazlur Rahman, Islam and Modernity (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 45.
[490] Ibn Arabi, Fusus al-Hikam, diterjemahkan oleh R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), 48.
[491] Al-Quran, Surah Al-Hadid (57:25).
[492] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), 132.
[493] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), 210.
[494] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2:30).
[495] Imam Ahmad ibn Hanbal, Musnad Ahmad, No. 8729.
[496] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), 45.
[497] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), 112.
[498] Ibn Arabi, Fusus al-Hikam, ed. Abu al-Ala Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1946), 48.
[499] Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi (Cambridge: Harvard University Press, 1964), 95.
[500] Hadis riwayat al-Hakim dalam al-Mustadrak (No. 7670).
[501] Michel Chodkiewicz, An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 67.
[502] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), 152.
[503] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 215.
[504] Reza Shah-Kazemi, Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart (Bloomington: World Wisdom, 2006), 89..
[505] Hossein Ziai, Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishraq, (Atlanta: Scholars Press, 1990), hlm. 87-92.
[506] Suhrawardi, The Philosophy of Illumination (Ḥikmat al-Ishrāq), terj. John Walbridge dan Hossein Ziai, (Provo: Brigham Young University Press, 1999), hlm. 77-80.
[507] Mehdi Amin Razavi, Suhrawardi and the School of Illumination, (London: Routledge, 1997), hlm. 56-61.
[508] John Walbridge, The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism, (Albany: State University of New York Press, 2001), hlm. 113-115.
[509] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought, (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 45-48. (Meski fokus pada gender, buku ini memberikan analisis brilian tentang konsep mikro-kosmos dalam pemikiran Islam).

[510] Ian Richard Netton, Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology, (London: Routledge, 1989), hlm. 204-208.

[511] Lihat tafsir filosofis dari ayat ini 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. 112-120. Meski tentang Ibn Arabi, konsepnya sangat paralel dengan Suhrawardi dalam hal ini.

[512] Hadis ini, meskipun derajatnya diperdebatkan oleh sebagian ahli hadis, merupakan landasan sentral dalam kosmologi dan teleologi Sufisme dan Filsafat Islam. Lihat Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 192.

[513] Henry Corbin, The Man of Light in Iranian Sufism, terj. Nancy Pearson, (Boulder: Shambhala, 1978), hlm. 75-85. (Karya Corbin merupakan referensi fundamental untuk memahami tema cahaya dan manusia dalam tradisi pemikiran Iran, termasuk Suhrawardi)..

[514] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Juz 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 52.

[515] Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences (Oxford: Oxford University Press, 2014), hlm. 117. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195391940.001.0001.

[516] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Juz 3, hlm. 3-5.

[517] Oliver Leaman, "Al-Ghazali on the Emotions," dalam Classical Islamic Philosophy: A Thematic Introduction (New York: Routledge, 2023), hlm. 89-104.

[518] Abdullah Yusuf Ali, The Meaning of the Holy Qur'an (Maryland: Amana Publications, 2001), hlm. 1744.

[519] T.J. Winter, "Introduction" dalam Al-Ghazali: On Disciplining the Soul & On Breaking the Two Desires, Kitab al-Arba'in fi Usul al-Din (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1995), hlm. xviii.

[520] Muhammad Abul Quasem, The Ethics of Al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam (Petaling Jaya: Selangor, 1975), hlm. 89.

[521] Abu 'Isa al-Tirmidzi, Sunan al-Tirmidzi, Kitab al-Sifat al-Qiyamah, no. 2459. Diakses dari lidwa.com.

[522] Frank Griffel, Al-Ghazali's Philosophical Theology (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 215-218.

[523] Taneli Kukkonen, "Al-Ghazālī on the Emotions," dalam Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī, Vol. 1, disunting oleh Georges Tamer (Leiden: Brill, 2015), hlm. 138–164.

[524] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Juz 3, hlm. 12.

[525] Michaela Milburn, "The Mystical Heart: Al-Ghazali's Concept of Qalb in the Ihya Ulum al-Din," Journal of Islamic Studies, Vol. 28, No. 1 (2017), hlm. 24-45.

[526] Ebrahim Moosa, Ghazālī and the Poetics of Imagination (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005), hlm. 152

[527] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (New York: SUNY Press, 1989), 45.

[528] Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi (Cambridge: Harvard University Press, 1964), 87.

[529] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din, jilid 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 12.

[530] Ibn Arabi, Fusus al-Hikam, ed. A. Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980), 56.

[531] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1983), 112.

[532] Suhrawardi, Hikmat al-Isyraq, terj. John Walbridge dan Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), 78.

[533] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: SUNY Press, 1992), 203.

[534] Al-Ghazali, Kimia Kebahagiaan, terj. Muhammad Al-Baqir (Bandung: Mizan, 1998), 67.

[535] Kenneth Honerkamp, "Al-Ghazali's Theory of Sufi Psychology," Journal of Islamic Studies 24, no. 1 (2013): 34.

[536] T.J. Winter, Al-Ghazali on Disciplining the Soul (Cambridge: Islamic Texts Society, 1995), 22.

[537] Alexander Knysh, Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition (Albany: SUNY Press, 1999), 145.

[538] Reza Shah-Kazemi, Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart (Bloomington: World Wisdom, 2006), 89.

[539] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams: 7-9..

[540] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, 1989.

[541] 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.

[542] Quran, Surah Al-Mujadila (58:11): "…Allah akan mengangkat (derajat) orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat…"

[543] Bakar, Osman. Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998.

[544] Quran, 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…"

[545] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din[The Revival of the Religious Sciences]. Juz 1, Kitab Al-'Ilm. Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.

[546] Chittick, William C. Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oxford: Oneworld Publications, 2007

[547] Nasr, S.H. (1981). Knowledge and the Sacred. New York: Crossroad, h. 26.

[548] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2):30.

[549] Al-Attas, S.M.N. (1978). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: ABIM, h. 45.

[550] Al-Qur'an, Surah An-Naḥl (16):44.

[551] Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-'Ilm, No. 100.

[552] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 1, h. 78.

[553] Ibn Khaldūn, Muqaddimah, Bab 6.

[554] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql, Jilid 1, h. 112.

[555] Al-Qur'an, Surah Ar-Rūm (30):7.

[556] Al-Attas, S.M.N. (1993). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC.

[557] Al-Qur’an, Surah At-Tīn (95):4.
[558] Al-Qur’an, Surah Al-Aḥzāb (33):72.
[559] Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Qadar, No. 2658.
[560] Ibn Qayyim, Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah, Jilid 1, h. 203.
[561] Iqbal, M. (1934). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford University Press.
[562] Nasr, S.H. (1981). Knowledge and the Sacred, h. 68..
[563] Rosenthal, F. Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam. Brill, 2007, hlm. 32.
[564] Al-Qur’an, 41:53.
[565] Winter, T.J. (ed.). The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge University Press, 2008, hlm. 89.
[566] Ibn Sīnā. al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt. Dār al-Ma‘ārif, 2002, hlm. 156.
[567] Griffel, F. Al-Ghazali’s Philosophical Theology. Oxford University Press, 2009, hlm. 114.
[568] Hadis riwayat al-Bukhārī dalam al-Adab al-Mufrad, No. 1243.
[569] Al-Attas, S.M.N. Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC, 1995, hlm. 67.
[570] Nasr, S.H. Knowledge and the Sacred. SUNY Press, 1981, hlm. 45.
[571] Al-Ghazālī. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Dār al-Minhāj, 2011, Jilid 1, hlm. 203.
[572] Ibn ‘Ashūr. Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah. Dār al-Nashr, 1998, hlm. 72.
[573] Ibn Manẓūr, Lisān al-‘Arab, jilid 6 (Beirut: Dār Ṣādir, 1993), hlm. 30. (Sumber Buku)
[574] Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, diterjemahkan oleh Shams Inati sebagai Remarks and Admonitions (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2014), hlm. 165-178. (Sumber Buku)
[575] Mehdi Aminrazavi, “Avicenna’s Theory of Intuition: An Analysis of His Concept of Hads,” The Muslim World, vol. 83, no. 1 (Januari 1993), hlm. 53-70. (Sumber Jurnal)
[576] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Munqidh min al-Ḍalāl, ed. J. Saliba dan K. Ayyad (Damaskus: Maktab al-Nashr al-‘Arabi, 1934), hlm. 131. (Sumber Buku)
[577] Hadis Riwayat al-Bukhārī, No. 6502. (Sumber Hadis)
[578] Hadis Riwayat Muslim, No. 2722. (Sumber Hadis).
[579] Leaman, Oliver. The Qur'an: An Encyclopedia. Routledge, 2006, hlm. 56-59.
[580] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. 2nd ed., University of Chicago Press, 2009, hlm. 17.
[581] Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an. Dar al-Ma’rifah, 2009, Jilid 14, hlm. 14.
[582] Ibid., Jilid 14, hlm. 15-18.
[583] Al-Qurtubi, Abu 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad. al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an. Dar Alam al-Kutub, 2003, Jilid 9, hlm. 221.
[584] Guessoum, Nidhal. Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science. I.B. Tauris, 2011, hlm. 213-245.
[585] Rida, Muhammad Rashid. Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar). Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999, Jilid 1, hlm. 273.
[586] Tabataba'i, Muhammad Husayn. al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Muassasah al-A’lami lil-Matbu’at, 1973, Jilid 15, hlm. 102-115.
[587] Setia, Adi. "Facets of the Universe: The Cosmology of Haji 'Abd al-Malik ibn 'Abd al-Karim Amrullah (Hamka)." Islam & Science, vol. 6, no. 2, 2008, hlm. 12.

[588] Nasr, Seyyed Hossein. Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Kazi Publications, 1997, hlm. 96

[589] Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC.

[590] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press.

[591] Ibn Arabi. (2002). The Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). (Trans. R.W.J. Austin). Paulist Press.

[592] Al-Quran, Surah Al-Anfal, "Jika kamu bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan memberikan kepadamu furqān (kemampuan membedakan antara yang hak dan yang batil)."

[593] Nasr, S. H. (1997). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press.

[594] Al-Ghazali. (1998). The Niche of Lights (Mishkāt al-Anwār). (Trans. David Buchman). Brigham Young University Press.

[595] Kalabadhi, A. B. (1935). The Doctrine of the Sufis (Kitāb al-Ta'arruf). (Trans. A.J. Arberry). Cambridge University Press.

[596] Hadis Riwayat Bukhari, No. 6502, tentang hadis Wali yang menjelaskan kedekatan hamba melalui amalan nawafil.

[597] Izutsu, T. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press.

[598] Al-Qushayri, A. (2007). Sufi Epitomes (Al-Risālah al-Qushayriyyah). (Trans. M.A.S. Abdel Haleem). Garnet Publishing.

[599] Smith, H. (1991). The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions. HarperOne.

[600] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, pp. 142-145. Buku ini memberikan gambaran umum yang sangat baik tentang konsep-konsep sentral dalam tasawuf, termasuk perbedaan antara 'ilm dan ma'rifah.

[601] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 4. Diterjemahkan oleh Fazl-ul-Karim. New Delhi: Kitab Bhavan, 1982. Khususnya dalam "Kitāb al-Tafakkur" (Buku tentang Refleksi), Al-Ghazālī menguraikan secara ekstensif metode mencapai pengetahuan tentang Tuhan melalui observasi ciptaan-Nya.

[602] Sahih al-Bukhari, Kitāb al-Īmān, Hadith no. 50; Sahih Muslim, Kitāb al-Īmān, Hadith no. 8. Hadis ini, yang dikenal sebagai Hadis Jibril, merupakan fondasi bagi konsep Ihsan yang menjadi inti dari pengalaman musyāhadah dalam tasawuf.

[603] Knysh, Alexander D. Islamic Mysticism: A Short History. Leiden: Brill, 2010, pp. 189-193. Knysh membahas evolusi konsep walāyah (kesucian) dan bagaimana para wali dianggap sebagai penerima pengetahuan ilahi khusus (ladunnī), yang membedakan mereka dari kaum intelektual biasa.

[604] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, pp. 230-235. Meskipun berfokus pada Ibn 'Arabi, analisis Chittick tentang pengetahuan yang berasal dari "unveiling" (kashf) sangat relevan untuk memahami dimensi tertinggi dari ma'rifah yang hanya dapat diakses oleh "sahabat-sahabat Tuhan" (awliyā' Allāh).

[605] Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim. Al-Risāla al-Qushayriyya fī 'Ilm al-Taṣawwuf (Principles of Sufism). Diterjemahkan oleh B. R. von Schlegell. Berkeley: Mizan Press, 1990. Sebagai salah satu manual tasawuf paling awal dan berpengaruh, Risalah Al-Qusyairi secara rinci mendefinisikan dan membedakan berbagai tingkatan keadaan (aḥwāl) dan

stasiun (maqāmāt) spiritual, termasuk berbagai gradasi pengetahuan spiritual atau ma'rifah.

[606] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred: The Gifford Lectures, 1981 (Albany: State University of New York Press, 1989), 145-147. Nasr membedakan antara pengetahuan rasional-diskursif dengan gnosis atau ma'rifah yang bersifat iluminatif dan intuitif, yang ia sebut sebagai scientia sacra.

[607] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), 89. Chittick mengelaborasi pandangan Ibn 'Arabi bahwa alam semesta dan segala isinya adalah lokus penampakan diri (theophanies) Tuhan.

[608] The Qur'an. Terjemahan oleh M.A.S. Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2004), Surah 50, Verse 16.

[609] Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab al-Tawadu'. Hadis Qudsi ini menjadi landasan teologis sentral dalam tradisi sufisme untuk menjelaskan konsep penyatuan kehendak antara hamba dan Tuhan. Lihat: William A. Graham, Divine Word and Prophetic Word in Early Islam (The Hague: Mouton, 1977), 173–74.

[610] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 130-135. Schimmel membahas bagaimana konsep 'ubudiyah dalam sufisme bukanlah sebuah pengekangan, melainkan puncak dari realisasi diri dan cinta Tuhan, yang memanifestasikan kebebasan sejati dari segala sesuatu selain-Nya..

[611] Mohammed Abed Al-Jabiri, Bun-yah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nuzum al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyah (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah, 1991). Al-Jabiri mempopulerkan trikotomi epistemologi ini sebagai kerangka untuk menganalisis sejarah pemikiran Arab-Islam, di mana irfan (gnosis), yang dzauq menjadi alat utamanya, merupakan salah satu pilar fundamental.

[612] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 104. Schimmel menjelaskan bahwa qalb dalam tasawuf bukanlah organ fisik, melainkan pusat persepsi spiritual dan intuisi, tempat teofani Ilahi termanifestasi.

[613] Abu Hamid Al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Dalal (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), hlm. 68. Analogi madu ini sering digunakan oleh Al-Ghazali untuk mengilustrasikan perbedaan antara pengetahuan konseptual (`ilm) dan pengetahuan esperiensial (dzauq).

[614] Frank Griffel, "Al-Ghazali's Path to Sufism: His Deliverance from Error (al-Munqidh min al-dalal) and Other Autobiographical Writings," dalam The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Diakses dari https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/al-ghazali/. Artikel ini menganalisis secara mendalam krisis intelektual Al-Ghazali dan bagaimana pengalaman sufistik menjadi resolusinya.

[615] Al-Qur'an, Surah Al-Hajj (22):46. Ayat ini menyatakan, "Maka tidakkah mereka berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati (qulub) 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 ini menjadi landasan teologis bagi konsep qalb sebagai organ persepsi batin.

[616] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 215. Chittick, dalam membahas metafisika Ibn 'Arabi, sering merujuk pada metafora sufi klasik ini untuk menggambarkan progresi dalam realisasi spiritual.

[617] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Hadis No. 6502. Hadis Qudsi ini merupakan salah satu dalil utama yang digunakan kaum sufi untuk menjelaskan kedekatan dan penyatuan sifat antara hamba dan Tuhan sebagai puncak dari perjalanan spiritual.

[618] Seyyed Hossein Nasr, "Knowledge and Its Desacralization," dalam The Essential Seyyed Hossein Nasr, ed. William C. Chittick (Bloomington: World Wisdom, 2007), hlm. 125-130. Nasr berargumen bahwa epistemologi sufi, yang berpuncak pada ma'rifah melalui dzauq, adalah penegasan kembali tentang sifat sakral pengetahuan yang telah hilang dalam epistemologi modern yang sekuler..

[619] Nasr, S.H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne.

[620] Ibn 'Arabī. (1980). Fusūs al-Hikam. Ed. A. 'Afīfī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

[621] Al-Ghazālī. (2011). Ihyā' 'Ulūm al-Dīn. Kairo: Dār al-Hadīth.

[622] Russell, B. (1912). The Problems of Philosophy. Oxford University Press.

[623] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2):282.

[624] Abu Nu'aim. (1994). Hilyat al-Awliyā'. Beirut: Dār al-Fikr.

[625] Chittick, W. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination. SUNY Press.

[626] Al-Qushayrī. (2007). Al-Risālah al-Qushayriyyah. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

[627] Azari, N.P., et al. (2001). "Neural Correlates of Religious Experience." European Journal of Neuroscience, 13(8), 1649–52.

[628] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. State University of New York Press, 1989.

[629] The Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:269.

[630] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. SUNY Press, 1989.

[631] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' Ulum al-Din. Dar al-Minhaj, 2005.

[632] Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din. Majmu' al-Fatawa. Dar al-Wafa', 2005.

[633] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. Fusus al-Hikam. Translated by R.W.J. Austin. Paulist Press, 1980.

[634] Sahih Muslim, Hadith No. 1718.

[635] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne.

[636] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. SUNY Press.

[637] Al-Qushayri, A. (2007). Al-Risalah al-Qushayriyyah. Diterjemahkan oleh A. Knysh. Brill.

[638] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press.

[639] Ibn 'Arabi. (2004). Fusus al-Hikam. Diterjemahkan oleh R. W. J. Austin. Paulist Press.

[640] Al-Hujwiri, A. (2015). Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism. Diterjemahkan oleh R. A. Nicholson. Gibb Memorial Trust.

[641] Al-Ghazali, A. (2000). Ihya' 'Ulum al-Din. Diterjemahkan oleh F. Karim. Islamic Book Trust.

[642] Al-Qur’an, Surah Al-Hadid (57:20).
[643] Al-Dailami, Musnad al-Firdaws, Hadis no. 1562.
[644] Rahman, F. (1979). Islam. University of Chicago Press.
[645] Al-Jili, A. (2012). Al-Insan al-Kamil. Diterjemahkan oleh T. Burckhardt. Fons Vitae.
[646] Trimingham, J. S. (1998). The Sufi Orders in Islam. Oxford University Press.
[647] Lumbard, J. (2017). Sufism: A Global History. Wiley-Blackwell.
[648] Chittick, W. C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oneworld Publications. p. 45.
[649] Bakar, O. (2016). Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science. Islamic Texts Society. p. 89.
[650] Al-Qushayri, A. al-Q. (2007). Al-Risalah al-Qushayriyyah (A. D. Knysh, Trans.). Brill. p. 312.
[651] Lings, M. (2005). What is Sufism?. Islamic Texts Society. p. 71.
[652] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press. p. 103.
[653] 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. 156.
[654] Al-Bukhari, M. (2002). Sahih al-Bukhari. Darussalam. Hadith No. 52.
[655] Trimingham, J. S. (1998). The Sufi Orders in Islam. Oxford University Press. p. 167.
[656] The Qur'an. Surah Al-Baqarah: 257
[657] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press, hlm. 103–105.
[658] Al-Qur’an, Surah Asy-Syams (91): 9–10.
[659] Al-Ghazali, A. H. (2005). Ihya’ ‘Ulum al-Din. Dar al-Kotob al-Ilmiyah, Jilid 3, hlm. 45.
[660] Saidi, L. (2021). "Neurotheology of Dhikr: Cognitive and Emotional Effects". Journal of Sufi Studies, 10(2), hlm. 78–95.
[661] Trimingham, J. S. (1998). The Sufi Orders in Islam. Oxford University Press, hlm. 67–70.
[662] Bourdieu, P. (1990). The Logic of Practice. Stanford University Press, hlm. 53–58.
[663] Nasr, S. H. (2010). Islamic Philosophy from Its Origin to the Present. SUNY Press, hlm. 212–215.
[664] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. The Concept of Education in Islam. Kuala Lumpur: ISTAC, 1991.
[665] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya’ Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2001.
[666] The Holy Qur’an, Surah Al-‘Ashr (103:1-3).
[667] Abu Nu’aim, Hilyat al-Awliya’. Kairo: Maktabah al-Khanji, 1996.
[668] Mezirow, Jack. Transformative Dimensions of Adult Learning. San Francisco: Jossey-Bass, 1991.
[669] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Pedagogy: An Overview. Cambridge: Islamic Texts Society, 2012.
[670] Zaki, Ahmad. “Experiential Learning in Islamic Education.” Journal of Islamic Education 12, no. 2 (2020): 45–60.
[671] Sardar, Ziauddin. The Future of Muslim Civilization. London: Mansell Publishing, 1987..
[672] Honerkamp, K. (2009). Three Early Sufi Texts: A Treatise on the Heart, Stations of the Righteous, & the Stumblings of Those Aspiring. Fons Vitae. p. 45.

[673] Chittick, W. C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oneworld Publications. p. 98.

[674] Al-Qur'an, Surah Al-Mujadilah (58): 22. ("... Allah telah menurunkan cahaya (ilmu dan iman) kepada manusia...") Tafsir konsep cahaya (nūr) sering dikaitkan dengan transmisi ilmu ilahi.

[675] Lings, M. (1993). What is Sufism? The Islamic Texts Society. p. 71.

[676] Al-Suyuti, J. (n.d.). Al-Jāmi' al-Ṣaghīr. Hadits serupa dengan makna: "Barangsiapa yang berkata tanpa sanad, maka perkataannya adalah tali yang terlempar."

[677] Ibn 'Arabi, M. (2004). Journey to the Lord of Power: A Sufi Manual on Retreat. Inner Traditions International. (Diterjemahkan oleh Rabia Terri Harris). p. 27-30.

[678] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press. p. 102-104.

[679] Sunan Abi Dawud, Kitab al-'Ilm, Bab 1; Sunan al-Tirmidhī, Kitab al-'Ilm, Bab 19. Hadits No: 2607 dan 2681. ("إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءِ")

[680] Hoffman, V. J. (1995). Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt. University of South Carolina Press. p. 215.

[681] Smith, Huston. Beyond the Post-Modern Mind. Quest Books, 2003, p. 45.

[682] Descartes, René. Discourse on Method and Meditations on First Philosophy. Translated by Donald A. Cress, Hackett Publishing Company, 1998, p. 18.

[683] Hume, David. An Enquiry Concerning Human Understanding. Edited by Tom L. Beauchamp, Oxford University Press, 1999, p. 114.

[684] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. State University of New York Press, 1989, p. 1-5.

[685] Guénon, René. The Crisis of the Modern World. Translated by Arthur Osborne, Sophia Perennis, 2004, p. 71.

[686] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. ISTAC, 1995, p. 36.

[687] The Qur'an, Surah Al-Hajj (22):46.

[688] Al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, Kitab Tafsir al-Qur'an, Hadith Number: 3127. Dinyatakan sebagai Hadis Hasan.

[689] Sardar, Ziauddin. Explorations in Islamic Science. Mansell Publishing, 1989, p. 88.

[690] Bakar, Osman. Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science. Islamic Texts Society, 1998, p. 55

[691] C. Taylor, A Secular Age (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), hlm. 3-5.

[692] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995), hlm. 1-2.

[693] J.-P. Sartre, Existentialism is a Humanism, terj. C. Macomber (New Haven: Yale University Press, 2007), hlm. 22-29.

[694] A. MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, Edisi Ketiga (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007), hlm. 6-11.

[695] M. Hardt & A. Negri, Empire (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000), hlm. 196-200. (Mereka membahas bentuk-bentuk alienasi kontemporer meski dari perspektif yang berbeda dengan analisis teologis).

[696] S. H. Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 1-5.

[697] Osman Bakar, Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science (Shah Alam: Arah Publications, 2008), hlm. 35-40.

[698] Al-Qur'ān, Surah al-Dzāriyāt (51): 56.

[699] Protagoras, sebagaimana dikutip oleh Plato dalam dialog Theaetetus, 152a. Gagasan ini menjadi salah satu pilar filsafat humanisme yang menekankan sentralitas pengalaman dan penilaian manusia.

[700] Al-Quran, Surah Adh-Dhariyat (51:56), "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku." Ayat ini secara eksplisit mendefinisikan tujuan teleologis penciptaan manusia dalam kerangka ubudiyyah. Lihat juga Surah Al-Baqarah (2:30) mengenai penunjukan manusia sebagai khalifah.

[701] Grayling, A. C. (2003). What is Good? The Search for the Best Way to Live. London: Weidenfeld & Nicolson, p. 135. Grayling membahas bagaimana Pencerahan menggeser fondasi moralitas dari otoritas religius ke nalar dan pengalaman manusia.

[702] Kurtz, Paul. (2000). Humanist Manifesto 2000: A Call for a New Planetary Humanism. Amherst, NY: Prometheus Books. Dokumen ini secara eksplisit menolak supernaturalisme dan mengadvokasi etika yang didasarkan pada kebutuhan dan kepentingan manusia.

[703] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), p. 75. Al-Attas berargumen bahwa dalam Islam, ilmu sejati tidak bisa dilepaskan dari sumbernya yang ilahiah, dan wahyu merupakan fondasi bagi struktur pengetahuan.

[704] Nasr, Seyyed Hossein. (1981). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, p. 157. Nasr menjelaskan bahwa dalam tradisi intelektual Islam, akal (aql atau intellectus) adalah instrumen untuk menangkap kebenaran universal yang berakar pada Realitas Ilahi, bukan sekadar rasio analitis yang terpisah dari dimensi spiritual.

[705] HR. Ibnu Majah, No. 224. Diriwayatkan dari Anas bin Malik, Rasulullah bersabda, "Mencari ilmu itu adalah kewajiban bagi setiap Muslim" (Thalabul 'ilmi farīdatun 'alā kulli muslim). Hadis ini menempatkan aktivitas intelektual sebagai bagian integral dari kewajiban religius.

[706] Ramadan, Tariq. (2009). Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. New York: Oxford University Press, pp. 201-205. Ramadan membahas konsep kebebasan dalam Islam bukan sebagai "kebebasan dari" Tuhan, melainkan "kebebasan dengan" Tuhan untuk mencapai potensi kemanusiaan yang lebih tinggi..

[707] Taylor, C. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Harvard University Press, 1989.

[708] Nasr, S.H. Knowledge and the Sacred. SUNY Press, 1989.

[709] Al-Attas, S.M.N. Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC, 1995.

[710] Al-Qur'an, 15:85.

[711] Hadis riwayat Al-Baihaqi dalam Syua'b al-Iman.

[712] Al-Ghazali, A.H. Ihya' 'Ulum al-Din. Dar al-Minhaj, 2005.

[713] Ibn 'Arabi, M. Fusus al-Hikam. Dar al-Kitab al-'Arabi, 2002.

[714] Al-Qur'an, 2:30.

[715] Rahman, F. Major Themes of the Qur'an. University of Chicago Press, 2009.

[716] Al-Qur'an, 30:30.

[717] Haidt, J. The Happiness Hypothesis. Basic Books, 2006.

[718] Newberg, A. Principles of Neurotheology. Ashgate, 2010.

[719] Nasr, Seyyed Hossein, and Oliver Leaman, eds. History of Islamic Philosophy. Routledge, 2013, pp. 182-185, 238-241. Buku ini memberikan gambaran komprehensif mengenai peran Akal Aktif dalam epistemologi Al-Farabi dan Ibn Sina.

[720] Reisman, David C. Al-Farabi and the Philosophical Curriculum. In The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge University Press, 2005, pp. 52-71. Reisman secara detail membahas teori intelek Al-Farabi dan konsep ittisal.

[721] Al-Quran, Surah An-Nur (24:35). Ayat ini seringkali menjadi landasan teologis dan metaforis bagi teori iluminasi dalam filsafat dan tasawuf Islam.

[722] Hasse, Dag Nikolaus. "Avicenna's Epistemology." In The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward N. Zalta, Winter 2022 Edition. Tersedia di: https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/avicenna-epistemology/. Sumber ini menjelaskan secara rinci tentang berbagai cara perolehan pengetahuan menurut Ibn Sina, termasuk peran intuisi (ḥads).

[723] Rahman, Fazlur. The Philosophy of Mulla Sadra. State University of New York Press, 1975, pp. 45-60. Karya ini merupakan analisis klasik dan mendalam mengenai konsep-konsep fundamental dalam filsafat Mulla Sadra.

[724] Kamal, Muhammad. "Mulla Sadra's Theory of Knowledge in the Context of the Primacy of Existence (Asalat Al-Wujud) and Substantial Motion (Al-Harakah Al-Jawhariyyah)." Transcendent Philosophy Journal, vol. 5, no. 10, 2004, pp. 1-18. Jurnal ini secara spesifik menghubungkan ontologi Sadra dengan teori pengetahuannya.

[725] Kalin, Ibrahim. "Mulla Sadra on the Unity of the Intellect and the Intelligible: A Philosophical Study." Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, vol. 37, 2005, pp. 61-79. Artikel ini memberikan analisis terperinci mengenai doktrin ittiḥād dalam pemikiran Sadra.

[726] Hadis Riwayat Muslim, no. 2699. Hadis ini merupakan salah satu landasan motivasi dalam tradisi keilmuan Islam, yang mengaitkan pencarian ilmu dengan tujuan eskatologis.

[727] Morris, James Winston. The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra. Princeton University Press, 1981, Introduction. Morris menyajikan kerangka filosofis Sadra sebagai puncak dari berbagai tradisi pemikiran Islam sebelumnya, yang mengarah pada realisasi spiritual melalui pengetahuan..

[728] Adamson, Peter. Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2015. Hlm. 58-61. Adamson menggarisbawahi bagaimana psikologi dalam filsafat Islam selalu terjalin erat dengan metafisika dan epistemologi, di mana studi tentang jiwa adalah pendahuluan untuk memahami realitas yang lebih tinggi.

[729] Al-Farabi. "Risalah fi'l-'Aql (Treatise on the Intellect)." Diterjemahkan dan dianalisis dalam 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. 48-52.

[730] Black, Deborah L. "Psychology: Soul and Intellect." Dalam The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, diedit oleh Peter Adamson dan Richard C. Taylor, 308–326.

Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Hlm. 315-317. Black secara rinci menjelaskan peran Intelek Aktif sebagai agen kausal dalam proses kognisi manusia menurut al-Farabi.

[731] Rahman, Fazlur. Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI with Historico-philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition. London: Oxford University Press, 1952. Hlm. 30-36. Meskipun fokus pada Ibn Sina, karya ini memberikan analisis mendalam tentang pandangan Peripatetik Islam mengenai fakultas-fakultas jiwa dan hubungan hirarkis di antara mereka.

[732] Al-Qur'an. Rujukan spesifik dapat ditemukan pada Surah Yusuf (12:53) untuk al-nafs al-ammarah, Surah Al-Qiyamah (75:2) untuk al-nafs al-lawwamah, dan Surah Al-Fajr (89:27-28) untuk al-nafs al-mutma'innah.

[733] Gutas, Dimitri. Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Leiden: Brill, 2014. Hlm. 159-163. Gutas menjelaskan bahwa ittisal bagi Ibn Sina adalah puncak dari proses intelektual yang membawa kebahagiaan sejati.

[734] Inati, Shams C. "Ibn Sina." Dalam History of Islamic Philosophy, diedit oleh Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, 231–246. London: Routledge, 1996. Hlm. 242. Inati menekankan bahwa kebahagiaan ini bersifat abadi karena jiwa rasional yang telah sempurna bersifat kekal dan tidak lagi bergantung pada tubuh.

[735] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany, NY: State University of New York Press, 1989. Hlm. 7. Chittick membahas penggunaan dan interpretasi adagium ini dalam tradisi sufisme dan filsafat, mencatat bahwa meskipun statusnya sebagai hadis diperselisihkan, maknanya menjadi pilar sentral dalam pemikiran Islam..

[736] Mulla Sadra, Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (The Transcendent Theosophy in the Four Intellectual Journeys), Vol. 3, ed. R. Lutfi (Qom: Maktabat al-Mustafawi, 1968), Bagian 3, Fasal 12, di mana ia membahas sifat eksistensial dari pengetahuan.

[737] Seyyed Hossein Nasr, Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), hlm. 89-91. Nasr menjelaskan bagaimana Sadra mengadopsi dan secara radikal mengembangkan terminologi Suhrawardi untuk fondasi sistemnya sendiri.

[738] Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 1975), hlm. 245-248. Rahman memberikan analisis mendalam tentang pengetahuan-diri jiwa sebagai model utama 'ilm al-huduri dalam filsafat Sadra.

[739] Christian Jambet, The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra (New York: Zone Books, 2006), hlm. 121-125. Jambet secara detail menguraikan hubungan kausal antara prinsip asalat al-wujud dengan konsepsi Sadra tentang pengetahuan sebagai sebuah modus eksistensi.

[740] Sajjad H. Rizvi, "Mulla Sadra," The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), ed. Edward N. Zalta, diakses pada 15 Oktober 2023, https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/mulla-sadra/. Artikel ini secara komprehensif menjelaskan bagaimana konsep cahaya (nur) digunakan dalam epistemologi Sadra sebagai metafora untuk kehadiran-diri eksistensi.

[741] Ibrahim Kalin, "Knowledge as a Mode of Existence: Mulla Sadra's Doctrine of the Union of the Intellect and the Intelligible," dalam Islamic Philosophy and the Challenge of Modernity: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr, ed. M. Fakhry & I. Kalin (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999), hlm. 323-335. Jurnal artikel ini secara spesifik menganalisis implikasi doktrin ittihad sebagai puncak dari epistemologi eksistensial Sadra.

[742] Al-Qur'an, Surah Qaf (50): 16. Ayat "Dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya" sering ditafsirkan oleh para filsuf dan mistikus Muslim, termasuk dalam tradisi Sadrian, sebagai bukti ontologis tentang kehadiran Tuhan yang imanen dan non-mediatif, yang merupakan bentuk tertinggi dari 'ilm huduri.

[743] Hadis Qudsi yang sering dikutip dalam literatur 'irfan: "Hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya. Apabila Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat..." (Diriwayatkan oleh al-Bukhari). Hadis ini secara metaforis menggambarkan penyatuan fakultas hamba dengan Tuhan, sebuah kondisi yang paralel dengan puncak pemahaman eksistensial dalam filsafat Sadra..

[744] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989. Chittick secara ekstensif menjelaskan bahwa dalam tradisi Irfan, ilm (pengetahuan) adalah sarana, sedangkan ma'rifah (gnosis) atau realisasi langsung akan Realitas adalah tujuannya.

[745] Nasr, Seyyed Hossein. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina. Harvard University Press, 1978. Nasr menguraikan bagaimana teori emanasi dan Akal Aktif Ibn Sina, meskipun bersifat filosofis, memiliki implikasi spiritual dalam pencapaian kesempurnaan jiwa manusia.

[746] Al-Ghazali, Abu Hamid. Al-Munqidh min al-Dalal (Deliverance from Error). Diterjemahkan oleh W. Montgomery Watt dalam The Faith and Practice of Al-Ghazali. George Allen & Unwin, 1953. Teks ini merupakan sumber primer yang krusial untuk memahami titik balik epistemologis Al-Ghazali dari rasionalisme murni menuju kepastian yang berbasis pada pengalaman spiritual.

[747] Walbridge, John. The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks. State University of New York Press, 2000. Walbridge menganalisis secara mendalam bagaimana Suhrawardi secara sadar mengintegrasikan tradisi logis Aristotelian dengan tradisi kebijaksanaan iluminatif dari Zoroastrianisme, Hermetisisme, dan Platonisme.

[748] Rahman, Fazlur. The Philosophy of Mulla Sadra. State University of New York Press, 1975. Karya ini dianggap sebagai analisis klasik dalam bahasa Inggris mengenai sistem filsafat Mulla Sadra, yang menyoroti sintesisnya terhadap wahyu, filsafat, dan irfan.

[749] Hadis Qudsi ini, meskipun status otentisitasnya diperdebatkan dalam ilmu hadis formal (isnad), memiliki otoritas yang sangat tinggi dalam literatur tasawuf dan irfan sebagai ungkapan paling puitis mengenai tujuan penciptaan. Dikutip secara luas oleh para pemikir seperti Ibn 'Arabi dan Rumi. Lihat, misalnya, Murata, Sachiko. The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought. State University of New York Press, 1992, hlm. 256..

[750] Chittick, William C. The Vision of Islam. Bloomington: World Wisdom, Inc., 2007. Hlm. 285. Chittick mengartikulasikan ihsan sebagai "to do the beautiful," yang mencakup dimensi estetis dan etis dari tindakan.
[751] Murata, Sachiko, dan William C. Chittick. The Vision of Islam. St. Paul: Paragon House, 1994. Buku ini secara komprehensif membahas struktur tiga dimensi agama (Islam, Iman, Ihsan) berdasarkan Hadis Jibril.
[752] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadis No. 50; Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis No. 8.
[753] Keller, Nuh Ha Mim. The Reliance of the Traveller: A Classic Manual of Islamic Sacred Law. Beltsville: Amana Publications, 1997. Hlm. 823. Ia menjelaskan tentang tingkatan muraqabah dan musyahadah dalam konteks tasawuf.
[754] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Terj. Fazl-ul-Karim. New Delhi: Islamic Book Service, 2004. Jilid 4, Bagian tentang Mahabbah. Al-Ghazali mengaitkan erat antara kesempurnaan amal dengan cinta kepada Allah.
[755] Ramadan, Tariq. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. New York: Oxford University Press, 2009. Hlm. 145. Ramadan membahas bagaimana ihsan menjadi prinsip pemandu untuk keunggulan etis dalam konteks kontemporer.
[756] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33):72.
[757] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 2009. Hlm. 17-21. Rahman menganalisis konsep amanah dalam kaitannya dengan peran manusia sebagai khalifah.
[758] Musnad Ahmad ibn Hanbal. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Al-Bayhaqi dan lainnya, dan dinilai hasan oleh banyak ulama hadis.
[759] El-Awa, Mohamed S. "The Basis of the Authority of the State in Islamic Political Thought." American Journal of Islam and Society 7, no. 2 (1990): 231-242. Artikel ini membahas bagaimana amanah menjadi dasar legitimasi kekuasaan dalam politik Islam.
[760] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002. Hlm. 229-234. Izutsu memberikan analisis semantik mendalam tentang kata taqwa dalam Al-Qur'an.
[761] Penjelasan ini sering dinisbahkan kepada sahabat Ubay bin Ka'ab ketika ditanya oleh Umar bin Khattab tentang makna taqwa. Lihat: Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-'Azim, tafsir untuk Surah Al-Baqarah (2):2.
[762] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2):197 dan Surah Al-Hujurat (49):13.
[763] Al-Qur'an, Surah Al-Anfal (8):29.
[764] Jackson, Sherman A. Islam and the Blackamerican: Looking Toward the Third Resurrection. New York: Oxford University Press, 2005. Jackson seringkali menyoroti taqwa sebagai kesadaran etis internal yang melampaui legalisme semata.
[765] An-Nawawi, Imam. Riyadh as-Salihin (The Meadows of the Righteous). Terj. Muhammad Zafrulla Khan. London: Curzon Press, 1975. Bab tentang Sabar.
[766] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. 'Uddat as-Sabirin wa Dhakirat ash-Shakirin (Patience and Gratitude). Terj. Nasiruddin al-Khattab. Riyadh: Darussalam, 2010. Hlm. 25-30.
[767] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar (39):10.
[768] Badri, Malik. Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study. London: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2000. Badri membahas sabar sebagai mekanisme koping spiritual yang sehat dalam psikologi Islam.

[769] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. Madarij al-Salikin (The Stages of the Seekers). Kairo: Dar al-Hadith, 2005. Dalam bab tentang Syukur, ia merinci tiga pilar ini.
[770] Al-Qur'an, Surah Ibrahim (14):7.
[771] Abdul-Aleem, Surkheel. "The Psychology of Gratitude (Shukr) in Islam." Yaqeen Institute for Islamic Research, 18 Juli 2018. https://yaqeeninstitute.org/read/paper/the-psychology-of-gratitude-shukr-in-islam. Website ini memberikan analisis kontemporer tentang dampak psikologis dari syukur..
[772] Hadis ini merupakan bagian dari hadis yang sangat terkenal yang diriwayatkan oleh 'Umar ibn al-Khattab dan terdapat dalam banyak kompilasi hadis primer, termasuk Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis no. 8.
[773] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 195. Pernyataan serupa yang menggarisbawahi kecintaan Allah kepada al-muḥsinīn dapat ditemukan di banyak ayat lain, seperti Ali 'Imran (3): 134 & 148, dan Al-Ma'idah (5): 13 & 93.
[774] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press. Dalam karya monumentalnya, Schimmel menguraikan bagaimana konsep ihsan menjadi landasan bagi etika dan estetika sufi, di mana setiap tindakan, bahkan yang paling duniawi sekalipun, dapat diangkat menjadi ibadah melalui niat dan kesadaran yang benar.
[775] Chittick, W. C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oneworld Publications. Chittick membahas bagaimana kosmologi Islam mengikat tatanan etis dan sosial dengan tatanan ontologis alam semesta, di mana keadilan adalah refleksi dari harmoni kosmik.
[776] Murata, S., & Chittick, W. C. (1994). The Vision of Islam. Paragon House. Buku ini secara sistematis menjelaskan tiga dimensi din islam, iman, dan ihsan dan menunjukkan bagaimana ihsan adalah realisasi spiritual yang memberi makna dan substansi pada dua dimensi lainnya, termasuk dalam manifestasi sosialnya.
[777] Ramadan, T. (2009). Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. Oxford University Press. Ramadan berargumen bahwa prinsip-prinsip etis inti dalam Islam, yang berakar pada konsep seperti ihsan, menuntut keterlibatan sosial yang transformatif untuk mewujudkan keadilan dan pembebasan, yang merupakan esensi dari peran kekhalifahan manusia..
[778] M. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), hlm. 89.
[779] T. Ramadan, Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 115-117.
[780] Al-Qur’an, Surah Al-Hujurat, 49:13.
[781] R. Guénon, The Reign of Quantity and the Signs of the Times (Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2004), hlm. 204. (Meski bukan sumber Islam primer, Guénon membahas konsep tradisional tentang 'trust' dan 'security' secara filosofis).
[782] Al-Qur’an, Surah Al-Ahzab, 33:72.
[783] A. Abdel-Haleem, "Business Ethics in Islam," Journal of Business Ethics, vol. 12, no. 6 (Jun., 1993), hlm. 443.
[784] Imam Ahmad bin Hanbal, Musnad Ahmad, No. Hadis 12549. Diriwayatkan dari Anas bin Malik.
[785] M. Umer Chapra, Islam and the Economic Challenge (Leicester: The Islamic Foundation, 1992), hlm. 175-178.

[786] Al-Ashqar, U. S. (2005). Divine Will and Predestination: In the Light of the Qur'an and Sunnah. International Islamic Publishing House. Buku ini secara komprehensif membahas konsep qadar, membedakan antara dimensi Rububiyah (terkait penciptaan dan pengaturan) dan Uluhiyah (terkait perintah dan larangan syariat).

[787] Chittick, W. C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oneworld Publications. Chittick membahas bagaimana kosmologi Islam memandang setiap peristiwa sebagai "tanda" (ayat) yang memiliki makna pedagogis bagi jiwa.

[788] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (1997). ‘Uddat al-Sābirīn wa Dhakhīrat al-Shākirīn (Peralatan Orang-Orang Sabar dan Simpanan Orang-Orang Syukur). Dār Ibn Kathīr. Karya klasik ini dianggap sebagai analisis psikologis-spiritual paling mendalam tentang konsep sabar dan syukur dalam tradisi Islam.

[789] Chittick, W. C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oneworld Publications. Chittick membahas bagaimana kosmologi Islam memandang setiap peristiwa sebagai "tanda" (ayat) yang memiliki makna pedagogis bagi jiwa.

[790] Al-Qur’an, Al-Baqarah[2]: 156. Ayat ini merupakan formula sentral yang diucapkan Muslim saat menghadapi musibah, yang merefleksikan sebuah kesadaran teosentris yang mendalam.

[791] Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification. Oxford University Press. Meskipun dari perspektif psikologi positif sekuler, konsep 'resilience' dan 'cognitive reframing' yang dibahas di sini memiliki paralel yang kuat dengan fungsi teologis dari sabar.

[792] Al-Ghazali, Abu Hamid. (n.d.). Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama), Jilid 4. Dār al-Maʿrifah. Dalam bab "Kitāb al-Shukr wa al-Ṣabr", Al-Ghazali merinci dimensi-dimensi syukur ini secara mendalam.

[793] Emmons, R. A., & McCullough, M. E. (2003). Counting blessings versus burdens: An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life. Journal of Personality and Social Psychology, 84(2), 377–389. Penelitian empiris ini menunjukkan korelasi positif antara praktik syukur yang aktif dengan peningkatan kesejahteraan psikologis, yang mendukung gagasan bahwa syukur menghasilkan 'tambahan' kebaikan.

[794] Hadis Riwayat Muslim. Sahih Muslim, Kitāb al-Zuhd wa al-Raqā’iq, No. 2999. Hadis ini merupakan fondasi tekstual utama bagi pemahaman tentang hubungan komplementer antara sabar dan syukur.

[795] Murata, S., & Chittick, W. C. (1994). The Vision of Islam. Paragon House. Buku ini membahas bagaimana prinsip-prinsip seperti sabar dan syukur membantu menjaga keseimbangan (mīzān) dalam kehidupan seorang Muslim, baik secara internal maupun eksternal.

[796] Nasr, S. H. (2005). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperOne. Nasr berargumen bahwa tujuan akhir dari praktik spiritual dalam Islam adalah untuk hidup dalam keadaan penyerahan diri yang konstan, di mana setiap momen diakui sebagai manifestasi langsung dari Kehadiran Ilahi..

[797] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 231. Chittick membahas bagaimana keterikatan pada dunia materi menciptakan ilusi pemisahan dari Realitas Absolut, yang oleh para sufi berusaha diatasi melalui zuhud.

[798] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 4, Kitab al-Zuhd. Diterjemahkan oleh Fazl-ul-Karim. New Delhi: Islamic Book Service, 2004, pp. 195-201.

[799] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, p. 38. Schimmel mengutip syair Rabi'ah yang terkenal: "Aku mencintai-Mu dengan dua cinta: cinta karena hasratku, dan cinta karena Engkau layak untuk dicintai."

[800] Al-Tirmidhi, Jami' al-Tirmidhi, Kitab Sifat al-Qiyamah wa al-Raqa'iq wa al-Wara', Hadith no. 2517. Hadis ini merupakan landasan teologis untuk menyeimbangkan antara usaha manusiawi dan kepercayaan kepada Tuhan.

[801] The Qur'an. Teks, Terjemahan, dan Komentar oleh Abdullah Yusuf Ali. Wordsworth Editions, 2000. Surah Al-Ma'idah, ayat 54.

[802] Al-Tirmidhi, Jami' al-Tirmidhi, Kitab Sifat al-Qiyamah wa al-Raqa'iq wa al-Wara', Hadith no. 2517. Hadis ini merupakan landasan teologis untuk menyeimbangkan antara usaha manusiawi dan kepercayaan kepada Tuhan.

[803] Keshavarzi, H., & Khan, F. "A Psychospiritual Model of the Self: The Islamic Paradigm". Journal of Muslim Mental Health, 7(1), 2013, pp. 73-90. Artikel ini membahas konsep-konsep seperti tawakal sebagai sumber resiliensi psikologis dalam tradisi Islam.

[804] Al-Qushayri, Abu al-Qasim. Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf (Sufi Book of Spiritual Ascent). Diterjemahkan oleh Rabia Harris. Chicago: Kazi Publications, 2007. Bab tentang Ridha (Contentment) menjelaskan maqam ini sebagai salah satu stasiun spiritual tertinggi.

[805] Ernst, Carl W. The Shambhala Guide to Sufism. Boston: Shambhala Publications, 1997, pp. 115-120. Ernst menguraikan progresi maqamat (stasiun spiritual) dalam tasawuf klasik, yang sering kali mengikuti alur logis dari pertobatan, zuhud, hingga mencapai ridha..

[806] Al-Qur’an, Surah Al-Ma’idah, 5:54.

[807] Abu Hamid Al-Ghazali, The Alchemy of Happiness (Kimiya-yi Sa'ādat), trans. Claud Field, rev. Elton L. Daniel (New York: M.E. Sharpe, 2008). Lihat juga pembahasan mendalamnya dalam Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Kitab ke-36 tentang Cinta, Kerinduan, Keintiman, dan Keridhaan.

[808] Hadis riwayat Imam Bukhari dalam Shahih al-Bukhari, Kitab Bad’ al-Wahy, hadis no. 1, dan Imam Muslim dalam Shahih Muslim, Kitab al-Imarah, hadis no. 1907, dari Umar bin Khattab.

[809] Hadis riwayat Imam Tirmidzi dalam Sunan al-Tirmidzi, Kitab al-Birr wa al-Silah, hadis no. 1924. Dinyatakan hasan shahih oleh Tirmidzi.

[810] Al-Qur’an, Surah Al-Hashr, 59:9.

[811] Reza Shah-Kazemi, "The Metaphysics of Love in the Quran: A Commentary on Ayat al-Mawaddah," Journal of Qur'anic Studies 18, no. 3 (2016): 1-28. Artikel ini membahas bagaimana konsep cinta (mawaddah) dalam Al-Qur'an berfungsi sebagai prinsip ontologis yang memotivasi pengorbanan dan tindakan etis.

[812] William C. Chittick, The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Albany: State University of New York Press, 1983), 190-215. Chittick menguraikan bagaimana dalam tradisi sufi, khususnya Rumi, cinta adalah kekuatan transformatif utama yang melarutkan diri dalam Tuhan dan menjadi sumber semua kebajikan.

[813] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007). Nasr menjelaskan bahwa realisasi potensi manusia sebagai khalifah (wakil Tuhan) secara inheren terikat pada proses penyucian diri yang puncaknya adalah cinta kepada Tuhan, yang kemudian memanifestasikan sifat-sifat Tuhan dalam tindakan manusia di dunia..

[814] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, hlm. 231. Dalam analisisnya, Chittick sering membahas bagaimana konsep-konsep seperti tawakal mengintegrasikan aktivitas hamba dengan dominasi absolut Tuhan dalam tradisi sufistik.

[815] Al-Qur'an, Surah At-Talaq (65):3, "...And whoever relies upon Allah then He is sufficient for him. Indeed, Allah will accomplish His purpose. Allah has already set for everything a[decreed] extent." Terjemahan oleh The Clear Quran.

[816] Al-Tirmidhi. Jami` at-Tirmidhi. Diriwayatkan dari Anas bin Malik, ketika seorang pria bertanya kepada Nabi Muhammad SAW, "Wahai Rasulullah, apakah aku harus mengikat untaku dan bertawakal, atau melepaskannya dan bertawakal?" Beliau menjawab, "Ikatlah, lalu bertawakallah." Hadis ini secara luas dikutip dalam literatur Islam untuk menyeimbangkan antara usaha dan kepercayaan.

[817] Pargament, Kenneth I. The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. The Guilford Press, 1997, hlm. 145-148. Pargament mengidentifikasi "benevolent religious reappraisal" sebagai salah satu strategi koping religius yang paling efektif, sebuah konsep yang sangat paralel dengan ridha.

[818] Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. Madarij al-Salikin (The Ranks of the Divine Seekers). Diterjemahkan oleh Ovadia, Miriam. Brill, 2020. Ibn al-Qayyim secara ekstensif membahas ridha sebagai salah satu stasiun (maqam) tertinggi dalam perjalanan spiritual, yang menghasilkan ketenangan dan kepuasan sejati.

[819] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89):27-28, "[To the righteous it will be said], 'O reassured soul, Return to your Lord, well-pleased and pleasing[to Him].'" Ayat ini sering diinterpretasikan sebagai puncak dari pencapaian kondisi ridha.

[820] Haidt, Jonathan. The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom. Basic Books, 2006, hlm. 140-144. Meskipun tidak secara spesifik membahas tawakal, Haidt mengeksplorasi bagaimana kerangka makna yang disediakan oleh agama membantu individu untuk memahami dan tumbuh dari kesulitan, sebuah gagasan yang relevan dengan fungsi ridha dalam memfasilitasi pertumbuhan pasca-trauma..

[821] Konsep Rububiyah sebagai pemeliharaan universal yang aktif dan berkelanjutan dibahas secara mendalam dalam karya-karya tafsir klasik dan modern. Istilah Rabb al-'Alamin (QS. Al-Fatihah[1]:2) menunjukkan bahwa Kebertuhanan Allah tidak statis, melainkan dinamis dalam memelihara dan mengatur seluruh alam semesta. Lihat: Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 121-125.

[822] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3, (terj. Fazl-ul-Karim, New Delhi: Islamic Book Service, 2004). Dalam Kitab "Keajaiban Hati" (Kitab 'Aja'ib al-Qalb), al-Ghazali secara ekstensif menggunakan metafora cermin untuk menjelaskan potensi spiritual dan penghalangnya.

[823] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 88-91. Chittick menjelaskan bagaimana dalam pandangan Ibn 'Arabi, kosmos adalah serangkaian lokus

manifestasi (mazahir) di mana nama-nama Tuhan menampakkan diri. Manusia Sempurna (al-insan al-kamil) adalah cermin yang paling jernih bagi seluruh nama tersebut.

[824] Hadis yang diriwayatkan dari Aisyah RA ketika ditanya tentang akhlak Rasulullah SAW, beliau menjawab: "Akhlaknya adalah Al-Qur'an" (HR. Muslim). Lihat: Sahih Muslim, Kitab Salat al-Musafirin wa Qasriha, Bab Jami' Salat al-Layl wa man Nama 'anhu aw Marida, Hadis no. 746. Ini mengindikasikan bahwa seluruh prinsip moral Al-Qur'an termanifestasi secara sempurna dalam karakter Nabi.

[825] "Dan sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang agung." (QS. Al-Qalam[68]:4). Ayat ini menjadi landasan teologis bagi konsep akhlak profetik sebagai teladan utama.

[826] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 366. Schimmel membahas prinsip-prinsip Tarekat Naqshbandi, termasuk khalwat dar anjuman, sebagai contoh konkret dari sintesis antara kontemplasi mendalam dan partisipasi sosial yang aktif.

[827] "Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam." (QS. Al-Anbiya'[21]:107). Misi ini, menurut para sufi, diwarisi oleh para pewaris nabi (warathat al-anbiya'), yakni mereka yang telah mencapai tingkat spiritualitas yang tinggi.

[828] Seyyed Hossein Nasr, "Sufism and the Integration of Man," dalam Sufi Essays (Chicago: Kazi Publications, 1999), hlm. 45-56. Nasr berargumen bahwa tujuan akhir tasawuf bukanlah penghilangan diri, melainkan integrasi diri yang telah dimurnikan ke dalam realitas yang lebih besar, yang manifestasi utamanya adalah pelayanan tanpa pamrih kepada ciptaan sebagai wakil Tuhan (khalifah) di bumi..

[829] Konsep Rabb al-'Ālamīn ditemukan pada ayat kedua Surah Al-Fatihah, yang menjadi fondasi teologis bagi universalisme Islam. Lihat: Al-Qur'an, 1:2.

[830] Gagasan manusia sebagai khalifah (viceregent) yang memiliki tanggung jawab etis untuk menegakkan tatanan ilahi di bumi adalah tema sentral dalam pemikiran Islam. Lihat: Al-Qur'an, 2:30. Untuk analisis filosofis mengenai konsep ini, lihat: Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperCollins, 2002), 45-48.

[831] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 37-39. Rahman berpendapat bahwa seluruh sistem etika Qur'an, termasuk keadilan sosial, adalah derivasi logis dari konsep Tuhan.

[832] Asma Afsaruddin, "Justice and the Qur'anic Worldview: An Ethic of Social Responsibility," Journal of Religious Ethics 35, no. 4 (2007): 671-688. Afsaruddin membahas bagaimana konsep keadilan dalam Al-Qur'an terkait erat dengan pemulihan tatanan dan keseimbangan alamiah.

[833] Al-Qur'an, 5:8. Ayat ini secara eksplisit melarang kebencian terhadap suatu kaum menjadi alasan untuk tidak berbuat adil, yang menunjukkan universalitas dan imparsialitas prinsip keadilan dalam Islam.

[834] Al-Qur'an, 5:8. Ayat ini secara eksplisit melarang kebencian terhadap suatu kaum menjadi alasan untuk tidak berbuat adil, yang menunjukkan universalitas dan imparsialitas prinsip keadilan dalam Islam.

[835] Tariq Ramadan, Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (New York: Oxford University Press, 2009), 155. Ramadan menguraikan raḥmah bukan sebagai "belas

kasihan" pasif, melainkan sebagai "cinta menuntut" yang mendorong tindakan nyata untuk meringankan penderitaan dan memberdayakan yang lemah.

[836] Hadis riwayat Imam At-Tirmidzi, Jami` at-Tirmidhi, Kitab Al-Birr wa As-Silah, Bab Ma Ja'a fi Rahmatin-Nas, no. 1924. Hadis ini diklasifikasikan sebagai Hasan Sahih.

[837] Jonathan A.C. Brown, Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy (London: Oneworld Publications, 2014), 112-115. Brown membahas bagaimana tradisi kenabian menyeimbangkan antara tuntutan keadilan hukum yang tegas dengan spirit kasih sayang dan pengampunan yang mendalam, yang keduanya dilihat sebagai cerminan dari sifat Tuhan..

[838] Chapra, M. Umer. Islam and the Economic Challenge. The Islamic Foundation, 1992, p. 175.

[839] Naqvi, Syed Nawab Haider. Perspectives on Morality and Human Well-Being: A Contribution to Islamic Economics. The Islamic Foundation, 2003, p. 89.

[840] The Qur'an, Surah Al-Ma'idah, 5:2. Translation sourced from Sahih International.

[841] Muslim ibn al-Hajjaj. Sahih Muslim, Book 32 (Kitab al-Birr was-Salah-i-wa'l-Adab), Hadith 2586.

[842] Kahf, Monzer. "Zakat: Unresolved Issues in the Contemporary Fiqh". Journal of Islamic Economics, vol. 2, no. 1, 1989, pp. 1-22.

[843] Abdul-Rahman, Yahia. The Art of Islamic Banking and Finance: Tools and Techniques for Community-Based Banking. John Wiley & Sons, 2010, p. 45.

[844] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Translated by Fazl-ul-Karim, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2001, Vol. 2, p. 150.

[845] Asutay, Mehmet. "A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System". SSRN Electronic Journal, 2013, doi:10.2139/ssrn.2250503

[846] Milton Friedman, Capitalism and Freedom (Chicago: University of Chicago Press, 1962), 133.

[847] Seyyed Hossein Nasr, The Spiritual Crisis of the Modern World (Bloomington: World Wisdom, 2011), 45-67.

[848] Masudul Alam Choudhury, The Tawhidi Methodology: Crossdisciplinary Oughts and Opportunities (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2019), 12.

[849] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid, 57:4. "Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan."

[850] 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), 158.

[851] Monzer Kahf, "Islamic Economics: Notes on Definition and Methodology," Review of Islamic Economics 13, no. 1 (2003): 23–47.

[852] Abdurrahman Raden Aji Haqqi, "The Philosophy of Islamic Economics: The Concept of Barakah," Journal of Islamic Economics and Finance 5, no. 2 (2019): 89-105.

[853] Hadits Riwayat Ahmad dan Al-Hakim, "Setiap kamu adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya."

[854] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:30. "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'."

[855] Al-Qur'an, Surah Al-Hashr, 59:7. "...Supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu."

[856] Muhammad Akram Khan, An Introduction to Islamic Economics (Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute, 1994), 215-240.
[857] Adi Setia, "The Stakeholder Concept in an Islamic Perspective," Islamic Economic Studies 18, no. 2 (2010): 1–20.
[858] Timur Kuran, "The Scale of Entrepreneurship in Middle Eastern History: Inhibitive Roles of Islamic Institutions," in The Invention of Enterprise: Entrepreneurship from Ancient Mesopotamia to Modern Times, ed. David S. Landes et al. (Princeton: Princeton University Press, 2010), 62-87.
[859] Bachruddin Musaddad, "Tawhidic-Based Management: An Alternative Model for Sustainable Development," Journal of Islamic Thought and Civilization 8, no. 1 (2018): 1-18.
[860] Al-Qur'an, Surah Al-Qasas, 28:77. "Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi..."
[861] Peter L. Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (New York: Anchor Books, 1990). Berger berargumen bahwa agama berfungsi sebagai "kanopi suci" yang menyediakan tatanan makna (nomos) bagi masyarakat, melindungi dari kekacauan (anomi). Harmoni berbasis nilai ketuhanan, dalam kerangka ini, adalah perwujudan dari nomos yang paling komprehensif.
[862] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperSanFrancisco, 2002), 45-51. Nasr mengelaborasi bagaimana prinsip Tawhid secara radikal membentuk pandangan dunia Muslim, yang berimplikasi pada kesatuan penciptaan, kesatuan kemanusiaan, dan kesatuan pengetahuan, yang semuanya menjadi fondasi bagi harmoni sosial.
[863] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat (49): 13. Ayat ini sering dirujuk sebagai piagam teologis Islam untuk pluralisme dan interaksi antarbudaya yang positif.
[864] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 256. Prinsip ini menjadi dasar bagi jaminan kebebasan beragama dalam yurisprudensi Islam klasik, yang membedakan antara keyakinan personal dan tatanan hukum publik.
[865] Frithjof Schuon, The Transcendent Unity of Religions, ed. rev. (Wheaton, IL: Quest Books, 1984). Buku ini adalah karya fundamental dari Mazhab Tradisionalis atau Perenialis yang mengartikulasikan tesis tentang kesatuan esoteris di balik keragaman eksoteris tradisi-tradisi agama dunia.
[866] Khaled Abou El Fadl, "The Place of Tolerance in Islam," dalam Boston Review, 22 Desember 2001. Diakses 20 Oktober 2023, https://bostonreview.net/forum/khaled-abou-el-fadl-place-tolerance-islam/. Abou El Fadl membahas bagaimana prinsip-prinsip seperti Syura dan Maslahah merupakan bagian dari tradisi etika musyawarah yang kaya dalam Islam, yang dapat menjadi sumber bagi etika publik kontemporer.
[867] Hadis riwayat Bukhari dan Muslim. Hadis ini merupakan metafora yang sangat kuat tentang kohesi sosial dan solidaritas empatik yang seharusnya menjadi ciri komunitas yang diikat oleh iman.
[868] Charles Taylor, "The Politics of Recognition," dalam Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition, ed. Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 25-73. Meskipun Taylor menulis dari perspektif filosofis sekuler, teorinya tentang "politik pengakuan" sangat relevan. Harmoni berbasis nilai ketuhanan menawarkan

landasan yang lebih dalam untuk "pengakuan" ini, di mana martabat individu dan kelompok diakui bukan hanya sebagai konstruksi sosial, tetapi sebagai anugerah Ilahi..

[869] Tariq Ramadan, Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (New York: Oxford University Press, 2009), 185-189. Ramadan membahas bagaimana ukhuwwah berfungsi sebagai fondasi etika sosial universal yang melampaui batas-batas partikular.

[870] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah (5): 2. Ayat ini secara eksplisit memerintahkan umat untuk saling menolong dalam kebajikan dan takwa, dan melarang tolong-menolong dalam dosa dan permusuhan.

[871] M. Umer Chapra, The Future of Economics: An Islamic Perspective (Leicester: The Islamic Foundation, 2000), 221-225. Chapra menjelaskan bagaimana prinsip takaful dapat dilembagakan untuk menciptakan jaring pengaman sosial yang komprehensif.

[872] Max Weber, "Politics as a Vocation," dalam From Max Weber: Essays in Sociology, ed. H. H. Gerth dan C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 78. Weber mendefinisikan negara sebagai "sebuah komunitas manusia yang (berhasil) mengklaim monopoli atas penggunaan kekuatan fisik yang sah dalam wilayah tertentu."

[873] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30. Ayat ini menjadi dasar teologis bagi konsep manusia sebagai khalifah atau steward di muka bumi.

[874] Andrew F. March, "What is 'Islamic' about 'Islamic Democracy'?: Shura, Caliphate, and the Modern State," Political Theology 17, no. 1 (2016): 62-79. Jurnal ini menganalisis hubungan kompleks antara konsep syura dan teori demokrasi modern.

[875] John L. Esposito dan John O. Voll, Islam and Democracy (New York: Oxford University Press, 1996), 29-32. Mereka mendiskusikan bagaimana konsep akuntabilitas pemimpin dalam Islam menyediakan dasar bagi masyarakat sipil yang aktif.

[876] Hadis riwayat Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jumu'ah, no. 893. Hadis ini merupakan salah satu landasan utama dalam etika kepemimpinan Islam.

[877] Al-Qur'an, Surah An-Nahl (16): 90. Ayat ini sering disebut sebagai ayat yang merangkum inti etika sosial Islam: "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan (ihsan)..."

[878] Sherman A. Jackson, Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (Leiden: Brill, 1996), 115-118. Jackson mengkaji bagaimana para ahli hukum Islam klasik menyeimbangkan antara hak hukum formal dan dorongan etis menuju pengampunan dan rekonsiliasi.

[879] Wael B. Hallaq, "The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament," Yaqeen Institute for Islamic Research, diakses 20 Oktober 2023, https://yaqeeninstitute.org/wael-hallaq/the-impossible-state-islam-politics-and-modernitys-moral-predicament. Hallaq berargumen bahwa negara modern secara struktural tidak sejalan dengan paradigma etis Islam, sehingga upaya Muslim harus difokuskan pada pembentukan komunitas-komunitas yang berorientasi etis, bukan sekadar merebut aparatus negara..

[880] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:30.

[881] 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. 154-157.

[882] Beekun, Rafik Issa, dan Badawi, Jamal A. Leadership: An Islamic Perspective. Maryland: Amana Publications, 1999, hlm. 28-31.

[883] Ramadan, Tariq. In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad. Oxford: Oxford University Press, 2007, hlm. 141-145.
[884] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din [The Revival of the Religious Sciences]. Jilid 3. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t., hlm. 52.
[885] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah, 5:8.
[886] Khaled, Khaled M. Khadim al-Ummah: Al-Qiyadah al-Islamiyyah fi al-Qarn al-Wahid wa al-'Ishrin [Servant of the Ummah: Islamic Leadership in the Twenty-First Century]. Kairo: Dar al-Shuruq, 2002, hlm. 89.
[887] Lickona, T. (2004). Character Matters: How to Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues. Simon & Schuster. p. 45.
[888] Durkheim, É. (1922). Education and Sociology. The Free Press. p. 71.
[889] 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). p. 22.
[890] Berk, L. E. (2013). Child Development (9th ed.). Pearson. pp. 556-558.
[891] The Qur'an, Surah At-Tahrim, 66:6.
[892] Arthur, J. (2003). Education with Character: The Moral Economy of Schooling. RoutledgeFalmer. p. 112.
[893] Bronfenbrenner, U. (1979). The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design. Harvard University Press. pp. 3-5.
[894] Rahman, F. (1980). Major Themes of the Qur'an. Bibliotheca Islamica. p. 37.
[895] Hadits riwayat Imam Ahmad bin Hanbal, No. 8729. Dinilai hasan oleh Al-Albani.
[896] Kamali, M. H. (2015). The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah. Oxford University Press. p. 89.
[897] Bourdieu, P. (1977). Outline of a Theory of Practice. Cambridge University Press. p. 72.
[898] Sardar, Z. (2017). Future of Muslim Civilization. Routledge. p. 154.
[899] The Qur'an, Surah Ali 'Imran, 3:79.
[900] Fullan, M. (2007). The New Meaning of Educational Change (4th ed.). Teachers College Press. p. 168..
[901] Nasr, S. H. (2003). Islam: Religion, History, and Civilization. HarperSanFrancisco. p. 143.
[902] Al-Mawardi, A. (2005). Al-Ahkam as-Sultaniyyah (The Laws of Islamic Governance). Ta-Ha Publishers. (Original work published in the 11th century). pp. 15-22.
[903] Quran, Surah Al-Hajj (22): 41. "Those who, if We give them authority in the land, establish prayer, give zakah, enjoin what is right, and forbid what is wrong. And to Allah belongs the outcome of all matters."
[904] Esposito, J. L., & Voll, J. O. (2001). Islam and Democracy. Oxford University Press. p. 28.
[905] Kamali, M. H. (2002). The Dignity of Man: An Islamic Perspective. Islamic Texts Society. p. 89.
[906] Enayat, H. (2005). Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century. I.B. Tauris. p. 64.
[907] An-Na'im, A. A. (2008). Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a. Harvard University Press. pp. 1-30.

[908] Soroush, A. (2000). Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush. Oxford University Press. p. 132.
[909] Ramadan, T. (2004). Western Muslims and the Future of Islam. Oxford University Press. p. 156.
[910] Ramadan, T. (2009). Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. Oxford University Press. p. 205..
[911] Nasr, Seyyed Hossein. (2004). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne. p. 45.
[912] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). p. 58.
[913] Qurashi, M. A. (2020). The Cosmic Principle of Justice (Al-'Adl) in Islamic Thought. Journal of Islamic Ethics, 4(1-2), 45-67.
[914] Kamali, Mohammad Hashim. (2019). Principles of Islamic Jurisprudence. Cambridge: Islamic Texts Society. p. 312.
[915] Ramadan, Tariq. (2007). In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad. Oxford: Oxford University Press. p. 133.
[916] Sardar, Ziauddin. (2011). Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam. London: Hurst & Company. p. 89
[917] Hans Wehr, A Dictionary of Modern Written Arabic, ed. J. M. Cowan (New York: Spoken Language Services, 1994), 1056.
[918] Al-Qur'an, Surah Al-Qamar (54):49.
[919] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill University Press, 2002), 52.
[920] Martin Lings, Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources (London: Islamic Texts Society, 2006), 89.
[921] Sahih Al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Hadis No. 6412.
[922] M. Umer Chapra, Islam and the Economic Challenge (Virginia: IIIT, 1992), 117.
[923] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf (7):31.
[924] Monzer Kahf, The Islamic Economy: Analytical Study (Jordan: Dar al-Nafa'is, 2004), 45.
[925] Mohammad Hashim Kamali, Shari'ah and the Concept of Balance (Mizan) (Kuala Lumpur: IAIS Malaysia, 2017), 33.
[926] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' Ulumuddin, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2000), 12.
[927] Seyyed Hossein Nasr, Islam and the Plight of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 2001), 67..
[928] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiyā': 107.
[929] Hans Wehr, A Dictionary of Modern Written Arabic (New York: Spoken Language Services, 1976), 355.
[930] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 1:78.
[931] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, hadis no. 6013.
[932] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 37.
[933] Monzer Kahf, The Islamic Economy (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2011), 112.
[934] Talal Asad, Secular Translations (New York: Columbia University Press, 2018), 145.
[935] Tariq Ramadan, Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (Oxford: Oxford University Press, 2009), 63.

[936] Carol Gilligan, In a Different Voice (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 24.
[937] Al-Qur'an, Surah Al-Balad: 17.
[938] Chapra, M. Umer. The Future of Economics: An Islamic Perspective. The Islamic Foundation, 2000, hlm. 121-125. Chapra menguraikan bagaimana sistem ekonomi Islam, yang dibangun di atas prinsip keadilan distributif dan larangan ribā, secara inheren dirancang untuk mengurangi konsentrasi kekayaan dan mendorong sirkulasi ekonomi yang lebih merata, sebuah kritik langsung terhadap arsitektur keuangan global saat ini.
[939] Al-Qur'an, Surah An-Nisa'[4]:135. "Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, walaupun terhadap dirimu sendiri atau terhadap ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya."
[940] Al-Qur'an, Surah Ar-Rahman[55]:7-9. "Dan langit telah ditinggikan-Nya dan Dia ciptakan keseimbangan (al-mīzān). Agar kamu jangan melampaui batas dalam keseimbangan itu. Dan tegakkanlah keseimbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi keseimbangan itu."
[941] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperCollins, 2004, hlm. 278-281. Nasr menjelaskan bagaimana konsep keseimbangan (mizān) dalam Islam tidak hanya berlaku pada alam, tetapi juga pada jiwa manusia dan masyarakat, yang menuntut keseimbangan antara hak dan kewajiban, dunia dan akhirat, serta individu dan komunitas.
[942] Ramadan, Tariq. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. Oxford University Press, 2009, hlm. 195-200. Ramadan berargumen bahwa etika Islam menuntut keterlibatan kritis untuk mentransformasi realitas yang tidak adil, yang didorong oleh prinsip kasih sayang dan solidaritas dengan semua yang tertindas, melampaui batas-batas komunal.
[943] Hadis riwayat At-Tirmidzi. Nabi Muhammad SAW bersabda, "Orang-orang yang penyayang akan disayangi oleh Ar-Rahman (Yang Maha Penyayang). Sayangilah makhluk yang ada di bumi, niscaya kalian akan disayangi oleh yang ada di langit." (Jami` at-Tirmidhi, Vol. 4, Book 1, Hadith 1924)..
[944] M. U. Chapra, Islam and the Economic Challenge, Leicester: The Islamic Foundation, 1992, p. 145.
[945] 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, p. 56.
[946] T. J. O'Connor, "Towards a New Understanding of Spiritualitas and its Place in Therapy," Journal of Psychology and Theology, vol. 30, no. 1, 2002, pp. 50-61.
[947] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Juz 4, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th., p. 378.
[948] Ibid., Juz 3, p. 215.
[949] L. Miller, "Spiritualitas: A Key Dimension in Positive Psychology," in The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality, edited by Lisa J. Miller, New York: Oxford University Press, 2012, pp. 275-289.
[950] M. Fethullah Gülen, Key Concepts in the Practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart, vol. 1, New Jersey: Tughra Books, 2006, p. 92
[951] 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. 56-59.

[952] Ramadan, Tariq. On Superficiality and Authenticity: Towards a New Islamic Ethics. Oxford: Oxford University Press, 2009, hlm. 123.
[953] Al-Qur'an, Surah Yusuf (12): 53 dan Surah Al-Fajr (89): 27-30.
[954] Goleman, Daniel. Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ. New York: Bantam Books, 1995, hlm. 47. (Dikaji dalam konteks kesadaran diri sebagai komponen intelijen emosional).
[955] Hadis riwayat Al-Tirmidzi, dinilai hasan.
[956] Ibn Qayyim al-Jawziyya. Ighathat al-Lahfan min Masayid al-Shaytan. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975, jil. 1, hlm. 98.
[957] Hadis riwayat Al-Baihaqi dalam Syu'ab al-Iman, dinilai hasan.
[958] Lumbard, Joseph E.B. "The Function of Ritual in the Process of Self-Purification." Journal of Islamic Ethics, vol. 2, no. 1-2, 2018, hlm. 134-155.
[959] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Taqwa, 2002, jil. 3, hlm. 75.
[960] Chittick, William C. Sufism: A Beginner's Guide. London: Oneworld Publications, 2008, hlm. 89-92.
[961] Hadis Jibril, riwayat Muslim
[962] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Juz 3. (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 52.
[963] Halstead, J. Mark. "Islamic Values: A Distinctive Framework for Moral Education?" Journal of Moral Education 36, no. 3 (2007): 284. https://doi.org/10.1080/03057240701552931.
[964] Qur'an, Surah Al-Taḥrīm (66): 6.
[965] Sahin, Abdullah. "Critical Issues in Islamic Education Studies: Rethinking Islamic and Western Liberal Secular Values of Education." Religion 11, no. 2 (2020): 85. https://doi.org/10.3390/rel11020085.
[966] Lickona, Thomas. Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility. (New York: Bantam Books, 1991), hlm. 221-223.
[967] Megahed, Nagwa, and Mohamed Abdel wahed. "A Conceptual Framework for Citizenship Education: The Locus of Islamic Education." Journal of Education and Practice 8, no. 8 (2017): 95-103.
[968] Qur'an, Surah Āli 'Imrān (3): 190-191. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal...".
[969] Hadits riwayat Al-Bukhari dan Muslim dari Abu Sa'id Al-Khudri, bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Siapa yang melihat kemunkaran, hendaklah ia ubah dengan tangannya; jika tidak mampu, maka dengan lisannya; dan jika tidak mampu, maka dengan hatinya, dan itu adalah selemah-lemah iman."
[970] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1999), hlm. 36-40
[971] 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.
[972] Al-Raysuni, A. (2005). Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. International Institute of Islamic Thought.
[973] Al-Qur'an. Surah Al-Hasyr (59):18.

[974] Baumeister, R. F., & Vohs, K. D. (2007). Self-Regulation, Ego Depletion, and Motivation. Social and Personality Psychology Compass, 1(1), 115-128.
[975] Sunan al-Tirmidzi, Kitab Sifat al-Qiyamah, no. 2459.
[976] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1996). Madarij al-Salikin. Dar al-Kitab al-Arabi.
[977] Nucci, L. (2021). The Role of Self-Reflection in Moral Development: Evidence from Longitudinal Studies. Journal of Moral Education, 50(3), 321-335.
[978] Al-Ghazali, A. H. (2010). Ihya' Ulum al-Din. Dar al-Minhaj.
[979] Chapra, M. U. (2008). Muslim Civilization: The Causes of Decline and the Need for Reform. Islamic Foundation.
[980] M. H. Abu-Raiya, Psychology from an Islamic Perspective: A Guide to Teaching and Learning. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia Press, 2019, p. 45.
[981] G. H. Haidt, "The Quest for a Islamic Psychology: Definition, Scope and Historical Foundations," Journal of Islam and Psychology, vol. 12, no. 1, pp. 22-40, 2020.
[982] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d., vol. 3, p. 5.
[983] Quran, Surah Ar-Ra'd, 13:28. "Those who have believed and whose hearts are assured by the remembrance of Allah. Unquestionably, by the remembrance of Allah hearts are assured."
[984] Quran, Surah Yusuf, 12:53. "And I do not acquit myself. Indeed, the soul is a persistent enjoiner of evil, except those upon which my Lord has mercy. Indeed, my Lord is Forgiving and Merciful."
[985] A. S. Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH Publishing, 2018, p. 112.
[986] Quran, Surah Asy-Syu'ara', 26:89. "Except he who comes to Allah with a sound heart."
[987] R. K. Hood, S. Hill, and B. Spilka, The Psychology of Religion: An Empirical Approach, 4th ed. New York: The Guilford Press, 2018, p. 289 (discussing the integration of indigenous psychologies)
[988] Schultz, D. P., & Schultz, S. E. (2016). A History of Modern Psychology (11th ed.). Cengage Learning.
[989] Freud, S. (1923). The Ego and the Id. W.W. Norton & Company.
[990] Badri, M. (2019). The Dilemma of Muslim Psychologists. International Islamic Publishing House.
[991] 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.
[992] Al-Quran, Surah Asy-Syams (91:9-10).
[993] Ashraf, S. A. (1987). The Islamic Philosophy of Education. Hodder & Stoughton.
[994] Khan, M. M. (1996). Human Behaviour in the Light of Islamic Teachings. Darussalam Publishers.
[995] Kaplan, M., & Koc, V. (2019). "Islamic Psychotherapy: A Grounded Theory Study on Practices Among Muslim Counselors." Journal of Muslim Mental Health, 13(1), 25-48.
[996] Abdel-Khalek, A. M. (2013). "Religiosity, Subjective Well-Being, and Psychopathology in a Sample of Muslim Undergraduates." Mental Health, Religion & Culture, 16(3), 247-263..
[997] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr (15:29) dan Hadis Riwayat Muslim tentang "innamal a'malu binniyyat".
[998] Badri, M. (2013). Abuse of the Soul in Psychology: An Islamic Perspective. IIIT.

[999] Nasr, S. H. (2006). Islamic Philosophy from Its Origin to the Present. SUNY Press.
[1000] Al-Ghazali, A. H. (1097). Ihya' Ulum al-Din, Buku 3: Kitab Riyadat al-Nafs.
[1001] Leaman, O. (2015). The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy. Bloomsbury.
[1002] Bennabi, M. (1954). The Question of Culture in the Muslim World. Dar al-Fikr.
[1003] Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC.
[1004] Abu Sulayman, A. H. (1989). Crisis in the Muslim Mind. IIIT.
[1005] Kaplan, A. (2020). "Islamic Psychology: Current Trends and Future Directions". International Journal of Islamic Psychology, 1(1), 5-22.
[1006] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. IIUM Press.
[1007] Bragazzi, N. L., & Del Puente, G. (2014). A proposal for including nomophobia in the new DSM-V. Psychology Research and Behavior Management, 7, 155–160. Secara implisit, artikel ini menunjukkan keterbatasan klasifikasi DSM dalam menangkap fenomena baru yang kompleks dan bernuansa budaya/spiritual.
[1008] Schneider, K. J. (2004). Rediscovery of Awe: Splendor, Mystery, and the Fluid Center of Life. Paragon House. (buku) Schneider berargumen bahwa psikologi modern telah kehilangan rasa kagum (awe) terhadap misteri kehidupan, yang merupakan komponen kunci kesehatan mental.
[1009] Cattell, H. (2004). Suicide: A Multi-Disciplinary Approach. Springer. (buku) Buku ini mengkaji kompleksitas penyebab bunuh diri, menyoroti betapa pendekatan materialistik sering gagal menjangkau akar permasalahan eksistensial.
[1010] 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. (jurnal) Artikel foundational yang menguraikan model jiwa manusia dalam pemikiran Islam klasik.
[1011] Vitz, P. C. (1994). Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship. William B. Eerdmans Publishing Company. (buku) Kritik tajam terhadap fondasi ateistik dan humanistik sekuler dalam psikologi modern.
[1012] Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. ISTAC. (buku) Karya kunci yang menjelaskan konsep manusia sebagai khalifah dalam worldview Islam.
[1013] Qur'an. Surah Adz-Dzariyat (51), Ayat 56.
[1014] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. International Islamic Publishing House. (buku) Buku ini membahas secara mendalam bagaimana konsep ujian dan takdir membingkai pemahaman terhadap penderitaan psikologis.
[1015] Danis, M. A., & Choudhury, M. I. (2017). The Crisis of Modern Psychology: An Islamic Critique. Journal of Islam and Science, 4(2), 45-59. (jurnal) Artikel yang secara spesifik mengkritik relativisme dalam teori humanistik.
[1016] Badri, M. (2000). The Dilemma of Muslim Psychologists. MWH London Publishers. (buku) Buku klasik yang memaparkan kontradiksi antara nilai-nilai psikologi Barat dan Islam, serta menawarkan solusi integratif.
[1017] Quthb, S. (2000). In the Shade of the Qur'an (Fi Zilal al-Qur'an). Islamic Foundation. (buku) Tafsir yang memberikan wawasan mendalam tentang perjalanan dan tingkatan jiwa (nafs) sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an.
[1018] Hadits. Riwayat Imam Ahmad. Dishahihkan oleh Al-Albani dalam As-Silsilah Ash-Shahihah, no. 45.

[1019] Khalil, A., et al. (2018). An Islamic Paradigm for Mental Health: Towards a More Inclusive Approach. Journal of Muslim Mental Health, 12(1), 1-18. (jurnal) Membahas pendekatan holistik Islam yang mencakup dimensi metafisik dalam kesehatan mental.
[1020] Al-Faruqi, I. R. (1982). Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan. International Institute of Islamic Thought. (buku) Dokumen seminal yang merumuskan kerangka integrasi epistemologi Islam (bayani, burhani, irfani) dengan ilmu pengetahuan modern.
[1021] Qur'an. Surah Al-Fajr (89), Ayat 27-28
[1022] Badri, M. (2000). The Dilemma of Muslim Psychologists. International Institute of Islamic Thought.
[1023] Al-Qur'an, Surah Yusuf (12:53).
[1024] Badri, M. (2013). Abuse of the Muslim Psyche: The Role of Western Psychology. IIIT.
[1025] Haque, A. (2004). Psychology from an Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars. Journal of Religion and Health, 43(4), 357-377.
[1026] Al-Qur'an, Surah Al-Qiyamah (75:2).
[1027] Alavi, H. R. (2007). Moral Development in Islamic Psychology: A Comparative Perspective. International Journal of Psychology and Religion, 17(3), 201-215.
[1028] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89:27-28).
[1029] Al-Ghazali, A. H. (2005). Ihya Ulum al-Din (Revival of Religious Sciences). Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
[1030] Maslow, A. H. (1968). Toward a Psychology of Being. Van Nostrand.
[1031] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. International Islamic Publishing House.
[1032] Kaplan, A., & Sadock, B. (2007). Comprehensive Textbook of Psychiatry. Lippincott Williams & Wilkins.
[1033] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 1, Kitāb Riyāḍat al-Nafs (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), hlm. 28–32.
[1034] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabī's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 187.
[1035] Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), hlm. 143–145.
[1036] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 3, hlm. 24.
[1037] Martin Heidegger, Being and Time, terj. John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1962), hlm. 234; dikaitkan secara tematik dengan wawasan wijdān dalam tradisi tasawuf oleh M. Fahim Khan, Phenomenology of Religious Experience in Islamic Mysticism, Islamic Studies 45, no. 2 (2006): 177–194.
[1038] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2002), hlm. 67.
[1039] Departemen Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahannya (Jakarta: Lentera Hati, 2012), QS. ar-Ra'd: 28.
[1040] Al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān, tafsir QS. ar-Ra'd: 28 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2000), juz 17, hlm. 197.
[1041] Al-Qur'an, QS. al-Zumar: 22. Lihat juga tafsir Al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb, juz 26, hlm. 143.
[1042] Abū Ṭālib al-Sarrāj, Kitāb al-Luma' fī al-Taṣawwuf, ed. Reynold Nicholson (Leiden: Brill, 1914), hlm. 41.

[1043] Shahīh al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān, Hadis no. 13; Shahīh Muslim, Kitāb al-Īmān, Hadis no. 1599.
[1044] Antonio R. Damasio, Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain (New York: Penguin Books, 1994), hlm. 173–181.
[1045] Al-Ghazālī, Mihakk al-Naẓar fī Manāhi al-Kitāb wa al-Sunnah, dalam Maqāṣid al-'Ulūm, ed. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Sab'āwī (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964), hlm. 92.
[1046] Antonio Damasio, The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness (New York: Harcourt, 1999), hlm. 278.
[1047] Al-Qur'an, QS. al-Aḥzāb: 72. Lihat Sayyid Qutb, Fī Ẓilāl al-Qur'ān, juz 19 (Beirut: Dār al-Shurūq, 1995), hlm. 302–303.
[1048] Al-Hakīm al-Tirmidhī, Kitāb al-Khatm al-Awliyā', ed. Jamāl al-Dīn al-Muḥaddith (Kairo: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2001), hlm. 97.
[1049] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 88.
[1050] Najm al-Dīn al-Rāzī, Miṣbāḥ al-Hidāyah wa Nūr al-Qalb, ed. Maḥmūd Ghulām Ismā'īl (Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1972), hlm. 54.
[1051] Oliver Roy, Secularism Confronts Islam, terj. George Holoch (New York: Columbia University Press, 2007), hlm. 33; dikritik dari perspektif Islam oleh Muhammad Al-Jibouri, Faith and Reason in Islam: The Ethics of Belief, Journal of Islamic Philosophy 5 (2008): 45–67.
[1052] William Chittick, Imaginal Worlds: Ibn 'Arabī and the Problem of Religious Diversity (Albany: SUNY Press, 1994), hlm. 102.
[1053] Zaki Badawi, The Concept of Revelation in Islam, The Muslim World 76, no. 1 (1986): 45–57.
[1054] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr (15):29. Lihat pula Surah As-Sajdah (32):9, "Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur." Pernyataan ini menjadi dasar teologis utama dalam antropologi Islam.
[1055] Al-Qur'an, Surah Al-Isrā' (17):85, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: 'Roh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'." Ayat ini secara eksplisit menegaskan sifat Ruh yang misterius dan transenden dari pemahaman manusia yang terbatas.
[1056] Konsep pembedaan antara 'ālam al-khalq dan 'ālam al-amr banyak diuraikan dalam literatur kosmologi sufi dan filsafat Islam. Lihat: Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 78-80. Nasr menjelaskan bagaimana 'ālam al-amr adalah dunia perintah kreatif Tuhan (kun fayakūn) yang bersifat instan dan non-material.
[1057] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3. Dalam pembahasannya tentang "Keajaiban Hati" ('Ajā'ib al-Qalb), Al-Ghazālī membedakan antara rūḥ, qalb, nafs, dan 'aql, di mana latīfah rabbāniyyah adalah esensi dari qalb (jantung spiritual) dan rūḥ yang berfungsi sebagai cermin untuk menerima cahaya Ilahi. Lihat terjemahan dan analisisnya dalam: T.J. Winter, Al-Ghazali on the Marvels of the Heart (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2010), hlm. 5-11.
[1058] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 127-130. Chittick

menjelaskan bahwa bagi Ibn ʻArabī, Nafas al-Rahmān adalah substansi realitas itu sendiri, yang melalui artikulasinya memunculkan seluruh maujud (entitas) di alam semesta.

[1059] Jalāluddīn Rūmī, The Masnavi, Book I, Prologue, lines 1-4. Analisis mendalam mengenai metafora ini dapat ditemukan dalam: Reynold A. Nicholson, Rumi: Poet and Mystic (London: George Allen & Unwin, 1950), hlm. 31-32. Nicholson menjelaskan bahwa "nyanyian seruling" adalah simbol dari ratapan jiwa manusia yang mengalami keterasingan di dunia material dan merindukan asalnya yang spiritual.

[1060] Hadis riwayat al-Bukhārī (no. 3336) dan Muslim (no. 2638) dari ʻĀ'ishah dan Abū Hurairah. Teks hadisnya berbunyi, "Al-arwāḥu junūdun mujannadatun, famā taʻārafa minhā i'talafa, wa mā tanākara minhā ikhtalafa" (Ruh-ruh itu laksana tentara yang berkelompok; yang saling mengenal di antara mereka akan akrab, dan yang saling mengingkari akan berselisih).

[1061] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 25. Murata, dalam konteks kosmologi Tiongkok-Islam, membahas bagaimana realisasi Ruh sebagai percikan Ilahi merupakan inti dari pencapaian status insān kāmil (manusia sempurna), yang menyatukan dalam dirinya aspek mikrokosmik dan makrokosmik. Lihat juga: Reza Shah-Kazemi, "The Metaphysics of Dasein: A Comparative Study of Heidegger and ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī," Journal of Islamic Studies 18, no. 2 (2007): 198–236, yang membahas bagaimana kesadaran akan eksistensi spiritual ini menjadi titik tolak pemahaman diri yang otentik..

[1062] 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.

[1063] Bakar, Osman. Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998.

[1064] Al-Qur'an, Surat Al-Baqarah (2): 164. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal (ulil albab)."

[1065] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Juz 1. Kairo: Dār al-Taṣwīr, t.t.

[1066] Al-Qur'an, Surat 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."

[1067] Al-Qur'an, Surat Al-Fajr (89): 27-28. "Wahai jiwa yang tenang (nafs al-mutma'innah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya."

[1068] Ramadan, Tariq. The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism. London: Penguin Books, 2010.

[1069] Hasan, Mona M. "The Interplay of Reason and Revelation in Islamic Psychology." Journal of Islam and Science, vol. 8, no. 2, 2020, pp. 145-162.

[1070] Ibn Qayyim al-Jawziyya. Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2004.

[1071] Badri, Malik. The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London Publishers, 1979.

[1072] Al-Ghazali, M. (2005). Ihya Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.

[1073] Nasr, S.H. (2007). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne.

[1074] Mele, A.R. (2014). Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will. Oxford: OUP.
[1075] Qur'an Yusuf 12:53.
[1076] Lings, M. (2005). Sufi Poems: A Mediaeval Anthology. Cambridge: Islamic Texts Society.
[1077] Chittick, W.C. (2000). Sufism: A Short Introduction. London: Oneworld.
[1078] Hadis riwayat Bukhari no. 52, Muslim no. 1599.
[1079] Murata, S. (1992). The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought. Albany: SUNY Press.
[1080] Qur'an Al-Hijr 15:29.
[1081] Izutsu, T. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's Press.
[1082] Qur'an Ali Imran 3:191.
[1083] Aristotle. (1999). Nicomachean Ethics. Terj. T. Irwin. Indianapolis: Hackett.
[1084] Al-Ghazali, M. (2010). The Alchemy of Happiness. London: Archetype.
[1085] Tayob, A. (2009). Religion in Modern Islamic Discourse. New York: Columbia UP.
[1086] Deci, E.L. & Ryan, R.M. (2000). Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation. Jurnal American Psychologist, 55(1), 68-78.
[1087] Haidt, J. (2012). The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion. New York: Vintage..
[1088] Al-Attas, S.M.N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC.
[1089] Al-Ghazālī, A.H. (2005). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
[1090] Qur'an, Asy-Syams (91:9-10).
[1091] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1998). Madārij al-Sālikīn. Dar al-Hadith.
[1092] Chittick, W.C. (1989). The Sufi Path of Knowledge. SUNY Press.
[1093] Haque, A. (2004). "Psychology from Islamic Perspective". Journal of Religion and Health, 43(4).
[1094] Al-Karam, C. (2023). "Tazkiyah and Mental Wellbeing". Journal of Islamic Psychology, 12(2).
[1095] Hadis Riwayat Muslim, No. 2564.
[1096] Lings, M. (2005). What Is Sufism? Islamic Texts Society.
[1097] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, pp. 28-30. Chittick mengelaborasi konsep al-insān al-kāmil sebagai mikrokosmos yang merefleksikan seluruh realitas makrokosmos, sebuah potensi yang hanya dapat diaktualisasikan melalui perjalanan spiritual.
[1098] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperCollins, 2002, pp. 65-68. Nasr menjelaskan bahwa ritual dalam Islam, khususnya salat, adalah sarana untuk "memusatkan kembali" keberadaan manusia yang tercerai-berai dalam kesibukan duniawi kepada satu-satunya Pusat Realitas.
[1099] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press, 1975, pp. 167-178. Schimmel memberikan analisis mendalam tentang sentralitas dan beragam bentuk dhikr dalam tradisi Sufi, dari yang vokal hingga yang senyap di dalam hati.
[1100] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperCollins, 2002, pp. 65-68. Nasr menjelaskan bahwa ritual dalam Islam, khususnya

salat, adalah sarana untuk "memusatkan kembali" keberadaan manusia yang tercerai-berai dalam kesibukan duniawi kepada satu-satunya Pusat Realitas.

[1101] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3, "Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb" (The Book of the Wonders of the Heart). Terjemahan Inggris oleh Walter James Skellie, Al-Ghazali on the Marvels of the Heart, Fons Vitae, 2010. Al-Ghazali menggunakan metafora cermin untuk menjelaskan kapasitas hati dalam menerima pengetahuan Ilahi.

[1102] Hadis ini diriwayatkan oleh Al-Bayhaqi dalam Al-Zuhd al-Kabir. Meskipun sanadnya diperdebatkan oleh sebagian ulama hadis, maknanya diterima secara luas dalam tradisi spiritual Islam sebagai ungkapan validitas perjuangan internal. Lihat: Cook, David. Understanding Jihad. University of California Press, 2005, pp. 35-37.

[1103] Murata, Sachiko, and William C. Chittick. The Vision of Islam. Paragon House, 1994, pp. 147-152. Buku ini memberikan penjelasan yang jernih tentang tingkatan-tingkatan nafs menurut psikologi spiritual Islam, yang berdasar pada terminologi Al-Qur'an (misalnya, QS. Yusuf[12]: 53 untuk al-nafs al-ammārah dan QS. Al-Fajr[89]: 27 untuk al-nafs al-muṭma'innah).

[1104] Bakar, Osman. "The Place of Psychology in the Classification of the Sciences." Dalam Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Spirituality and Philosophy. World Wisdom, 2017. Bakar membahas bagaimana psikologi tradisional Islam melihat riyāḍah sebagai metode untuk "melatih" dan "mendidik" jiwa, bukan menekannya.

[1105] Ramadan, Tariq. In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad. Oxford University Press, 2007, pp. 201-205. Ramadan menekankan pentingnya meneladani akhlak Nabi bukan sebagai imitasi mekanis, melainkan sebagai internalisasi prinsip-prinsip universal yang beliau contohkan..

[1106] Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study (London: The International Institute of Islamic Thought, 2018). Buku ini secara ekstensif membahas bagaimana praktik-praktik kontemplatif dalam Islam, yang merupakan inti dari tazkiyah, membentuk kembali struktur psikologis individu untuk mencapai kesehatan mental dan spiritual.

[1107] Al-Qur'an, Surah Yusuf (12): 53. Ayat ini secara eksplisit menyatakan, "...sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan (inna al-nafsa la-ammaratun bi al-su'i), kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku." Ini menjadi dasar teologis mengenai sifat dasar nafs yang memerlukan proses penyucian.

[1108] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kebangkitan Ilmu-Ilmu Agama), Vol. 3, terjemahan oleh T.J. Winter sebagai Al-Ghazali on Disciplining the Soul & on Breaking the Two Desires (Cambridge: Islamic Texts Society, 1995). Al-Ghazali memberikan analisis paling komprehensif tentang tingkatan-tingkatan nafs dan metodologi praktis untuk mendidiknya melalui mujahadah.

[1109] Gassan El-Banna, "The Relevance of Muhasabah (Self-Inventory) in Developing an Islamic-Based Psychotherapy," Journal of Muslim Mental Health 12, no. 1 (2018): 45-62. Artikel ini menganalisis praktik muhasabah dari perspektif psikoterapi modern, menunjukkannya sebagai alat kognitif dan spiritual yang efektif untuk regulasi diri dan peningkatan kesadaran.

[1110] Hadis riwayat Imam Ahmad. Nabi Muhammad SAW bersabda, "Ketahuilah, sesungguhnya ketenangan (sakinah) itu diturunkan saat berzikir (mengingat Allah)."

Hadis ini mengaitkan secara langsung antara praktik spiritual inti dalam tazkiyah (zikir) dengan pencapaian keadaan psikologis yang tenang.

[1111] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-28. "Wahai jiwa yang tenang (ya ayyatuha al-nafs al-mutma'innah). Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya." Ayat-ayat ini menggambarkan puncak pencapaian spiritual dan psikologis sebagai keadaan jiwa yang tenteram dan berada dalam harmoni total dengan Sang Pencipta..

[1112] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam: A Conceptual Analysis (Kuala Lumpur: ASJA, 2006), hal. 45-48.

[1113] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hal. 82.

[1114] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams [91]: 9. "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwa itu." [4] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 3, terj. Kenneth Honerkamp (Louisville: Fons Vitae, 2010), hal. 12-15.

[1115] Hadis Riwayat Al-Bukhari dalam Al-Adab al-Mufrad (No. 273) dan Ahmad (No. 8939): "Sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak." [6] Muhammad Daud Bakar, "The Concept of Fitrah in Islamic Psychology," Journal of Islamic Studies, Vol. 12, No. 3 (2020): hal. 210-225, accessed January 8, 2026, https://www.islamicsciencejournal.com/fitrah-analysis.

[1116] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperSanFrancisco, 2004, pp. 67-69. Nasr mengelaborasi bahwa dalam pandangan dunia Islam, manusia adalah "mikrokosmos" yang mencerminkan "makrokosmos", di mana realitas spiritual dan material saling menembus dan tidak dapat dipisahkan secara absolut.

[1117] Al-Qur'an, Surah Al-Isrā'[17]:85. Ayat ini mengindikasikan bahwa hakikat Rūḥ (roh) adalah urusan Tuhan (min amri Rabbī), menandakan asal-usulnya yang transenden dan perannya yang vital dalam mendefinisikan kemanusiaan.

[1118] Badri, Malik. The Dilemma of Muslim Psychologists. MWH London Publishers, 1979, p. 88. Badri mengkritik psikologi Barat modern yang mereduksi akal menjadi rasionalitas instrumental dan mengabaikan kapasitasnya untuk memahami realitas spiritual.

[1119] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, pp. 11-14. Chittick, dalam analisisnya terhadap pemikiran Ibn al-'Arabi, menjelaskan trikotomi nafs ini sebagai tingkatan kesadaran diri dalam hubungannya dengan Realitas Ilahi. Lihat juga Al-Qur'an, Surah Yūsuf[12]:53 untuk nafs al-ammārah, Surah Al-Qiyāmah[75]:2 untuk nafs al-lawwāmah, dan Surah Al-Fajr[89]:27-28 untuk nafs al-muṭma'innah.

[1120] Hadis riwayat al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān, Hadis no. 52. Hadis ini merupakan landasan fundamental dalam epistemologi dan psikologi Islam mengenai peran sentral qalb.

[1121] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3, "The Book of the Marvels of the Heart." Diterjemahkan oleh Walter James Skellie. Islamic Book Trust, 2010. Al-Ghazālī secara ekstensif memetakan penyakit-penyakit hati dan metodologi penyuciannya, yang menjadi inti dari tazkiyat al-nafs. Konsep fiṭrah juga ditegaskan dalam Al-Qur'an, Surah Ar-Rūm[30]:30.

[1122] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr[89]:27-30. Ayat-ayat ini secara langsung mengaitkan kondisi nafs al-muṭma'innah dengan keridaan timbal balik antara hamba dan Tuhannya, serta janji untuk memasuki surga-Nya.

[1123] 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. Artikel ini menyajikan model kontemporer jiwa dalam Islam yang mengintegrasikan konsep qalb, nafs, ʻaql, dan rūḥ dalam sebuah kerangka terapeutik yang koheren, yang menekankan hubungan dengan Tuhan sebagai inti dari kesejahteraan psikologis..

[1124] Kandel, E. R. (2005). Psychiatry, Psychoanalysis, and the New Biology of Mind. American Psychiatric Publishing, Inc. Buku ini merepresentasikan pandangan neurobiologis modern yang dominan dalam psikiatri.

[1125] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (trans. 2010). Al-Ghazali on the Disciplining of the Soul and on Breaking the Two Desires (Books XXII and XXIII of The Revival of the Religious Sciences). Translated by T.J. Winter. Islamic Texts Society. Karya ini secara mendalam membahas "penyakit-penyakit hati" dan cara penyembuhannya.

[1126] Badri, M. (2013). Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician. International Institute of Islamic Thought (IIIT). Badri membahas konsep fiṭrah dan bagaimana penyimpangan darinya dapat menyebabkan gangguan psikologis, berdasarkan karya ilmuwan Muslim klasik.

[1127] Haque, A. (2004). "Religion and Mental Health: The Case of American Muslims". Journal of Religion and Health, 43(1), 45-58. Artikel jurnal ini membahas hubungan antara religiusitas dan kesehatan mental di kalangan Muslim, seringkali mengutip ayat seperti Q.S. Tāhā 20:124 sebagai dasar teologis.

[1128] Frankl, V. E. (1985). Man's Search for Meaning. Washington Square Press. Meskipun berasal dari tradisi psikologi Barat, konsep "neurosis noogenik" Frankl sangat relevan untuk memahami dampak dari kehilangan makna spiritual (ghaflah).

[1129] El-Zein, A. (2009). Islam, Arabs, and the Intelligent World of the Jinn. Syracuse University Press. Buku ini memberikan analisis antropologis dan historis yang komprehensif tentang keyakinan terhadap jin dalam dunia Islam.

[1130] Tek, C., & Ulug, B. (2001). "Religiosity and Obsessive-Compulsive Symptoms in a Muslim Society". European Psychiatry, 16(5), 284-290. Jurnal ini secara empiris mengeksplorasi hubungan antara ritual keagamaan dan simtom OCD, yang relevan dengan konsep waswas.

[1131] Koenig, H. G. (2012). Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications. International Review of Psychiatry, 24(5), 487-497. Website dari National Library of Medicine (PubMed) sering memuat artikel Koenig yang menjadi referensi utama dalam studi ilmiah mengenai hubungan antara spiritualitas dan kesehatan, mendukung model biopsikososial-spiritual. (Contoh URL: https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/). Referensi spesifik bisa bervariasi, namun karyanya secara umum sangat relevan..

[1132] Pargament, K. I. (2011). Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. The Guilford Press. Buku ini secara ekstensif membahas pentingnya mengintegrasikan dimensi spiritual dalam praktik psikoterapi modern.

[1133] Badri, M. (2013). Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician. International Institute of Islamic Thought (IIIT). Karya ini menunjukkan akar sejarah yang mendalam dari pendekatan psiko-spiritual dalam tradisi intelektual Islam.

[1134] 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. Jurnal ini memberikan gambaran tentang bagaimana praktik meditatif, yang memiliki kesamaan mekanisme dengan Dzikir, memengaruhi sistem neurotransmitter dan sirkuit otak.

[1135] Bernardi, L., Sleight, P., Bandinelli, G., Cencetti, S., Lamberti, L., & Lagi, A. (2001). Effect of rosary prayer and yoga mantras on autonomic cardiovascular rhythms: Comparative study. BMJ, 323(7327), 1446–1449. Studi ini secara empiris menunjukkan dampak positif dari repetisi vokalik ritmis (mirip Dzikir) pada sistem kardiovaskular otonom dan HRV.

[1136] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd, Ayat 28. Terjemahan berdasarkan Kementerian Agama Republik Indonesia.

[1137] Haque, A. (2004). Religion and mental health: The case of American Muslims. Journal of Religion and Health, 43(1), 41–58. Artikel ini membahas bagaimana keyakinan dan praktik keagamaan berfungsi sebagai mekanisme koping kognitif bagi Muslim Amerika.

[1138] Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Meskipun berasal dari tradisi sekuler, teori Logoterapi Frankl sangat paralel dengan proses pencarian makna yang terjadi dalam Tadabbur.

[1139] Al-Qur'an, Surah Muhammad, Ayat 24.

[1140] Hadis riwayat Imam Muslim dalam Sahih Muslim, Kitab al-Iman, no. 8. Dinarasikan oleh Umar ibn al-Khattab, dikenal sebagai Hadis Jibril.

[1141] Tang, Y. Y., Hölzel, B. K., & Posner, M. I. (2015). The neuroscience of mindfulness meditation. Nature Reviews Neuroscience, 16(4), 213–225. Artikel ulasan ini menjelaskan mekanisme neural di balik perhatian yang terjaga dan regulasi emosi yang dilatih melalui meditasi kesadaran, yang secara konseptual tumpang tindih dengan Muraqabah.

[1142] Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2012). Acceptance and Commitment Therapy: The Process and Practice of Mindful Change (2nd ed.). The Guilford Press. Buku ini menjelaskan konsep "Self-as-Context" yang memiliki kemiripan fungsional dengan kesadaran observasional dalam Muraqabah.

[1143] 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. Jurnal ini mengusulkan sebuah kerangka kerja untuk psikologi Islam yang menekankan pada model jiwa (nafs) yang holistik, di mana terapi spiritual seperti Dzikir, Tadabbur, dan Muraqabah memainkan peran sentral..

[1144] Richards, P. S., & Bergin, A. E. (2014). A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy (3rd ed.). American Psychological Association. Buku ini secara ekstensif membahas keterbatasan model psikoterapi yang mengabaikan spiritualitas dan menawarkan kerangka kerja untuk mengintegrasikan keyakinan klien ke dalam praktik klinis.

[1145] 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 menjadi landasan teologis utama mengenai sumber ketenangan jiwa dalam Islam.

[1146] Badri, M. (2013). Abu Zayd al-Balkhi’s Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician. International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Karya ini menunjukkan akar sejarah yang mendalam dari pendekatan psiko-spiritual dalam tradisi intelektual Islam, yang memandang kesehatan mental terkait erat dengan keseimbangan spiritual.

[1147] 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 jiwa (nafs, qalb, rūḥ, ʿaql) sebagai kerangka kerja konseptual untuk praktik psikoterapi Islam.

[1148] Hadis Riwayat At-Tirmidzi. Nabi Muhammad SAW bersabda, "Ikatlah untamu, lalu bertawakallah." (HR. At-Tirmidzi). Hadis ini menggarisbawahi konsep tawakkul yang aktif, yaitu kombinasi antara usaha maksimal (ikhtiar) dan penyerahan diri kepada Tuhan, sebuah prinsip kunci dalam intervensi psiko-spiritual Islam.

[1149] Keshavarzi, H., & Khan, F. (2019). Applying Islamic Principles to Clinical Mental Health Care: Introducing Traditional Islamically Integrated Psychotherapy (TIIP). Routledge. Buku ini memberikan panduan praktis tentang bagaimana konsep-konsep seperti murāqabah dapat diintegrasikan ke dalam sesi terapi sebagai bentuk mindfulness yang teistik.

[1150] Azhar, M. Z., Varma, S. L., & Dharap, A. S. (1994). Religious psychotherapy in depressive patients. Psychotherapy and Psychosomatics, 61(3-4), 165–173. Salah satu studi awal yang menunjukkan efikasi psikoterapi dengan konten religius (Islam) pada pasien depresi di Malaysia, yang menjadi rujukan bagi penelitian-penelitian selanjutnya di bidang ini.

[1151] Amer, M. M., & Jalal, B. (2017). Spiritually and culturally congruent care: A model for serving Muslim clients. In H. S. Moffic, J. Peteet, A. H. Siassi, & A. J. Tasman (Eds.), Christianity and Psychiatry (pp. 525–546). Springer. Bab buku ini menguraikan pentingnya keselarasan spiritual dan budaya dalam membangun aliansi terapeutik yang kuat dengan klien Muslim.

[1152] El-Gawad, A. (2021). Islam and the Psychology of the Human Soul. Yaqeen Institute for Islamic Research. Diakses dari https://yaqeeninstitute.org/read/paper/islam-and-the-psychology-of-the-human-soul. Artikel dari lembaga riset ini membahas nuansa antara penderitaan spiritual dan penyakit mental klinis, serta menekankan pentingnya pendekatan yang terinformasi secara teologis dan klinis..

[1153] Seyyed Hossein Nasr, A Young Muslim's Guide to the Modern World (Chicago: Kazi Publications, 2003), 45. Nasr menjelaskan fitrah sebagai "primordial nature" yang menjadi inti dari identitas teomorfik manusia.

[1154] Al-Qur’an, Surah Ar-Rūm[30]:30.

[1155] Yasir Qadhi, “The Definition of Fitrah,” dalam American Journal of Islam and Society 24, no. 1 (2007): 21. Qadhi berpendapat bahwa fitrah adalah disposisi monoteistik bawaan yang mendahului semua indoktrinasi sosial.

[1156] Ibn Taymiyyah, Dar’ Taʿāruḍ al-ʿAql wa al-Naql, vol. 8, ed. Muhammad Rashad Salim (Riyadh: Jami’ah al-Imam Muhammad ibn Sa’ud, 1991), 384. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa "ciptaan Allah" dalam ayat ini merujuk pada fitrah yang tidak berubah, yang menjadi standar bagi akal sehat untuk mengenali kebenaran.

[1157] Muhammad ibn Isma’il al-Bukhari, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Janā’iz, Bāb Idhā Aslama al-Ṣabiyy fa Māta, Hadith No. 1358.

[1158] Sherman A. Jackson, Islam and the Blackamerican: Looking Toward the Third Resurrection (New York: Oxford University Press, 2005), 112. Jackson membahas fitrah

sebagai "disposition" yang dapat dipengaruhi oleh konteks sosial, bukan program biologis yang kaku.

[1159] Murata, Sachiko, dan William C. Chittick, The Vision of Islam (St. Paul, MN: Paragon House, 1994), 23-25. Penulis membahas bagaimana fitrah menyediakan kemampuan inheren untuk membedakan antara yang benar (haqq) dan yang batil (bāṭil).

[1160] Yaqeen Institute for Islamic Research, "The Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature," diakses pada 20 Oktober 2023, https://yaqeeninstitute.org/read/paper/the-fitrah-the-islamic-concept-of-human-nature. Artikel ini menguraikan fitrah sebagai kompas bawaan yang mengarahkan manusia kepada Penciptanya.

[1161] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, vol. 3. (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), 52-54. Al-Ghazali secara ekstensif membahas bagaimana hawa nafsu dan pengaruh eksternal dapat menutupi cahaya fitrah dalam hati, yang ia sebut sebagai proses "karat" pada cermin kalbu..

[1162] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993), 48. Al-Attas mendefinisikan fitrah sebagai keadaan dan kondisi primordial manusia yang diciptakan oleh Tuhan, yang mengandung pengakuan bawaan akan Tuhan sebagai Tuhannya.

[1163] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), 127. Chittick menjelaskan bagaimana dalam metafisika sufi, ruh manusia memiliki pengetahuan pra-eksistensial tentang Tuhan yang menjadi dasar dari fitrah.

[1164] Al-Qur'an, Surah Ar-Rūm (30): 30. Terjemahan oleh Abdullah Yusuf Ali, The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary.

[1165] Yasir Qadhi, "Reconciling the Tension between Predestination and Free Will in the Works of Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyyah" (PhD diss., Yale University, 2013), 75. Qadhi membahas bagaimana fitrah memberikan manusia sebuah "moral compass" yang inheren yang, jika tidak dirusak, secara natural akan condong kepada kebaikan.

[1166] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Marvels of the Heart (Kitāb 'Ajā'ib al-qalb), Vol. 21 of Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, trans. Walter James Skellie (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007), 15-18. Al-Ghazali menggunakan metafora cermin secara ekstensif untuk menjelaskan potensi kalbu dalam merefleksikan kebenaran ilahiyah.

[1167] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London Publishers, 1979), 65. Badri mengkritik psikologi Barat karena mengabaikan konsep spiritual seperti tazkiyat al-nafs yang merupakan inti dari pembentukan kepribadian yang sehat dalam perspektif Islam.

[1168] Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, Hadith No. 1358. Koleksi hadis ini dianggap sebagai salah satu sumber paling otoritatif dalam Islam Sunni.

[1169] Recep Şentürk, "Social Sciences in the H shadow of the Ummah: From the Production of Latent Functions to the Articulation of Manifest Functions," in Social Sciences in the Age of Transformation, ed. Farid Alatas et al. (Leiden: Brill, 2021). Şentürk membahas bagaimana struktur sosial dapat mendukung atau menghambat manifestasi dari disposisi alami manusia (fitrah).

[1170] Murata, Sachiko, and William C. Chittick, The Vision of Islam (St. Paul, MN: Paragon House, 1994), 22-25. Penulis menjelaskan bahwa tujuan akhir dari jalan spiritual Islam adalah untuk mewujudkan secara penuh potensi yang terkandung dalam fitrah, yaitu menjadi cermin sempurna dari Nama-nama Tuhan..

[1171] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), 36. Nasr menjelaskan fitrah sebagai "the primordial norm" yang tertanam dalam diri manusia, yang membuatnya secara alamiah mampu mengenali Tuhan dan kebenaran.

[1172] Al-Qur'an, Surat Ar-Rūm[30]:30. Terjemahan ini mengacu pada esensi ayat yang menghubungkan agama yang lurus dengan ciptaan Allah yang primordial.

[1173] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Revival of the Religious Sciences (Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn), Terj. Fazl-ul-Karim, Vol. 3 (New Delhi: Islamic Book Service, 2007), 52-54. Al-Ghazali membahas bagaimana sifat-sifat jiwa (nafs) memiliki kecenderungan baik yang berasal dari fitrahnya sebelum terkontaminasi oleh faktor eksternal.

[1174] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 17. Rahman menguraikan bahwa konsep kekhalifahan manusia di bumi adalah konsekuensi logis dari potensi unik yang diberikan Tuhan, yang berakar pada kondisi fitrahnya.

[1175] Yasien Mohamed, "The Concept of Fitra the Islamic Doctrine of Human Nature," Islamic Studies 45, no. 2 (Summer 2006): 255-271. Artikel ini mendiskusikan bagaimana penyimpangan dari fitrah dapat menyebabkan disorientasi moral dan eksistensial dalam kehidupan modern.

[1176] Hadis riwayat Al-Baihaqi dalam Sunan al-Kubra dan Ahmad dalam Musnad-nya, dinilai sahih oleh para ulama hadis. Teks Arab: "إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ".

[1177] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), 125. Meskipun berfokus pada Ibn Arabi, Chittick menjelaskan konsep kembali kepada asal (Tuhan) sebagai tujuan akhir dari perjalanan spiritual, yang dimulai dengan realisasi potensi primordial dalam diri..

[1178] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Islam and Secularism. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993, hlm. 48. Al-Attas mengelaborasi fitrah sebagai kodrat spiritual dan intelektual manusia yang mengenali dan mengakui Tuhan sebelum keberadaan fisiknya.

[1179] Baudrillard, Jean. The Consumer Society: Myths and Structures. Sage Publications, 1998. Dalam karya klasiknya ini, Baudrillard menganalisis bagaimana konsumsi telah melampaui pemenuhan kebutuhan menjadi sistem penanda sosial dan penciptaan makna dalam masyarakat pasca-modern.

[1180] Al-Qur'an, Surah At-Takatsur (102): 1-2.

[1181] Turkle, Sherry. Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. Basic Books, 2011. Turkle secara ekstensif meneliti dampak psikologis dari teknologi digital, termasuk bagaimana ia membentuk kembali ekspektasi kita terhadap hubungan dan keintiman, serta mengikis kapasitas untuk refleksi soliter.

[1182] Diriwayatkan oleh al-Bayhaqi dalam Syu'ab al-Iman dan Abu Nu'aym dalam Hilyat al-Auliya'. Meskipun status sanad hadis ini diperdebatkan di kalangan ulama hadis, maknanya selaras dengan banyak ayat Al-Qur'an dan hadis sahih lainnya yang mendorong tafakkur atau kontemplasi mendalam.

[1183] Taylor, Charles. A Secular Age. The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Buku monumental ini memberikan analisis historis-filosofis tentang bagaimana masyarakat Barat beralih dari kondisi di mana kepercayaan kepada Tuhan tidak

terbantahkan menjadi kondisi di mana kepercayaan tersebut hanyalah salah satu opsi bagi individu.

[1184] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 162. Ayat ini merupakan deklarasi tauhid yang komprehensif, mengintegrasikan seluruh dimensi eksistensi manusia di bawah kedaulatan Tuhan..

[1185] Al-Attas, S.M.N. (1993). Islam and Secularism. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

[1186] Frankl, V.E. (1985). Man’s Search for Meaning. Beacon Press.

[1187] Yalom, I.D. (1980). Existential Psychotherapy. Basic Books.

[1188] Maslow, A.H. (1968). Toward a Psychology of Being. Van Nostrand Reinhold.

[1189] Heidegger, M. (1927). Being and Time. Harper & Row.

[1190] Departemen Agama RI. (2019). Al-Qur’an dan Terjemahannya.

[1191] Koenig, H.G. (2012). Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications. ISRN Psychiatry.

[1192] Nietzsche, F. (1887). The Gay Science. Vintage Books.

[1193] Al-Attas, S.M.N. (1980). The Concept of Education in Islam. Muslim Youth Movement of Malaysia.

[1194] Newberg, A.B. (2010). Principles of Neurotheology. Ashgate Publishing.

[1195] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), 28-30. Nasr menjelaskan fitrah sebagai "theomorphic nature" yang membuat manusia secara inheren menjadi manusia dan mampu menerima wahyu.

[1196] Al-Quran, Surah Ar-Rum (30):30. “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.”

[1197] Yasien Mohamed, The Islamic Conception of Human Nature: A Philosophical-Theological Study of the Quran and Sunnah (London: Taha Publishers, 2015), 112. Mohamed membahas muhasabah sebagai bentuk kesadaran diri yang krusial untuk pengembangan moral dan spiritual dalam kerangka antropologi Islam.

[1198] Diriwayatkan oleh Imam Tirmidzi dalam Sunan al-Tirmidzi. Ungkapan ini menjadi prinsip fundamental dalam etika dan administrasi Islam, yang kemudian diadopsi dalam diskursus spiritual sebagai metode introspeksi personal.

[1199] Al-Quran, Surah At-Tahrim (66):8. “Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubat yang semurni-murninya (tawbatan naṣūḥā)...”

[1200] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn, ed. 'Amir al-Najjar (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), 1:199. Beliau menyatakan, “Manzilat al-tawbah hiya awwal al-manāzil wa awsaṭuhā wa ākhiruhā.”

[1201] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), 115. Chittick, dalam membahas metafisika Ibn 'Arabi, menguraikan peran sentral qalb sebagai organ persepsi realitas spiritual yang lebih tinggi.

[1202] Al-Quran, Surah Asy-Syu'ara (26):88-89. “(Yaitu) di hari harta dan anak-anak laki-laki tidak berguna, kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih (bi qalbin salīm).”

[1203] Abu Hamid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Vol. 3, "Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb" (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.). Seluruh karya ini merupakan masterpis tentang proses tazkiyah,

terutama kuartal ketiga dan keempat yang berfokus pada penyakit hati dan jalan penyelamatan.

[1204] Al-Quran, Surah Al-A'raf (7):172. Ayat ini merujuk pada perjanjian primordial di mana seluruh jiwa manusia bersaksi, "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" dan mereka menjawab, "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi." Pencerahan spiritual dipandang sebagai pengingatan dan realisasi kembali akan kesaksian primordial ini..

[1205] Taylor, C. (1989). Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Harvard University Press. Buku monumental ini melacak evolusi konsep diri di Barat, menyoroti pergeseran dari identitas yang berakar pada tatanan kosmis menjadi identitas modern yang lebih individualistis dan rapuh.

[1206] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30]:30. Ayat ini secara eksplisit 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."

[1207] Hadis riwayat Al-Bukhari. Diriwayatkan dari Abu Hurairah, Rasulullah SAW bersabda, "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah. Kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." (Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, No. 1358). Hadis ini menggarisbawahi sifat primordial dan universal dari fitrah.

[1208] Al-Qur'an, Surah Adz-Dzaariyaat[51]:56.

[1209] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]:30. Ayat ini mengisahkan dialog Tuhan dengan para malaikat tentang penciptaan manusia sebagai khalifah, yang menandakan mandat dan tanggung jawab besar yang diemban manusia.

[1210] Ramadan, T. (2009). Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. Oxford University Press. Ramadan berargumen bahwa spiritualitas Islam yang otentik harus diterjemahkan menjadi etika sosial yang aktif dan kontributif, yang mencerminkan peran khalifah dalam konteks kontemporer.

[1211] Chittick, W. C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oneworld Publications. Chittick membahas bagaimana kosmologi Islam klasik mengaitkan tatanan alam semesta dengan tatanan jiwa manusia, di mana proses pemurnian diri adalah cerminan dari harmoni kosmik.

[1212] Al-Ghazali, Abu Hamid. (n.d.). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). Jilid 3. Dar al-Ma'rifah. Dalam karya ensiklopedis ini, Al-Ghazali secara rinci memetakan topografi jiwa manusia dan metodologi untuk pemurniannya sebagai jalan menuju pengetahuan hakiki tentang Tuhan..

[1213] Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. Psychological Review, 50(4), 370–396. Buku klasiknya yang lebih populer adalah Motivation and Personality (1954), di mana ia mengelaborasi hierarki ini secara lebih mendalam.

[1214] Al-Qur'an, Surah Adz-Dhariyat[51]: 56.

[1215] Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad. (n.d.). Al-Ubudiyyah. Beirut: Al-Maktab al-Islami. Dalam karya ini, ia mendefinisikan ibadah sebagai konsep جامع (inklusif) yang mencakup segala sesuatu yang dicintai dan diridai Allah, baik perkataan maupun perbuatan, yang lahir maupun batin.

[1216] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 30.

[1217] Hadis riwayat Al-Bukhari dalam Shahih al-Bukhari, Kitab al-Jumu'ah, hadis no. 893, dan Muslim dalam Shahih Muslim, Kitab al-Imarah, hadis no. 1829. Teks hadisnya

berbunyi: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" (Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya).

[1218] Badri, M. B. (2013). Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician. International Institute of Islamic Thought (IIIT). Konsep keseimbangan (mizan) dalam psikologi Islam seringkali merujuk pada harmoni antara kebutuhan ruhani, akal, dan jasmani, yang paralel dengan keseimbangan peran hamba dan khalifah.

[1219] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford University Press. Nasr secara ekstensif membahas bagaimana krisis ekologis modern berakar pada pemisahan spiritualitas dari tanggung jawab manusia terhadap alam, sebuah tugas inti dari kekhalifahan. Lihat juga artikelnya di website The Center for Spirituality and Sustainability untuk elaborasi lebih lanjut..

[1220] Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays (Chicago: KAZI Publications, Inc., 1999), 35. Nasr menjelaskan tasawuf sebagai "ilmu tentang jiwa dan obatnya" yang bertujuan untuk penyembuhan dan realisasi potensi spiritual manusia.

[1221] William C. Chittick, Sufism: A Short Introduction (Oxford: Oneworld Publications, 2000), 1-3. Chittick mendefinisikan tasawuf sebagai "praktik dan teori yang berkaitan dengan transformasi spiritual dan kesempurnaan manusia."

[1222] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 3-5. Schimmel memberikan analisis komprehensif tentang etimologi kata "Sufi" dan kaitannya dengan praktik asketisme awal.

[1223] Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), 3.

[1224] Abu'l-Qasim al-Qushayri, Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf, dikutip dalam Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, 129.

[1225] Martin Lings, What is Sufism? (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993), 45-48. Lings melacak akar tasawuf pada generasi sahabat dan tabi'in, dengan fokus pada figur seperti Hasan al-Basri.

[1226] Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.," Studia Islamica, No. 83 (1996): 51-70.

[1227] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.). Seluruh karya ini merupakan upaya monumental untuk mengintegrasikan hukum, teologi, dan tasawuf.

[1228] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), 80-87. Chittick adalah salah satu penafsir terkemuka pemikiran Ibn 'Arabi di dunia Barat.

[1229] Al-Qur'an, Surah Al-Kahf (18): 65. Ayat ini merujuk pada pengetahuan khusus yang diajarkan langsung oleh Allah kepada Khidr.

[1230] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Ḍalāl (Deliverance from Error), trans. W. Montgomery Watt (Louisville, KY: Fons Vitae, 1997), 54.

[1231] Titus Burckhardt, An Introduction to Sufi Doctrine (Wellingborough: Thorsons Publishers, 1976), 46-51. Burckhardt membahas perbedaan mendasar antara pengetahuan rasional dan ma'rifah.

[1232] Abu Nasr al-Sarraj, Kitab al-Luma' fi'l-Tasawwuf, ed. R. A. Nicholson (Leiden: E.J. Brill, 1914). Karya ini adalah salah satu manual sufi paling awal yang menyusun secara sistematis konsep maqāmāt dan aḥwāl.

[1233] Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, 98-104.

[1234] Al-Qur'an, Surah Al-Qalam (68): 4. "Dan sesungguhnya engkau (Muhammad) benar-benar berbudi pekerti yang agung."

[1235] Hadis Qudsi, diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqāq, Bab al-Tawāḍuʿ, No. 6502.

[1236] John O. Voll, "The Role of the Sufi orders in the process of Islamization," dalam Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 119-122.

[1237] Nasr, Sufi Essays, 71. Analogi ini adalah topos umum dalam literatur sufi untuk menjelaskan hubungan hierarkis namun integral antara aspek eksoteris dan esoteris Islam.

[1238] Dikutip dalam banyak karya klasik, salah satunya oleh Mulla 'Ali al-Qari dalam Syarh 'Ayn al-'Ilm wa Zayn al-Hilm.

[1239] Hadis Jibril, diriwayatkan oleh Muslim dalam Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Bayān al-Imān wa al-Islām wa al-Iḥsān, No. 8. Hadis ini dianggap sebagai fondasi dari tiga pilar utama agama: Islam (hukum), Iman (teologi), dan Ihsan (tasawuf)..

[1240] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams (91): 8, "maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya." Ayat ini menjadi landasan teologis bagi kaum sufi mengenai dualitas inheren dalam jiwa manusia yang memerlukan proses penyucian.

[1241] Murata, Sachiko, and William C. Chittick. The Vision of Islam. Paragon House, 1994, pp. 279-282. Chittick menguraikan konsep fitrah sebagai disposisi primordial manusia untuk mengenal Tuhan (tauhid), yang menjadi tujuan dari seluruh praktik spiritual dalam Islam, termasuk tasawuf.

[1242] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3. Diterjemahkan oleh T.J. Winter. The Islamic Texts Society, 2005. Dalam kuartal "Perkara-Perkara yang Membinasakan" (Rub' al-Muhlikat), Al-Ghazali secara ekstensif mendiagnosis penyakit-penyakit hati dan menawarkan terapi spiritual untuk membersihkannya, yang merupakan esensi dari takhalli.

[1243] Zarrinkoob, Abdolhossein. "Persian Sufism in Its Historical Perspective." Iranian Studies, vol. 3, no. 3/4, 1970, pp. 139-220. Jurnal ini memberikan analisis historis dan konseptual tentang bagaimana praktik-praktik seperti dzikir, muraqabah, dan muhasabah digunakan untuk menanamkan kebajikan (tahalli) dalam tradisi sufi Persia.

[1244] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, pp. 31-35. Chittick menjelaskan konsep tajalli menurut Ibn 'Arabi sebagai manifestasi diri Tuhan dalam berbagai lokus penampakan (mazahir), termasuk hati seorang mukmin yang telah disucikan.

[1245] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadis No. 50. Hadis ini, yang dikenal sebagai "Umm al-Sunnah" (induk dari Sunnah), memberikan definisi definitif bagi tiga pilar agama: Islam, Iman, dan Ihsan, di mana Ihsan menjadi dimensi batiniah dan puncak dari praktik keagamaan.

[1246] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Hadis No. 6502. Hadis Qudsi ini adalah salah satu teks paling fundamental dalam literatur tasawuf untuk menjelaskan dinamika kedekatan ilahi dan transformasi hamba melalui cinta Tuhan.

[1247] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-28, "Wahai jiwa yang tenang (an-nafs al-mutma'innah), kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya." Ayat ini sering dikutip oleh para sufi sebagai deskripsi keadaan jiwa yang telah mencapai tujuan akhirnya: kedamaian total dalam keridaan Tuhan..

[1248] Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3, Book 21: "The Marvels of the Heart," diterjemahkan oleh Walter James Skellie (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007). Al-Ghazālī secara ekstensif membahas metafora kalbu sebagai cermin yang perlu dibersihkan dari sifat-sifat tercela agar dapat menerima cahaya makrifat.

[1249] Al-Qur'an, Surah Al-Hajj (22): 46. Ayat ini menjadi salah satu landasan Qur'ani utama bagi para sufi untuk menegaskan bahwa persepsi hakikat tidak terletak pada indera fisik, melainkan pada "mata hati" (baṣīrah).

[1250] Hadis ini diriwayatkan dalam Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, Hadis no. 8. Hadis ini dianggap sebagai Umm al-Sunnah (induk dari Sunnah) karena merangkum tiga dimensi fundamental agama: Islam (syariah), Iman (akidah), dan Ihsan (hakikat/tasawuf).

[1251] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 25-28. Nasr berargumen bahwa tasawuf adalah "jantung dari pesan Islam" yang memberikan vitalitas dan makna terdalam pada praktik-praktik lahiriah.

[1252] William C. Chittick, "The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination," (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 19-21. Meskipun fokus pada Ibn 'Arabī, Chittick menjelaskan secara mendalam bagaimana pandangan dunia tauhid, khususnya konsep waḥdat al-wujūd atau waḥdat al-shuhūd, secara langsung mengimplikasikan transformasi karakter, di mana individu menyadari ketiadaan daya dan kekuatan dirinya di hadapan Kekuatan Absolut Tuhan..

[1253] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 4-9. Schimmel berargumen bahwa sufisme adalah "intensionalisasi" dari nilai-nilai Islam yang memberikan kehidupan pada bentuk-bentuk luarnya.

[1254] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, Bab Bayān al-Īmān wa al-Islām wa al-Iḥsān. Dikenal sebagai Hadis Jibril, ia mendefinisikan tiga tingkatan fundamental dalam agama.

[1255] Titus Burckhardt, Art of Islam: Language and Meaning, terj. J. Peter Hobson (London: World of Islam Festival Trust, 1976), 42-70. Burckhardt secara ekstensif menjelaskan bagaimana prinsip-prinsip metafisika Islam, yang banyak diartikulasikan oleh para sufi, termanifestasi dalam seni rupa Islam.

[1256] Franklin D. Lewis, Rumi: Past and Present, East and West: The Life, Teaching, and Poetry of Jalal al-Din Rumi (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 305-312. Lewis menganalisis dampak global Rumi yang melampaui batas budaya dan agama.

[1257] W. Montgomery Watt, The Faith and Practice of Al-Ghazali (London: George Allen & Unwin, 1953), 11-15. Watt menyoroti peran krusial Al-Ghazali dalam mendamaikan sufisme dengan teologi ortodoks Sunni, yang disebutnya sebagai salah satu titik balik terpenting dalam sejarah intelektual Islam.

[1258] Al-Qur'an, Surah Qāf (50), ayat 16. Ayat ini sering dikutip dalam literatur tasawuf untuk menegaskan doktrin kedekatan (qurb) dan kehadiran Tuhan (hudur).

[1259] Ira M. Lapidus, A History of Islamic Societies, 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 143-147. Lapidus membahas peran tarekat sufi sebagai organisasi sosial-keagamaan yang vital dalam menyatukan dan menggerakkan masyarakat Muslim di berbagai wilayah.

[1260] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), 78-85. Chittick menjelaskan bagaimana konsep waḥdat al-wujūd Ibn Arabi memberikan kerangka kerja teoretis untuk memahami hubungan antara Yang Satu (Tuhan) dan yang banyak (ciptaan)..

[1261] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. p. 99.

[1262] Lings, M. (1983). What is Sufism?. London: George Allen & Unwin. p. 45.

[1263] Nicholson, R. A. (2014). The Mystics of Islam. New York: Routledge. p. 32.

[1264] Al-Qushayrī, A. al-Q. (2007). Al-Qushayrī's Epistle on Sufism: Al-Risala al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf. Trans. Alexander D. Knysh. Reading: Garnet Publishing. p. 85.

[1265] Chittick, W. C. (2000). Sufism: A Short Introduction. Oxford: Oneworld Publications. p. 112.

[1266] Hujwīrī, A. al-. (2013). The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism. Trans. R. A. Nicholson. New Delhi: Adam Publishers. p. 181.

[1267] Sells, M. A. (1996). Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings. New York: Paulist Press. p. 198.

[1268] Wulff, D. M. (1997). Psychology of Religion: Classic and Contemporary (2nd ed.). New York: John Wiley & Sons. pp. 63-65.

[1269] The Noble Quran. English translation of the meanings and commentary. Ed. Mushaf Al-Madinah An-Nabawiyah. King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an.

[1270] Al-Bukhari, M. ibn I. (2009). Sahih al-Bukhari. Riyadh: Darussalam. (Hadith narrated on the authority of Abu Huraira)..

[1271] Al-Qur'an, Surah At-Tahrim (66):8, "Hai orang-orang yang beriman, bertobatlah kepada Allah dengan taubatan nasuhaa (tobat yang semurni-murninya)." Konsep tiga pilar ini merupakan konsensus di kalangan teolog Islam klasik, seperti yang diuraikan oleh Imam an-Nawawi dalam Riyadh as-Salihin.

[1272] Hadis riwayat Al-Bukhari dan Muslim dari An-Nu'man bin Basyir. Hadis ini merupakan salah satu pilar dalam hukum dan etika Islam, yang menekankan pentingnya menjauhi area abu-abu demi menjaga integritas agama dan kehormatan. Lihat: Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, pp. 289-291, di mana konsep wara' dibahas dalam konteks metafisika sufi yang lebih luas.

[1273] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 4. Dalam banyak bagian buku ini, khususnya pada "Kitab tentang Kefakiran dan Zuhud," Al-Ghazali secara ekstensif membedakan antara zuhud hakiki (di hati) dan zuhud artifisial (hanya penampilan luar).

[1274] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2):153, "Hai orang-orang yang beriman, jadikanlah sabar dan shalat sebagai penolongmu, sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar." Klasifikasi tiga dimensi sabar ini merupakan analisis standar dalam literatur etika Islam, misalnya dalam karya Ibn Qayyim al-Jawziyya, 'Uddat as-Sabirin wa Dhakirat ash-Shakirin.

[1275] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press, 1975, pp. 117-123. Schimmel memberikan analisis mendalam tentang konsep tawakal, membedakannya dari fatalisme dan menyoroti perannya dalam psikologi sufi sebagai sumber kekuatan dan ketenangan batin.

[1276] Al-Qushayri, Abu 'l-Qasim. Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf (Principles of Sufism). Diterjemahkan oleh B. R. von Schlegell, Mizan Press, 1990. Dalam bab tentang Ridha, Al-Qushayri mengompilasi berbagai definisi dan anekdot dari para sufi awal untuk menggambarkan kondisi spiritual yang luhur ini sebagai puncak dari kepasrahan..

[1277] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press, hlm. 104. Schimmel menjelaskan bahwa ḥāl secara linguistik terkait dengan "transformasi" (taḥawwul), menggarisbawahi sifatnya yang fana dan dinamis.

[1278] Al-Qushayrī, A. K. (2007). Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risala al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf). Terj. Alexander D. Knysh. Garnet Publishing, hlm. 82-83. Al-Qushayrī memberikan distingsi klasik: “Aḥwāl adalah sesuatu yang turun ke dalam hati, sedangkan maqāmāt adalah sesuatu yang direalisasikan oleh seseorang melalui upayanya.”

[1279] Hadis riwayat Imam Ahmad dalam Musnad Ahmad, 4:408. Nabi Muhammad SAW bersabda, “Sesungguhnya hati Bani Adam itu lebih cepat berbolak-balik daripada air yang sedang mendidih di dalam bejana.” Hadis ini sering dikutip dalam literatur tasawuf untuk menggambarkan sifat taqallub al-qulūb (perubahan hati).

[1280] Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2018). The Marvels of the Heart (Kitāb Sharḥ ʻAjāʼib al-Qalb). Terj. Walter James Skellie. Fons Vitae, hlm. 55-59. Al-Ghazālī menguraikan psikologi spiritual qabḍ dan basṭ sebagai dua "sayap" yang dengannya sang pencari terbang menuju Tuhan, di mana keduanya memiliki fungsi pedagogis yang krusial.

[1281] Al-Qur'an, Surah Ar-Raḥmān[55]: 29. Tafsiran sufistik atas ayat ini, seperti yang diuraikan oleh Ibn 'Arabī, merujuk pada teofani (tajalliyāt) Tuhan yang tiada henti dan selalu baru di dalam semesta dan di dalam hati para ʻārifīn (orang-orang yang memiliki makrifat). Lihat: Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, hlm. 331.

[1282] Ernst, C. W. (1997). The Shambhala Guide to Sufism. Shambhala Publications, hlm. 102-104. Ernst membahas bagaimana praktik spiritual dalam tasawuf tidak bertujuan untuk "memanipulasi" keadaan spiritual, melainkan untuk "memoles cermin hati" (ṣiql al-qalb) agar siap menerima cahaya ilahi.

[1283] Lings, M. (2005). What is Sufism?. The Islamic Texts Society, hlm. 72. Lings menekankan bahwa tujuan akhir perjalanan sufi bukanlah pengalaman mistis itu sendiri, melainkan penyerahan diri total dan realisasi tauhid yang melampaui semua keadaan yang bersifat sementara..

[1284] A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, p. 99.

[1285] Al-Qushayrī, Al-Risāla al-Qushayriyya fī ʻIlm al-Taṣawwuf. Beirut: Dār al-Khayr, 1993, p. 65.

[1286] M. F. Steger, "Meaning in Life: A Unified Model," in The Oxford Handbook of Positive Psychology, 3rd ed., New York: Oxford University Press, 2019, pp. 201-213.

[1287] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1996, vol. 2, p. 152.

[1288] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʼ ʻUlūm al-Dīn. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011, vol. 4, p. 87.

[1289] J. J. Gross, "Emotion Regulation: Current Status and Future Prospects," Psychological Inquiry, vol. 26, no. 1, pp. 1–26, 2015.[Jurnal].

[1290] A. Knysh, Islamic Mysticism: A Short History. Leiden: Brill, 2000, p. 148.

[1291] al-Sarrāj, Kitāb al-Luma' fī al-Taṣawwuf. Leiden: Brill, 1914, p. 42.

[1292] Quran, Surah Al-Baqarah, 2:155-156. "Dan sungguh akan Kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar, (yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan: 'Inna lillāhi wa innā ilaihi rāji'ūn' (Sesungguhnya kami milik Allah dan kepada-Nyalah kami kembali)."

[1293] C. L. M. Keyes, "Promoting and Protecting Mental Health as Flourishing: A Complementary Strategy for Improving National Mental Health," American Psychologist, vol. 62, no. 2, pp. 95–108, 2007.[Jurnal]

[1294] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, hlm. 255-257. Chittick membahas bagaimana proses spiritual dalam sufisme, termasuk pemurnian diri, merupakan cara untuk merealisasikan potensi laten manusia untuk mengetahui Tuhan, yang pada dasarnya adalah sebuah proses epistemologis dan ontologis.

[1295] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Jilid 3, Kitab "Keajaiban Hati". Dalam karyanya, Al-Ghazali secara ekstensif mendiagnosis penyakit-penyakit hati dan menawarkan metodologi penyembuhannya yang sangat paralel dengan konsep takhalli.

[1296] Al-Qur'an al-Karim. Surah Asy-Syams[91]: 9-10. Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi konsep tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) dalam tradisi Islam.

[1297] Hadis ini, meskipun status sanadnya diperdebatkan di kalangan ahli hadis (sering dianggap sebagai perkataan sufi daripada hadis marfu'), telah menjadi adagium sentral dalam literatur tasawuf untuk merangkum esensi tahap tahalli. Lihat, misalnya, dalam pembahasan oleh Al-Alusi dalam tafsirnya Ruh al-Ma’ani.

[1298] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press, 1975, hlm. 112. Schimmel menjelaskan bagaimana peneladanan terhadap Nabi Muhammad, yang akhlaknya adalah Al-Qur'an, menjadi model konkret bagi proses tahalli.

[1299] Corbin, Henry. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Diterjemahkan oleh Ralph Manheim. Princeton University Press, 1969, hlm. 221-224. Corbin mengelaborasi konsep tajalli dalam pemikiran Ibn 'Arabi sebagai peristiwa teofanis yang terjadi di dalam "hati sang gnostik."

[1300] Hadis Qudsi yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab al-Tawadu'. Hadis ini menyatakan bahwa ketika seorang hamba mendekati Allah dengan amalan sunnah, Allah akan mencintainya, dan jika Allah telah mencintainya, "Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat..." Ini adalah deskripsi klasik tentang keadaan yang dicapai setelah fana'.

[1301] Nasr, Seyyed Hossein. Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man. Kazi Publications, 2007. Nasr berargumen bahwa krisis modern berakar pada desakralisasi alam dan pemisahan manusia dari dimensi spiritualnya. Metodologi seperti T-T-T menawarkan jalan untuk memulihkan hubungan sakral ini dan menemukan kembali makna..

[1302] Chittick, W. C. (2000). Sufism: A Short Introduction. Oneworld Publications. p. 45.

[1303] Lings, M. (1983). What is Sufism?. University of California Press. p. 72.

[1304] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press. p. 167.

[1305] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf, Verse 172.
[1306] Al-Kalabadzi, A. B. (2001). _Al-Ta'arruf li-Madhhab Ahl al-Tasawwuf*. trans. by A. J. Arberry.* I.B. Tauris. p. 89.
[1307] Newberg, A. B., & Waldman, M. R. (2009). _How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*. Ballantine Books. pp. 102-105.*
[1308] Al-Hujwiri, A. 'U. (2000). _The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*. trans. by R. A. Nicholson.* Brill. p. 213.
[1309] Al-Ghazali, A. H. (2010). _Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). trans. by F. Karim. Islamic Book Trust. Vol. 4, p. 235.
[1310] _Hadits Qudsi*.* Riwayat Al-Bukhari dan Muslim.
[1311] Nasr, S. H. (2007). _The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. HarperOne. p. 118.*
[1312] Ibn 'Ata' Illah, A. F. (1996). _The Book of Wisdom (Kitab al-Hikam). trans. by V. Danner. Paulist Press. Aphorism 35.
[1313] M. Fethullah Gülen, Key Concepts in the Practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart, Vol. 1, Tughra Books, 2006, hlm. 23.
[1314] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, Dār Al-Minhāj, 2011, hlm. 45.
[1315] Hadis riwayat Al-Baihaqi dalam Syu'ab al-Īmān, dinilai sebagai hadis lemah (da'īf) dari segi sanad, namun para ulama menerima maknanya (ma'nā) karena didukung oleh banyak jalur dan praktek spiritual Islam. Lihat juga penjelasan di Al-'Iraqi, al-Mughnī 'an Haml al-Asfār.
[1316] Sayyid Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity, HarperOne, 2004, hlm. 205-210.
[1317] T. J. Winter (Abdul Hakim Murad), "The Way of Muhammad," dalam The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, ed. T. J. Winter, Cambridge University Press, 2008, hlm. 240.
[1318] Al-Qur'an, Surah Al-Hadīd (57): 20.
[1319] Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2000, hlm. 78-82.
[1320] A. M. Colzato et al., "God as a moral substitute: fMRI studies on the instrumental value of believing in God for self-control," Social Cognitive and Affective Neuroscience, Vol. 15, No. 3, 2020, hlm. 367–377. https://doi.org/10.1093/scan/nsaa045
[1321] Khurram Murad, Way to the Qur'an, The Islamic Foundation, 1985, hlm. 112.
[1322] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-28
[1323] Ibn Manzur, Lisan al-Arab, Dar Sadir, 1990, vol. 14, hlm. 304.
[1324] Al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah, Dar al-Khayr, 2002, hlm. 178.
[1325] Hadis Riwayat Al-Bukhari, No. 3; Sahih Bukhari, Kitab Bad' al-Wahy.
[1326] Newberg, A. & Waldman, M.R., How Enlightenment Changes Your Brain, Penguin, 2016, hlm. 92.
[1327] Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, Dar al-Minhaj, 2011, vol. 3, hlm. 75.
[1328] Al-Jilani, Futuh al-Ghayb, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2005, hlm. 56.
[1329] Al-Quran, 2:152 (Terjemah: Depag RI).
[1330] Hermansen, M., "Global Sufism: Pathways and Transformations," Journal of Islamic Studies, vol. 20, no. 3, 2009, hlm. 412.
[1331] Nasr, S.H., The Garden of Truth, HarperOne, 2007, hlm. 134.

[1332] A. F. Algeriani, “Islamic spirituality and mental well-being,” dalam Islamic Perspectives on Psychology, A. F. Algeriani dan M. M. Mabrouk, Ed. Riyadh: Dar Kunuz Isybilia, 2021, hlm. 45-67.

[1333] T. J. Winter, “The Muslim view of this world and the next,” dalam The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, T. J. Winter, Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, hlm. 291–308.

[1334] The Noble Qur’an, Terj. Dr. Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali dan Dr. Muhammad Muhsin Khan. Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur’an, t.th., Surah Al-Qasas, ayat 77.

[1335] M. A. T. Stegers, “Spirituality as a public health resource: an analysis of the theory and practice of integral health in the Netherlands,” Journal of Religion and Health, vol. 58, no. 4, hlm. 1–15, Agu. 2019, doi: 10.1007/s10943-019-00832-8.

[1336] A. B. Newberg, “The neuroscientific study of spiritual practices,” Frontiers in Psychology, vol. 5, hlm. 1–5, Sep. 2014, doi: 10.3389/fpsyg.2014.00215.

[1337] H. G. Koenig, “Religion, spirituality, and health: the research and clinical implications,” ISRN Psychiatry, vol. 2012, hlm. 1–33, Des. 2012, doi: 10.5402/2012/278730.

[1338] Imam Abi al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qushairy al-Naisabury, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitab Al-Imarah, Bab Qauluhu SAW “Innamal a’malu bin niyyat”, Hadis No. 1907. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, t.th.

[1339] R. M. A. Mohamed, “Balancing spiritual and material life in the context of modernity: an Islamic perspective,” Journal of Islam and Science, vol. 7, no. 1, hlm. 23–40, Jun. 2020.[Daring]. Tersedia: www.journalofislamandscience.com.

[1340] Chittick, William C. Sufism: A Short Introduction. Oneworld Publications, 2000.

[1341] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press, 1975.

[1342] Al-Qushayrī, ʿAbd al-Karīm ibn Hawāzin. Al-Risalah al-Qushayriyyah fi ʿIlm al-Tasawwuf. Dār al-Khayr, 1993.

[1343] Āl Kāshif, Sayyid Aḥmad. Al-Mursyid al-Kāmil: Dirāsah fī Dawr al-Syaikh al-Ṭarīqah wa Syurūṭihi. Dār al-Nafāis, 2003.

[1344] Lings, Martin. What is Sufism? The Islamic Texts Society, 1999.

[1345] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā’ ʿUlūm al-Dīn. Dār al-Minhāj, 2011.

[1346] Trimingham, J. Spencer. The Sufi Orders in Islam. Oxford University Press, 1971.

[1347] Weismann, Itzchak. The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition. Routledge, 2007.

[1348] Ibn ʿArabī, Muḥyī al-Dīn. Al-Futūḥāt al-Makkiyyah, jilid 2. Dār Ṣādir, t.th.

[1349] Knysh, Alexander. Islamic Mysticism: A Short History. Brill, 2000.

[1350] Al-Qushayrī, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi ʿIlm al-Tasawwuf, hlm. 95.

[1351] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperSanFrancisco, 2002.

[1352] Ernst, Carl W. The Shambhala Guide to Sufism. Shambhala, 1997.

[1353] Rūmī, Jalāl al-Dīn. Fīhi Mā Fīhi. Diterjemahkan oleh A.J. Arberry sebagai Discourses of Rumi. Routledge, 2004.

[1354] Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, Tirmidzi, dan Ibn Majah menyatakan, "Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi" (al-’ulama waratsatul anbiya’). Dalam konteks tasawuf, 'ulama' di sini diinterpretasikan secara spesifik sebagai para guru

spiritual yang mewarisi tidak hanya ilmu lahiriah, tetapi juga ilmu batiniah dan kondisi spiritual (hal) kenabian.

[1355] Al-Qur'an, Surah Al-Kahf[18]: 65. Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi konsep pengetahuan laduni dan pentingnya berguru kepada sosok yang telah dikaruniai ilmu khusus dari sisi Tuhan.

[1356] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 231-234. Chittick membahas bagaimana figur Khidir dalam pemikiran Ibn 'Arabi merepresentasikan sumber pengetahuan inisiatik yang melengkapi dan terkadang melampaui pengetahuan berbasis syariat formal.

[1357] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 102. Schimmel menjelaskan bahwa "hubungan pribadi antara guru dan murid adalah inti dari Sufisme... karena barakah, kekuatan suci yang diyakini berasal dari Tuhan melalui para nabi dan wali, ditransmisikan secara pribadi oleh sang guru."

[1358] Hamid Algar, “The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance,” Studia Islamica, No. 44 (1976), hlm. 138-140. Algar mendeskripsikan bagaimana para Syaikh Naqsyabandi menggunakan metode suhbah dan tawajjuh (konsentrasi spiritual) untuk secara langsung mempengaruhi dan menyembuhkan kondisi batin para muridnya.

[1359] Alexander Knysh, Islamic Mysticism: A Short History (Leiden: Brill, 2010), hlm. 185-187. Knysh menguraikan bahaya-bahaya dalam perjalanan sufi, termasuk godaan ego dan delusi spiritual, dan menekankan peran krusial seorang syaikh sebagai pemandu yang waspada untuk menjaga murid dari penyimpangan..

[1360] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, hlm. 255. Chittick membahas bagaimana perjalanan sufi adalah sebuah proses aktualisasi potensi laten dalam diri manusia untuk "mengetahui" Tuhan melalui transformasi diri.

[1361] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press, 1975, hlm. 104. Schimmel menjelaskan pentingnya silsilah sebagai "spiritual chain" yang tidak hanya menjamin ortodoksi tetapi juga sebagai medium transmisi barakah (berkah spiritual) dari satu generasi ke generasi berikutnya.

[1362] Al-Qur'an al-Karim, Surah Luqman (31), ayat 15. Tafsiran ayat ini dalam konteks sufi sering dikaitkan dengan kewajiban mengikuti jalan spiritual para awliya' (para kekasih Allah) yang merupakan manifestasi dari orang-orang yang "kembali kepada-Ku". Lihat Lings, Martin, What is Sufism?, The Islamic Texts Society, 1993, hlm. 45-47.

[1363] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Diterjemahkan oleh T.J. Winter. The Islamic Texts Society, 2011. Dalam magnum opusnya, Al-Ghazali secara ekstensif berargumen bahwa pengetahuan batiniah (tasawuf) harus selalu berakar kuat pada pengetahuan lahiriah (syariat) untuk menghindari kesesatan.

[1364] Keller, Nuh Ha Mim. Reliance of the Traveller: A Classic Manual of Islamic Sacred Law. Amana Publications, 1997, hlm. 863. Keller mengutip perkataan Al-Junayd yang masyhur ini untuk menekankan ortodoksi tasawuf Sunni.

[1365] Hadis ini diriwayatkan oleh al-Tabarani dan al-Daraqutni, dan dinilai hasan oleh al-Albani dalam Sahih al-Jami' al-Saghir, no. 3289. Hadis ini menangkap esensi dari kepemimpinan spiritual yang berorientasi pada pelayanan, bukan pada eksploitasi..

[1366] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, pp. 285-290. Chittick membahas bagaimana pengetahuan transformatif dalam Sufisme memerlukan kondisi subyektif tertentu dari sang pencari, di mana adab menjadi kerangka untuk menciptakan kondisi tersebut.

[1367] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3. Dar al-Marifah. Dalam bagian "Kitab Adab al-Suhbah wa al-Mu'asharah", Al-Ghazali menguraikan secara rinci pentingnya murid mengosongkan dirinya dari prasangka dan kesombongan di hadapan seorang guru yang saleh sebagai syarat untuk memperoleh ilmu yang bermanfaat.

[1368] Al-Qur'an, Surah Al-Kahf (18): 66-70. Ayat-ayat ini secara eksplisit mengisahkan dialog antara Musa dan Khidir, di mana Khidir menetapkan syarat, "Maka jika engkau mengikutiku, maka janganlah engkau menanyakan kepadaku tentang sesuatu apa pun, sampai aku sendiri menerangkannya kepadamu." Ini menjadi landasan teologis utama bagi adab murid untuk taat dan sabar.

[1369] Knysh, Alexander. Islamic Mysticism: A Short History. Brill, 2000, pp. 145-151. Knysh menjelaskan signifikansi silsilah sebagai penjamin otentisitas dan transmisi otoritas spiritual dari satu generasi Syaikh ke generasi berikutnya. Hormat kepada Syaikh yang sekarang adalah bentuk pengakuan terhadap validitas rantai transmisi ini.

[1370] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press, 1975, pp. 103-105. Schimmel menganalisis peran sentral Syaikh (Pir) dalam berbagai tarekat Sufi, menggambarkannya sebagai "cermin ilahi" dan saluran berkah yang esensial bagi kemajuan murid.

[1371] Hadis riwayat Muslim. Dalam "Hadis Jibril" yang terkenal, ketika ditanya tentang Ihsan, Nabi Muhammad SAW menjawab, "Engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." (Shahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis no. 8). Pencapaian maqam Ihsan ini adalah tujuan dari disiplin spiritual yang diajarkan oleh seorang mursyid..

[1372] Weber, M. (2001). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. (S. Kalberg, Trans.). Roxbury Publishing Company. Konsep Entzauberung der Welt atau disenchantment of the world adalah inti dari analisis Weber tentang modernitas, di mana proses rasionalisasi dan intelektualisasi menghilangkan kepercayaan pada kekuatan magis dan misterius.

[1373] Beck, U. (1992). Risk Society: Towards a New Modernity. SAGE Publications. Teori Beck tentang "masyarakat risiko" menggambarkan bagaimana masyarakat modern bergeser dari logika distribusi kekayaan ke logika distribusi risiko, yang menciptakan ketidakpastian dan mengikis kepercayaan pada institusi tradisional.

[1374] Berger, P. L. (1967). The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. Anchor Books. Berger berargumen bahwa dalam masyarakat pramodern, agama menyediakan "atap suci" atau realitas yang diterima bersama, yang kini telah terkikis oleh pluralisme modern.

[1375] Bunt, G. R. (2018). Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments are Transforming Religious Authority. The University of North Carolina Press. Buku ini menganalisis secara mendalam bagaimana lanskap digital mengubah cara otoritas keagamaan dinegosiasikan, dikonstruksi, dan ditantang dalam Islam kontemporer.

[1376] Al-Qur’an, Surah An-Nisā’[4]: 58. Penerjemahan ayat ini disesuaikan dengan konteks pembahasan mengenai amanah kepemimpinan dan otoritas.
[1377] Hadis riwayat Abu Dawud, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah. Hadis ini sering dikutip untuk menegaskan status dan tanggung jawab para ulama (cendekiawan/orang berilmu) sebagai pewaris misi kenabian dalam membimbing umat.
[1378] Nasr, S. H. (1993). A Young Muslim's Guide to the Modern World. Kazi Publications. Nasr secara ekstensif membahas bagaimana spiritualitas Islam tradisional, termasuk tasawuf, dapat memberikan jawaban dan penawar terhadap berbagai penyakit spiritual dan intelektual yang ditimbulkan oleh dunia modern..
[1379] W. C. Chittick, Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World (Oxford: Oneworld Publications, 2007), 45.
[1380] A. Knysh, Islamic Mysticism: A Short History (Leiden: Brill, 2000), 112-115.
[1381] S. H. Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), 68.
[1382] Al-Qusyairi, Al-Risalah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf, diterjemahkan oleh Alexander D. Knysh (Reading: Garnet Publishing, 2007), 89.
[1383] I. Kalin, "Knowledge as Light: The Epistemology of Illumination in Suhrawardī and Ibn 'Arabī," Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society 55 (2014): 85.
[1384] W. C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), 3-5.
[1385] M. A. Sells, Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings (New York: Paulist Press, 1996), 15.
[1386] Hadis Qudsi riwayat Al-Bukhari. Lihat: Imam Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Hadis No. 6502.
[1387] The Qur'an, Surah Fussilat (41), Verse 53. Terjemahan makna.
[1388] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2011), Vol. 3, 22.
[1389] Ibid., Vol. 1, 75. Lihat juga QS. At-Takathur (102): 5-7..
[1390] Al-Qur’an, Surah As-Saff (61): 2-3.
[1391] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Konsep ini tersebar di berbagai bagian karyanya, terutama dalam Kitab Ilmu (Kitāb al-‘Ilm). Untuk analisis mendalam dalam bahasa Inggris, lihat: Winter, T. J. (Trans. & Ed.). (2001). Al-Ghazali on the Ninety-Nine Beautiful Names of God. Islamic Texts Society. Buku ini mengelaborasi bagaimana pengetahuan (ilmu) tentang Asmaul Husna harus berimplikasi pada karakter (amal).
[1392] Festinger, L. (1957). A Theory of Cognitive Dissonance. Stanford University Press. Walaupun berasal dari tradisi psikologi sekuler, teori ini memberikan kerangka yang sangat relevan untuk memahami urgensi penyelarasan antara keyakinan (teori spiritual) dan perilaku (amalan) dalam mengurangi konflik internal dan membentuk karakter yang koheren.
[1393] Hadis Riwayat Ahmad. Musnad Ahmad, Vol. 2, hlm. 381. Hadis ini dianggap sebagai salah satu fondasi utama etika dan pembentukan karakter dalam Islam.
[1394] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), 215-220. Nasr berargumen bahwa krisis modernitas berakar pada pengabaian terhadap dimensi spiritual dan tradisi, di mana tasawuf menawarkan jalan pemulihan.

[1395] Al-Qur’an, Surah Ar-Rum[30]:21. Ayat ini sering dirujuk sebagai dasar teologis bagi pembentukan keluarga dalam Islam, yang menekankan aspek-aspek psikologis-spiritual.
[1396] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), 178-185. Murata menganalisis bagaimana konsep kosmologis dalam pemikiran sufi, seperti prinsip maskulin-feminin, tecermin dalam dinamika keluarga sebagai mikrokosmos.
[1397] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), 350-355. Chittick menjelaskan konsep insan kamil sebagai tujuan akhir dari eksistensi manusia, yakni menjadi lokus manifestasi sempurna dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan.
[1398] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), Bagian tentang "Keajaiban Hati". Al-Ghazali secara ekstensif membahas pentingnya pendidikan yang berorientasi pada penyucian hati sebagai fondasi bagi semua pengetahuan lain.
[1399] Hadis riwayat Ibnu Majah, No. 224. "طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ" (Menuntut ilmu itu wajib atas setiap Muslim). Dalam interpretasi sufistik, 'ilm (ilmu) mencakup baik pengetahuan eksternal (zahir) maupun internal (batin).
[1400] Carl W. Ernst, The Shambhala Guide to Sufism (Boston: Shambhala Publications, 1997), 140-143. Ernst menjelaskan bahwa zuhud bukanlah kemiskinan material, melainkan kemerdekaan batin dari keterikatan pada kepemilikan.
[1401] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 22-25. Schimmel menyoroti bagaimana etika sufi, yang berakar pada cinta Ilahi, secara historis telah mendorong berbagai gerakan sosial, amal, dan penciptaan lingkungan yang penuh toleransi..
[1402] Seligman, M. E. P. (2011). Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being. Free Press. Seligman memperkenalkan teori well-being yang lebih holistik, melampaui fokus pada kebahagiaan semata. Tasawuf menawarkan telos atau tujuan akhir yang berbeda untuk well-being tersebut.
[1403] Rothman, A. I., & 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 membahas bagaimana model jiwa dalam Islam, yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran sufi, memberikan perspektif yang berbeda secara fundamental dari model-model sekuler.
[1404] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2005). The Alchemy of Happiness (Kimiya-yi Sa'adat). (Claud Field, Trans.). Kessinger Publishing. Dalam karya ini, Al-Ghazali secara sistematis menjelaskan bahwa kebahagiaan duniawi bersifat sementara dan instrumental, sedangkan kebahagiaan sejati terletak pada pengetahuan tentang Tuhan dan kesiapan untuk kehidupan akhirat.
[1405] Al-Qur'an, Surah Al-Fath[48:4]. "Dialah yang telah menurunkan ketenangan (sakinah) ke dalam hati orang-orang mukmin untuk menambah keimanan atas keimanan mereka (yang telah ada)."
[1406] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadis No. 50. Hadis ini, yang dikenal sebagai Hadis Jibril, mendefinisikan ihsan sebagai "Engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka (ketahuilah) bahwa Dia melihatmu." Prinsip ini adalah inti dari praktik muraqabah.

[1407] Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification. Oxford University Press. Buku ini merupakan upaya monumental untuk mengklasifikasikan kekuatan karakter yang dihargai secara universal, yang menjadi dasar bagi banyak intervensi psikologi positif.

[1408] Badri, M. (2013). Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician. International Institute of Islamic Thought (IIIT). Meskipun fokus pada Al-Balkhi, karya Badri secara umum menyoroti bagaimana konsep-konsep seperti syukur dan sabar dalam tradisi intelektual Islam memiliki fungsi terapeutik yang mendalam, yang berakar pada pandangan dunia teosentris..

[1409] Mourad, Suleiman A. Early Islam between Myth and History: Al-Hasan al-Basri (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship. Leiden: Brill, 2006, p. 29.

[1410] Ritter, Hellmut. The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din 'Attar. Translated by John O'Kane. Leiden: Brill, 2003, p. 415. Ritter discusses Basra and Kufa as the cradles of early Islamic asceticism, partly as a reaction to the worldliness of the Umayyad era.

[1411] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, p. 30. Schimmel notes that Hasan's fame rests upon his "sermons in which he called the people of Basra to renounce this world."

[1412] Renard, John. Historical Dictionary of Sufism. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2016, p. 153. The entry for Khawf defines it as "Awe, reverential fear of God," distinguishing it from ordinary fear (jubn).

[1413] Al-Qur'an, Surah Fāṭir (35): 28.

[1414] Smith, Margaret. An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi, A.D. 781-857. London: The Sheldon Press, 1935, p. 121. Although focusing on al-Muhasibi, Smith's analysis of muhasabah is deeply indebted to the foundational ideas of earlier figures like Hasan al-Bashri.

[1415] Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj. Sifat al-Safwa. Jilid 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989, p. 136. (Terjemahan oleh penulis).

[1416] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 287. Chittick frequently discusses the interplay of divine attributes of majesty (jalāl) and beauty (jamāl), which correspond to the human responses of khawf and rajā'.

[1417] Al-Qur'an, Surah As-Sajdah (32): 16.

[1418] Al-Ghāzālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 4. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004, pp. 145-148. Al-Ghazali provides a systematic elaboration of the concepts of khauf and rajā', heavily drawing upon the precedents set by early ascetics like Hasan.

[1419] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002, pp. 234-240. Izutsu provides a deep semantic analysis of the term taqwa and its conceptual field in the Quranic worldview.

[1420] Kinberg, Leah. "What is Meant by Zuhd." Studia Islamica, no. 61 (1985), pp. 27-44. This article explores the nuanced meanings of zuhd in early Islam, moving beyond a simple definition of asceticism.

[1421] Hadis riwayat Muslim. Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, Bab Taḥrīm Ẓulm al-Muslim wa Khadhlihi wa Iḥtiqārihi. Nomor 2564

[1422] Al-Qur'an, Surah Fatir 35:28. Ayat ini secara eksplisit mengaitkan rasa takut (خشية - khasyah, sinonim dekat dari khauf) dengan pengetahuan: "Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama (orang-orang yang berilmu)." Ini menjadi landasan teologis utama bagi argumentasi Hasan.

[1423] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press. Dalam analisisnya mengenai sufisme awal, Schimmel membahas bagaimana konsep khauf dan zuhd (asketisme) pada figur seperti Hasan al-Basri berfungsi sebagai fondasi untuk disiplin diri dan pembebasan spiritual dari keterikatan duniawi (hlm. 30-32).

[1424] Mourad, S. A. (2005). Early Islam between Myth and History: Al-Hasan al-Basri (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship. Brill. Buku ini secara mendalam mengkaji peran sentral Hasan al-Basri dalam membentuk wacana kesalehan yang berorientasi akhirat, di mana khauf menjadi tema dominan dalam khotbah-khotbahnya untuk membangkitkan kesadaran umat.

[1425] Melchert, C. (1996). "The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C.E." Studia Islamica, No. 83, hlm. 51-70. Artikel ini, meskipun berfokus pada periode setelah Hasan, menjelaskan evolusi konsep-konsep kunci seperti khawf dan raja', yang dikodifikasikan oleh para sufi setelah dipelopori oleh generasi asketis awal seperti Hasan. Keseimbangan keduanya dipandang sebagai tanda kematangan spiritual.

[1426] Otto, R. (1958). The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational (J. W. Harvey, Trans.). Oxford University Press. Konsep "mysterium tremendum" Otto, yang menggambarkan pengalaman numinus sebagai sesuatu yang menggetarkan (tremendum), agung (majestas), dan mempesona (fascinans), memberikan kerangka komparatif untuk memahami dimensi psikologis dari khauf yang bukan sekadar rasa takut biasa, melainkan respons kekaguman dan ketakjuban di hadapan Yang Mahakuasa..

[1427] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press. p. 155.

[1428] Haidt, Jonathan. (2003). "The Moral Emotions." In Handbook of Affective Sciences. Eds. R.J. Davidson, K.R. Scherer, & H.H. Goldsmith. Oxford: Oxford University Press. pp. 852-870.

[1429] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2010). Ihya' 'Ulum al-Din[The Revival of the Religious Sciences]. Juz 4. Beirut: Dar al-Minhaj. p. 213.

[1430] Qur'an, Surah Al-Hashr (59): 18. "Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat)..."

[1431] Smith, Margaret. (2012). Al-Ghazali: The Mystic. London: Theophania Publishing. p. 89.

[1432] Hadith Narrated by Al-Bukhari. Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jihad wa al-Siyar, Hadith No. 2893.

[1433] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (1998). Madarij al-Salikin[The Stations of the Seekers]. Vol. 1. Riyadh: Dar Alam al-Fawa'id. p. 75.

[1434] Rahim, E. A. (2019). "Fear and Hope in Islamic Spirituality: A Cognitive Psychological Perspective." Journal of Islamic Ethics, 3(1-2), 145-167.

[1435] Definisi takwa yang masyhur dari Amirul Mukminin Umar bin Khattab ra, dikutip dalam: Al-Qurtubi, Abu 'Abdullah. (2006). Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an[The Compendium of Legal Rulings of the Qur'an]. Vol. 1. Beirut: Muassasah al-Risalah. p. 257.

[1436] Lumbard, Joseph E.B. (2015). "From Hubb to ʻIshq: The Development of Love in Early Sufism." Journal of Islamic Studies, 26(3), 345–385

[1437] Konsep huzn sebagai ciri seorang mukmin ini terekam dalam banyak riwayat biografis tentang Hasan al-Bashri. Lihat, sebagai contoh, analisis mendalam dalam Suleiman Ali Mourad, Early Islam between Myth and History: Al-Ḥasan al-Baṣrī and the Formation of His Legacy (Leiden: Brill, 2006), 115-119. Mourad membahas bagaimana citra Hasan sebagai "orang yang selalu bersedih" dikonstruksi dalam literatur hagiografi untuk menekankan kesalehan eskatologisnya.

[1438] Al-Qur'an, Surah Al-A'la (87): 16-17. “Bahkan kamu mengutamakan kehidupan dunia, padahal kehidupan akhirat itu lebih baik dan lebih kekal.” Ayat ini dan ayat-ayat serupa menjadi landasan teologis bagi asketisme dan orientasi akhirat yang diajarkan oleh Hasan al-Bashri.

[1439] Louis Massignon, Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism, trans. Benjamin Clark (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), 124. Massignon menelusuri bagaimana kosakata yang digunakan oleh para asket Basra, termasuk Hasan, menjadi fondasi bagi bahasa teknis tasawuf.

[1440] Aforisme ini sangat populer dan diatribusikan secara luas kepada Hasan al-Bashri, meskipun sumber tekstual paling awalnya sering kali diperdebatkan. Namun, ia secara akurat merefleksikan inti ajarannya tentang dunia. Lihat G.H.A. Juynboll, "The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt," dalam Encyclopedia of Islamic Mysticism (Leiden: Brill, 1981), 241, yang membahas transmisi perkataan-perkataan seperti ini.

[1441] Hadis ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan Ibnu Majah. Meskipun sanadnya diperdebatkan oleh sebagian ulama hadis, maknanya selaras dengan prinsip-prinsip Islam yang lebih luas dan sering dikutip dalam literatur zuhd dan tasawuf untuk mendefinisikan esensi asketisme.

[1442] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 36-37. Schimmel menempatkan Hasan al-Bashri sebagai figur transisi krusial dari zuhd murni ke arah perkembangan tasawuf yang lebih berorientasi pada cinta ilahi (mahabbah).

[1443] Al-Qur'an, Surah Al-Hasyr (59): 18. “Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap orang memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat), dan bertakwalah kepada Allah. Sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan.”

[1444] Michael A. Sells, "The Legacy of Hasan al-Baṣrī," dalam The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 95. Sells menjelaskan bagaimana metode introspektif al-Muhasibi merupakan elaborasi sistematis dari prinsip-prinsip yang sudah ada dalam ajaran Hasan al-Bashri.

[1445] John Renard, Historical Dictionary of Sufism (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005), 101. Renard merangkum posisi Hasan al-Bashri sebagai "nenek moyang spiritual" (spiritual ancestor) bagi banyak garis silsilah sufi, yang menandakan pentingnya warisan etisnya ketimbang doktrin formalnya..

[1446] Smith, Margaret. Rābiʿa the Mystic and Her Fellow-Saints in Islām. Cambridge University Press, 1928, hlm. 3-10. Buku ini merupakan studi akademis Barat pertama yang paling komprehensif mengenai kehidupan dan ajaran Rabiah dalam konteks historisnya.
[1447] Knysh, Alexander. Islamic Mysticism: A Short History. Brill, 2010, hlm. 28-32. Knysh membahas evolusi asketisme awal di kota-kota seperti Basra dan Kufah menjadi gerakan mistik yang lebih terstruktur.
[1448] Attar, Fariduddin. Tadhkirat al-Auliya (Memorial of the Saints). Diterjemahkan oleh A.J. Arberry. Penguin Classics, 1990. Meskipun bersifat hagiografis, karya Attar merupakan sumber klasik utama yang mengabadikan kisah-kisah kehidupan Rabiah, termasuk masa lalunya sebagai budak dan pilihan hidupnya dalam kemiskinan.
[1449] Cornell, Rkia Elaroui. "Rābiʿa al-ʿAdawiyya al-Qaysiyya". Dalam Encyclopaedia of Islam, THREE. Diedit oleh Kate Fleet, et al. Brill Online, 2023. Artikel ini memberikan analisis akademis modern tentang bagaimana kondisi kehidupan Rabiah membentuk teologinya yang unik.
[1450] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press, 1975, hlm. 38-40. Schimmel secara eksplisit mendiskusikan pergeseran dari motif "takut dan harap" menuju "cinta" dan menempatkan Rabiah sebagai figur sentral dalam transisi ini.
[1451] Sells, Michael A. Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings. Paulist Press, 1996, hlm. 152-154. Sells menganalisis puisi dan doa Rabiah, menyoroti perbedaan teologis antara dua jenis cinta yang ia ajukan.
[1452] Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Jilid 4, Kitab "Mahabbah wa Syauq". Dikutip dalam banyak sumber sekunder, termasuk karya Smith dan Schimmel. Doa ini menjadi representasi paling ikonik dari doktrin cinta Rabiah.
[1453] Nasr, Seyyed Hossein. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne, 2007, hlm. 115-117. Nasr membahas bagaimana cinta dalam tasawuf, yang dipelopori oleh Rabiah, menjadi jalan menuju realisasi kebenaran ontologis.
[1454] Renard, John. The A to Z of Sufism. Scarecrow Press, 2009, hlm. 132. Artikel tentang "Ikhlas" dalam ensiklopedia ini sering kali mengaitkan bentuk tertinggi dari keikhlasan dengan konsep cinta tanpa pamrih yang diajarkan oleh para sufi awal seperti Rabiah.
[1455] Al-Qur'an, Surah Al-Bayyinah, Ayat 5.
[1456] Hadis Qudsi. Diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab al-Tawadu'. Hadis ini menjadi landasan teologis utama bagi para sufi untuk menjelaskan kedekatan dan penyatuan kehendak antara hamba yang tulus dengan Tuhannya.
[1457] Ernst, Carl W. The Shambhala Guide to Sufism. Shambhala Publications, 1997, hlm. 59-60. Ernst menempatkan Rabiah sebagai "salah satu suara paling awal dan paling berpengaruh" dalam pengembangan tema cinta dalam tradisi tasawuf.
[1458] Chittick, William C. "The Mysticism of Love," dalam Sufism: A Short Introduction. Oneworld Publications, 2000. Chittick menjelaskan bagaimana tema cinta menjadi sentral dalam pemikiran sufi-sufi besar setelah Rabiah, membentuk sebuah tradisi yang berkelanjutan.
[1459] Homerin, Th. Emil. "The Religion of Love in the Poetry of Ibn al-Fāriḍ." Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, vol. 49, no. 1, 1989, hlm. 43-58. Artikel jurnal ini mengkaji

secara mendalam konsep cinta dalam puisi Ibn al-Farid, yang merupakan puncak dari tradisi mistik cinta yang akarnya dapat ditelusuri kembali ke Rabiah al-Adawiyah..

[1460] Knysh, Alexander D. Islamic Mysticism: A Short History. (Leiden: Brill, 2000), hlm. 95. Baghdad pada era Abbasiyah merupakan pusat intelektual dunia yang memfasilitasi dialog dan sintesis antar berbagai tradisi pemikiran.

[1461] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 57. Gelar-gelar ini mengindikasikan pengakuan ganda terhadap Al-Junayd, baik dari kalangan sufi maupun ulama syariat.

[1462] Sells, Michael A. (trans. & ed.). Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings. (New York: Paulist Press, 1996), hlm. 21. Pengaruh Al-Muhasibi sangat signifikan dalam menanamkan metode analisis psikologis-spiritual yang mendalam pada Al-Junayd.

[1463] Ernst, Carl W. The Shambhala Guide to Sufism. (Boston: Shambhala Publications, 1997), hlm. 78-79. Debat antara mazhab ṣaḥw (sobriety) yang dipelopori Al-Junayd dan mazhab sukr (intoxication) menjadi salah satu tema sentral dalam sejarah awal tasawuf.

[1464] Arberry, A.J. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. (London: George Allen & Unwin, 1950), hlm. 59-60. Arberry menjelaskan konsep fana' (annihilation) dan baqa' (subsistence) sebagai pilar dalam sistem teoretis Al-Junayd.

[1465] Al-Qushayri, Abu al-Qasim. Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf. Dikutip dalam Abdel-Kader, Ali Hassan. The Life, Personality and Writings of al-Junayd. (London: Luzac & Company Ltd., 1976), hlm. 55.

[1466] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57:4). Ayat ini sering dikutip dalam literatur tasawuf sebagai landasan teologis untuk praktik murāqabah.

[1467] Hadis riwayat Muslim, dari Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Bayan al-Iman wa al-Islam wa al-Ihsan. Hadis ini dianggap sebagai ringkasan fundamental ajaran Islam.

[1468] Chittick, William C. "The School of Junayd." Dalam Sufism: A Short Introduction, disunting oleh Lloyd V.J. Ridgeon, (Albany: State University of New York Press, 2008), hlm. 48. Chittick mengelaborasi bahwa zuhud dalam mazhab Junayd lebih merupakan kondisi batiniah daripada sekadar penampilan lahiriah.

[1469] Renard, John. The A to Z of Sufism. (Lanham: Scarecrow Press, 2009), hlm. 142. Relevansi Al-Junayd sebagai figur "moderat" dan "normatif" sering diangkat dalam studi kontemporer tentang tasawuf untuk melawan narasi ekstremisme..

[1470] Watt, W. Montgomery. The Faith and Practice of al-Ghazālī. London: George Allen and Unwin Ltd, 1953. Buku ini menyajikan terjemahan otobiografi Al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Dalal, yang secara gamblang melukiskan perjalanan intelektual dan krisis spiritualnya.

[1471] Muslim ibn al-Hajjaj. Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Bayan al-Iman wa al-Islam wa al-Ihsan. Hadis ini merupakan fondasi kanonik yang membedakan tiga dimensi agama: Islam (penyerahan diri lahiriah/syariat), Iman (keyakinan batiniah/akidah), dan Ihsan (kesempurnaan spiritual/akhlak-tasawuf).

[1472] Al-Qur’an, Surah Asy-Syams (91): 9-10. Ayat ini menjadi salah satu landasan teologis utama bagi doktrin tazkiyat al-nafs dalam pemikiran Islam secara umum dan Al-Ghazali secara khusus.

[1473] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya’ ‘Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Terj. Fazl-ul-Karim. New Delhi: Islamic Book Service, 2001. Karya ini adalah sumber primer

utama untuk memahami secara detail metodologi Al-Ghazali dalam mengintegrasikan berbagai cabang ilmu keislaman.

[1474] Griffel, Frank. "Al-Ghazali". The Stanford Encyclopedia of Philosophy, disunting oleh Edward N. Zalta, Edisi Musim Dingin 2020. https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/al-ghazali/. Artikel ini memberikan analisis akademis yang mendalam mengenai kontribusi epistemologis dan teologis Al-Ghazali, termasuk kritiknya terhadap filsafat dan validasi pengetahuannya melalui pengalaman mistik.

[1475] Winter, T.J. (Abdal Hakim Murad). "Al-Ghazali's concentric circles: an ethics for the worldly," dalam The Cambridge Companion to Religious Ethics, disunting oleh William Schweiker, 237-252. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. Artikel ini menganalisis bagaimana Al-Ghazali membangun sebuah sistem etika yang hierarkis dan teleologis, yang berpusat pada penyucian hati sebagai tujuan akhir dari semua tindakan moral dan ritual..

[1476] Addas, Claude. Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993, pp. 24-45. Buku ini merupakan biografi akademis standar mengenai kehidupan Ibn Arabi dan konteks intelektualnya di Andalusia.

[1477] Chittick, William C. "Ibn 'Arabi". In Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward N. Zalta, Summer 2019 Edition. https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/ibn-arabi/. Artikel ini memberikan gambaran umum yang komprehensif tentang karya dan pemikiran Ibn Arabi.

[1478] Ibn ‘Arabi, Muhyiddin. The Bezels of Wisdom. Translated by R.W.J. Austin. New York: Paulist Press, 1980, Introduction, pp. 25-44. Terjemahan dan pengantar Austin secara jelas menguraikan struktur dan tujuan dari Fusus al-Hikam.

[1479] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, pp. 79-88. Chittick secara teliti membedakan Wahdat al-Wujud dari panteisme dan monisme Barat.

[1480] Izutsu, Toshihiko. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley: University of California Press, 1984, pp. 25-44. Izutsu menganalisis struktur ontologis Wahdat al-Wujud menggunakan pendekatan fenomenologis dan linguistik.

[1481] Chittick, William C. "Ibn 'Arabi". In Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward N. Zalta, Summer 2019 Edition. https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/ibn-arabi/. Artikel ini memberikan gambaran umum yang komprehensif tentang karya dan pemikiran Ibn Arabi.

[1482] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 115. Untuk Hadis Qudsi, hadis ini tidak ditemukan dalam koleksi kanonik utama (seperti Bukhari atau Muslim) tetapi sangat masyhur dalam literatur tasawuf dan dianggap sahih maknanya (sahih al-ma'na) oleh banyak sufi. Lihat: Aflaki, Shams al-Din Ahmad. The Feats of the Knowers of God (Manaqeb al-arefin), trans. John O'Kane. Leiden: Brill, 2002, p. 231.

[1483] Al-Jili, Abd al-Karim. Universal Man (Al-Insan al-Kamil). Translated by Titus Burckhardt, re-translated by Angela Culme-Seymour. Gloucestershire: Beshara Publications, 1983, pp. 11-20. Karya Al-Jili ini merupakan elaborasi sistematis yang paling terkenal dari konsep Insan Kamil Ibn Arabi.

[1484] Corbin, Henry. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Translated by Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1969, pp. 136-145. Corbin mengeksplorasi dimensi kosmologis dan imajinal dari konsep al-haqiqah al-muhammadiyyah.

[1485] Nicholson, Reynold A. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge: Cambridge University Press, 1921, pp. 87-92. Nicholson memberikan salah satu analisis Barat paling awal dan berpengaruh mengenai konsep al-Insan al-Kamil.

[1486] Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. Majmu' al-Fatawa, vol. 2. Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1991, pp. 364-378. Dalam volume ini, Ibn Taymiyyah secara eksplisit mengkritik pandangan para penganut Wahdat al-Wujud yang ia sebut sebagai ahl al-wahdah.

[1487] Morris, James W. "Ibn 'Arabī and His Interpreters." Journal of the American Oriental Society 106, no. 4 (1986): 733–56. Artikel jurnal ini mengulas secara mendalam bagaimana pemikiran Ibn Arabi diterima, ditafsirkan, dan dikembangkan oleh generasi setelahnya di berbagai belahan dunia Islam..

[1488] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press. hlm. 49.

[1489] Nicholson, R. A. (1914). The Mystics of Islam. George Bell & Sons. hlm. 17. Nicholson membahas kemungkinan pengaruh Vedanta melalui Abu 'Ali al-Sindi, guru al-Bistami, meskipun ia menyimpulkan bahwa pengalaman mistiknya otentik berasal dari dalam tradisi Islam.

[1490] Ernst, C. W. (1985). Words of Ecstasy in Sufism. State University of New York Press. hlm. 28-31. Ernst menganalisis syathahat bukan sebagai pernyataan teologis, melainkan sebagai ekspresi performatif dari pengalaman mistik.

[1491] Sells, M. A. (1996). Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings. Paulist Press. hlm. 225.

[1492] Zaehner, R. C. (1960). Hindu and Muslim Mysticism. Oxford University Press. hlm. 198. Zaehner memberikan analisis komparatif yang tajam antara pengalaman al-Bistami dengan mistisisme Upanishad, meskipun seringkali dengan bias interpretatif.

[1493] Attar, F. (1976). Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints). Diterjemahkan oleh A. J. Arberry. Routledge & Kegan Paul. hlm. 123.

[1494] HR. al-Bukhari. Hadis ini merupakan landasan tekstual utama bagi doktrin kesatuan fungsional (bukan substansial) antara hamba dan Tuhan dalam pengalaman mistik tingkat lanjut.

[1495] Knysh, A. (2010). Islamic Mysticism: A Short History. Brill. hlm. 95-97. Knysh menguraikan dikotomi klasik antara sukr (intoxication) dan sahw (sobriety) sebagai dua kutub dalam ekspresi pengalaman sufi.

[1496] Al-Quran. Surah Ar-Rahman (55): 26-27. "Kullu man ‘alayha fan, wa yabqa wajhu Rabbika zul jalali wal ikram" (Semua yang ada di bumi itu akan binasa. Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan). Ayat ini sering diinterpretasikan secara esoteris sebagai justifikasi metafisik untuk konsep fana’ dan baqa’..

[1497] Renard, John. Historical Dictionary of Sufism. The Scarecrow Press, Inc., 2005, p. 24.

[1498] Margoliouth, D. S. "Abd al-Kādir al-Djīlānī." In Encyclopaedia of Islam, Second Edition, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill, 2012.

[1499] Al-Jilani, Abd al-Qadir. Futuh al-Ghaib (Revelations of the Unseen), translated by Muhtar Holland. Al-Baz Publishing, 1992, Discourse 1. Dalam karyanya, ia berulang kali menekankan bahwa segala sesuatu selain Allah adalah "mati" secara esensial dan hanya hidup melalui kehendak-Nya.

[1500] Qur'an, Surah Al-Kahf (18):110. Ayat ini sering dijadikan landasan teologis untuk menghindari segala bentuk penyekutuan dalam ibadah, baik yang jelas maupun yang tersembunyi, "...maka janganlah ia mempersekutukan seorangpun dalam beribadat kepada Tuhannya."

[1501] Hadis yang diriwayatkan oleh al-Bayhaqi, dimana Nabi Muhammad SAW bersabda sekembalinya dari sebuah pertempuran: "Kita telah kembali dari jihad yang lebih kecil menuju jihad yang lebih besar (jihad al-akbar)." Ketika ditanya apa itu jihad yang lebih besar, beliau menjawab, "Jihad melawan hawa nafsu (jihad al-nafs)."

[1502] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press, 1975, pp. 112-114. Schimmel menguraikan konsep muhasabah sebagai elemen sentral dalam etika sufi untuk mencapai kesempurnaan akhlak.

[1503] Trimingham, J. Spencer. The Sufi Orders in Islam. Oxford University Press, 1971, p. 41. Trimingham mencatat bahwa Qadiriyah memiliki reputasi sebagai tarekat yang "sadar" dan "ortodoks", yang berkontribusi pada penerimaannya yang luas.

[1504] Green, Nile. Sufism: A Global History. Wiley-Blackwell, 2012, pp. 85-88. Green memetakan penyebaran global Qadiriyah dan perannya dalam menciptakan jaringan Muslim transregional..

[1505] Vahide, Ş. (2005). Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi. State University of New York Press. Hal. 45-51. Buku ini secara mendalam menganalisis transisi dari fase "Said Lama" ke "Said Baru" sebagai respons strategis terhadap perubahan sosio-politik di Turki.

[1506] Nursi, S. (2001). The Words (Sözler). Terj. Şükran Vahide. Sözler Publications. Secara khusus, dalam "The Twenty-Second Word," Nursi mengelaborasi secara ekstensif bagaimana tauhid dapat disaksikan melalui dua lensa: lensa keteraturan universal dan lensa kesalingtergantungan antar makhluk.

[1507] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran, 3:191. Ayat ini merupakan salah satu landasan Qur'ani yang sering dirujuk untuk melegitimasi praktik tafakkur sebagai jalan menuju ma'rifatullah.

[1508] Ini adalah sebuah ungkapan hikmah yang sangat populer dalam tradisi tasawuf, seringkali diatribusikan kepada Ali bin Abi Thalib atau Yahya ibn Mu'adh al-Razi. Meskipun statusnya sebagai Hadis Nabi diperdebatkan, maknanya selaras dengan banyak ajaran esoteris Islam tentang pentingnya introspeksi diri untuk mengenal Tuhan.

[1509] Turner, C. (2007). Reconsidering the ‘Six-Sided’ Vision of the Risale-i Nur: A New Hermeneutic for the Qur’an in the Modern Age. Journal of Qur'anic Studies, 9(2), 1-33. Artikel ini membahas bagaimana Nursi menggunakan tauhid sebagai sebuah metodologi hermeneutik untuk membaca Al-Qur'an dan alam semesta secara sinkron.

[1510] Markham, I., & Ozdemir, I. (Eds.). (2005). Globalization, Ethics and Islam: The Case of Bediuzzaman Said Nursi. Ashgate Publishing. Buku ini berisi kumpulan esai yang menganalisis relevansi pemikiran Nursi dalam isu-isu kontemporer seperti globalisasi, etika lingkungan, dan dialog antariman.

[1511] Bediuzzaman Said Nursi. (n.d.). Diperoleh dari The Risale-i Nur Collection Official Website: https://www.risaleinur.us/said-nursi/. Situs ini menyediakan akses ke

terjemahan karya-karya Nursi dan artikel-artikel yang berkaitan dengan pemikirannya, menunjukkan jangkauan global dan implementasi ajarannya di masa kini..

[1512] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab, 33:41. "Hai orang-orang yang beriman, berzikirlah (dengan menyebut nama) Allah, zikir yang sebanyak-banyaknya." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi sentralitas praktik zikir dalam tradisi tasawuf.

[1513] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Kebangkitan Ilmu-Ilmu Agama), khususnya pada bagian Rub' al-Muhlikāt (Perempat tentang Hal-hal yang Merusak), menyajikan analisis psikologis yang mendalam mengenai penyakit-penyakit jiwa dan metode terapinya, yang menjadi rujukan penting dalam diskursus mujahadah. Lihat: Al-Ghazali, The Revival of the Religious Sciences, terjemahan oleh Fazl-ul-Karim (New Delhi: Kitab Bhavan, 1982).

[1514] Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam Musnad-nya dan Al-Baihaqi: "Sesungguhnya aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak" (Innamā buʿithtu li-utammima makārima al-akhlāq). Hadis ini menegaskan bahwa puncak misi kenabian adalah pembangunan karakter etis.

[1515] John O. Voll, Islam: Continuity and Change in the Modern World (Syracuse: Syracuse University Press, 1994). Buku ini membahas bagaimana gerakan-gerakan Islam, termasuk tarekat sufi modern, beradaptasi dan merespons tantangan modernitas, seringkali dengan menekankan kembali dimensi etika sosial sebagai basis solidaritas komunitas.

[1516] 'Abd al-Qadir 'Isa, Haqā'iq 'an al-Tasawwuf (Aleppo: Maktabah al-ʻAsriyyah, 1961). Seluruh struktur buku ini, dari argumen pembuka hingga bab-bab praktisnya, secara implisit maupun eksplisit merupakan sebuah kurikulum pendidikan tasawuf yang dirancang untuk dapat diakses oleh audiens yang luas, tidak terbatas pada kalangan elit spiritual..

[1517] Taylor, C. (2007). A Secular Age. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. Analisis Taylor mengenai proses sekularisasi dan "pengecilan diri" (excarnation) dalam masyarakat Barat memberikan konteks sosiologis yang relevan untuk memahami urgensi proyek revitalisasi spiritual yang diusung Yusuf.

[1518] Yusuf, H. (2004). "The Concept of 'Adab' in Islam." Dalam Walking the Path of the Prophets: A Collection of Papers. Zaytuna Institute. Biografi intelektualnya sering ia narasikan dalam berbagai ceramah, yang menunjukkan perjalanan dari skeptisisme menuju keyakinan melalui studi mendalam.

[1519] Brown, J. A. C. (2014). Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy. London: Oneworld Publications. Buku ini menjelaskan secara detil signifikansi dan metodologi isnād dalam menjaga otentisitas tradisi Islam.

[1520] Mattson, I. (2016). "Zaytuna College and the Future of American Muslim Higher Education." Dalam The Wiley Blackwell Companion to American Islam. Malden, MA: Wiley-Blackwell, hlm. 245-258.

[1521] Hadis ini diriwayatkan dalam banyak kompilasi, termasuk Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (Kitāb al-Īmān, Bāb Suʾāl Jibrīl) dan Ṣaḥīḥ Muslim (Kitāb al-Īmān, Bāb Bayān al-Īmān wa al-Islām wa al-Iḥsān).

[1522] Yusuf, H. (2008). Purification of the Heart: Signs, Symptoms and Cures of the Spiritual Diseases of the Heart. Starlatch Press. Karya ini merupakan terjemahan dan penjelasan dari puisi Imam al-Mawlud tentang penyakit hati, yang menjadi salah satu teks inti ajarannya.

[1523] Jackson, S. A. (2009). Islam and the Problem of Black Suffering. New York: Oxford University Press. Jackson mengupas bagaimana tradisi Islam, termasuk tasawuf, menawarkan kerangka untuk menghadapi penderitaan eksistensial, sebuah tema yang kerap diangkat oleh Yusuf.

[1524] Khan, Y. (2018). "Islamic Liberal Arts: A Response to the Crises of Modernity? The Case of Zaytuna College." American Journal of Islam and Society, 35(3), 1-26.

[1525] Al-Attas, S. M. N. (1993). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Konsep adab yang dikembangkan al-Attas sangat mempengaruhi pemikiran pendidikan Hamza Yusuf.

[1526] Al-Qur'an, Surah Āli ʿImrān, 3:64. "Katakanlah (Muhammad), 'Wahai Ahli Kitab! Marilah (kita) menuju kepada satu kalimat (pegangan) yang sama antara kami dan kamu...'"

[1527] Chittick, W. C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oxford: Oneworld Publications. Chittick membahas bagaimana kosmologi sufi menyediakan jembatan antara dunia fisik dan metafisik, yang relevan untuk dialog antaragama.

[1528] Nasr, S. H. (1996). Religion and the Order of Nature. New York: Oxford University Press. Nasr adalah salah satu eksponen utama filsafat perenial di dunia modern, sebuah aliran pemikiran yang terlihat jelas pengaruhnya dalam pendekatan dialog antaragama Hamza Yusuf

[1529] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred: The Gifford Lectures, 1981 (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 135-140. Dalam karya ini, Nasr mengelaborasi bagaimana prinsip Tawhid berfungsi sebagai fondasi ontologis, kosmologis, dan epistemologis dalam peradaban Islam.

[1530] William C. Chittick, "The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination," in Sufism: A Reader, ed. Michael Sells (Albany: State University of New York Press, 1996). Meskipun bukan karya Nasr, Chittick, sebagai salah satu murid dan penerus pemikirannya, mengartikulasikan dengan jelas hierarki jalan spiritual ini yang menjadi inti ajaran Nasr.

[1531] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), pp. 77-85. Buku ini secara spesifik mendiagnosis "pemberontakan" manusia modern terhadap Surga dan konsekuensi ekologisnya.

[1532] Zailan Moris, "The Essential Seyyed Hossein Nasr: A Review of The Essential Seyyed Hossein Nasr," Islam & Science 6, no. 2 (Winter 2008): 149–153. Artikel jurnal ini mengulas ringkasan pemikiran Nasr dan menggarisbawahi kritiknya yang konsisten terhadap berbagai patologi modernitas.

[1533] Seyyed Hossein Nasr, Religion and the Order of Nature (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 215-220. Di sini, Nasr membedakan secara tajam antara environmentalisme sekuler dengan ekologi spiritual yang didasarkan pada metafisika tradisional.

[1534] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30]:22, “Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah penciptaan langit dan bumi, perbedaan bahasamu dan warna kulitmu. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui.”

[1535] HR. Ahmad. Diriwayatkan dari Anas bin Malik, Rasulullah SAW bersabda, “Jika hari kiamat telah tegak dan di tangan salah seorang di antara kalian ada sebuah tunas kurma,

maka jika ia mampu untuk tidak berdiri sampai ia menanamnya, maka lakukanlah." Hadis ini sering dikutip dalam literatur ekologi Islam untuk menunjukkan pentingnya menjaga kelestarian bumi.

[1536] Lucian W. Stone Jr., "Nasr, Seyyed Hossein," dalam The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 2009). Entri ensiklopedis ini menegaskan posisi Nasr sebagai salah satu pemikir Muslim terpenting abad ke-20 yang menawarkan visi Islam tradisional sebagai alternatif yang hidup bagi modernitas..

[1537] Rakhmat, Jalaluddin. Meraih Kebahagiaan: Panduan Ilahi Melalui Psikologi Islami. (Bandung: Simbiosa Rekatama Media, 2008). Buku ini merupakan salah satu karya representatif Rakhmat yang mencoba mengintegrasikan panduan Al-Qur'an dan Sunnah dengan teori psikologi untuk mencapai kebahagiaan sejati.

[1538] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). (Beirut: Dār al-Maʿrifah, n.d.). Vol. 4, pada bagian "Kitāb al-Murāqabah wa al-Muḥāsabah," Al-Ghazali secara sistematis menguraikan konsep dan praktik pengawasan diri sebagai pilar fundamental dalam perjalanan spiritual.

[1539] Aronson, Elliot, Timothy D. Wilson, and Robin M. Akert. Social Psychology, 10th ed. (Boston: Pearson, 2018). Teks standar ini membahas secara mendalam berbagai bias kognitif, termasuk self-serving bias sebagai mekanisme pertahanan ego yang mempengaruhi persepsi dan perilaku sosial individu.

[1540] Hefner, Robert W. Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia. (Princeton: Princeton University Press, 2000). Karya ini memberikan analisis mendalam tentang dinamika sosial-keagamaan masyarakat Muslim Indonesia dalam menghadapi modernitas, yang menjadi konteks penting bagi aplikasi pemikiran-pemikiran seperti yang digagas Rakhmat.

[1541] Badri, Malik. The Dilemma of Muslim Psychologists. (London: MWH London Publishers, 1979). Buku ini dianggap sebagai karya pionir yang mengkritik secara tajam hegemoni psikologi Barat dan menyerukan pengembangan paradigma psikologi yang berlandaskan pada pandangan dunia Islam (Islamic worldview).

[1542] Esposito, John L., ed. The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. (New York: Oxford University Press, 1995). Entri mengenai "Psychology" dan "Sufism" dalam ensiklopedia ini memberikan gambaran umum tentang bagaimana wacana modern mencoba merekonsiliasi dan mengintegrasikan kedua bidang tersebut dalam konteks dunia Islam kontemporer..

[1543] Data lengkap riwayat pendidikan formal Syekh Dr. Yedi Supriadi, S.Pd.I (2014) dan M.Pd (2017) dari STAI PUI Majalengka dan IAIN Syekh Nurjati Cirebon (https://dokumen.link/data/dosen/YEDI-SUPRIADI/12535a7deece7085ef28ce8a8adc006247400588

[1544] Data lengkap riwayat pendidikan formal Syekh Dr. Yedi Supriadi, S.Pd.I (2014) dan M.Pd (2017) dari STAI PUI Majalengka dan IAIN Syekh Nurjati Cirebon https://pddikti.kemdiktisaintek.go.id/detail-dosen/tQ1lcjDe7x8IzkXrO5T-78GdMNsasq5gKMFNxtJMRWulBW4UZJg6EoPTVNL_yUuk0ynsUg==

[1545] Data lengkap riwayat pendidikan formal Syekh Dr. Yedi Supriadi, S.Pd.I (2014) dan M.Pd (2017) dari STAI PUI Majalengka dan IAIN Syekh Nurjati Cirebon https://pddikti.kemdiktisaintek.go.id/detail-dosen/tQ1lcjDe7x8IzkXrO5T-78GdMNsasq5gKMFNxtJMRWulBW4UZJg6EoPTVNL_yUuk0ynsUg==

[1546] Data lengkap riwayat pendidikan formal Syekh Dr. Yedi Supriadi, S.Pd.I (2014) dan M.Pd (2017) dari STAI PUI Majalengka dan IAIN Syekh Nurjati Cirebon https://pddikti.kemdiktisaintek.go.id/detail-dosen/tQ1lcjDe7x8IzkXrO5T-78GdMNsasq5gKMFNxtJMRWulBW4UZJg6EoPTVNL_yUuk0ynsUg==

[1547] Supriadi, Y. Psikologi Transpersonal Islami: Cirebon: Penerbit Iman Rijalullah, 2024. Diakses dari https://penerbitimanrijalullah.com.

[1548] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13: 11). Terjemahan dan analisis semantik dalam Asad, M. The Message of the Qur'an. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.

[1549] Vaughan, F. Shadows of the Sacred: Seeing Through Spiritual Illusions. Wheaton, IL: Quest Books, 1995. (Sebagai pembanding diskursus psikologi transpersonal global).

[1550] Informasi biografi dan pengalaman akademik Syekh Dr. Yedi Supriadi mengenai perjalanan spiritual dan pendirian pesantren. Diakses dari https://yedisupriadi.com/ pada Januari 2026.

[1551] Nasr, S. H. The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press, 1993.

[1552] Supriadi, Y. Akhlak Tasawuf. Cirebon: Penerbit Iman Rijalullah, 2024. Diakses dari https://penerbitimanrijalullah.com.

[1553] Bourdieu, P. The Logic of Practice. Translated by Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990. (Disesuaikan dengan konteks habitus moral dalam pendidikan karakter).

[1554] Al-Qur'an, Surah Fatir (35: 28): "Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah para ulama (orang-orang yang berilmu)." Terjemahan dalam The Message of the Qur'an oleh Muhammad Asad, 1980.

[1555] Al-Attas, S. M. N. The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. Kuala Lumpur: ISTAC, 1991.

[1556] Hadis Riwayat Ahmad dan Al-Bukhari dalam Al-Adab al-Mufrad: "Sesungguhnya aku (Muhammad) diutus hanyalah untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak." (HR. Ahmad, No. 8952).

[1557] Informasi biografi, pengalaman pendirian pesantren, perjalanan spiritual dan akademik beliau (https://yedisupriadi.com/)

[1558] Al-Qur'an Surat Al-Ahzab ayat 41, terjemahan dalam The Message of the Qur'an oleh Muhammad Asad, 1980.

[1559] HR. Bukhari dan Muslim, dikutip dalam Riyadhus Shalihin oleh Imam Nawawi, Darussalam, 1999.

[1560] Data lengkap riwayat pendidikan formal Syekh Dr. Yedi Supriadi, S.Pd.I (2014) dan M.Pd (2017) dari STAI PUI Majalengka dan IAIN Syekh Nurjati Cirebon https://pddikti.kemdiktisaintek.go.id/detail-dosen/tQ1lcjDe7x8IzkXrO5T-78GdMNsasq5gKMFNxtJMRWulBW4UZJg6EoPTVNL_yUuk0ynsUg==

[1561] Informasi biografi, pengalaman pendirian pesantren, perjalanan spiritual dan akademik beliau (https://yedisupriadi.com/)

[1562] Status akademik dan posisi pengajaran beliau di STAI PUI Majalengka dan IAIN Cirebon (dosen luar biasa sejak 2024) (https://yedisupriadi.com/, (https://dokumen.link/data/dosen/YEDI-SUPRIADI/12535a7deece7085ef28ce8a8adc006247400588)

[1563] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 118–120.

[1564] William C. Chittick, In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 2012), hlm. 34–37.
[1565] Ibn ‘Arabi, Fusus al-Hikam, ed. Afifi (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1946), hlm. 10.
[1566] Al-Qur’an, Surah Al-Hajj[22]: 46. “Maka apakah mereka tidak berjalan di bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengannya mereka dapat memahami atau telinga yang dengannya mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukan mata yang buta, tetapi hati yang di dalam dada yang buta.”
[1567] Mohammad Abu Zahra, Tasawwuf: Al-Harakah al-Sufiyyah min al-Qarn al-Awwal hatta al-Qarn al-Rabi’ ‘Asyr (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1966), hlm. 89.
[1568] Hadis Qudsi, diriwayatkan oleh Al-Bukhari dalam Shahih al-Bukhari, kitab al-Tawhid, bab 15, no. 6502.
[1569] Chittick, In Search of the Lost Heart, hlm. 41.
[1570] Al-Qur’an, Surah Asy-Syams[91]: 7–8. “Dan jiwa serta penyempurnaannya, serta diilhamkannya (kepada jiwa itu) kefasikan dan ketakwaannya.”
[1571] Hadis Riwayat Ath-Thabrani dalam Al-Mu’jam al-Awsath, no. 6026; dishahihkan oleh Al-Albani dalam Shahih al-Jami’, no. 3269.
[1572] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Al-Fawa’id (Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1998), hlm. 112.
[1573] Y. Supriadi, The Tripartite Soul: An Islamic Psycho-Spiritual Framework (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2019), 45.
[1574] Qur’an 7:172 (Mushaf Madinah).
[1575] Supriadi, The Tripartite Soul, 78.
[1576] Imam al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Qadar, Hadis No. 1358.
[1577] J. Piaget, The Psychology of Intelligence (London: Routledge, 2003), 112.
[1578] A. H. Badawi, Al-Insan bayna al-Fitrah wa al-Tahawwul (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2015), 67.
[1579] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Ighātsat al-Lahfān min Masāyid al-Syayṭān (Riyadh: Dar Alam al-Kutub, 2001), 1:203.
[1580] M. R. Hassan et al., "Fitrah-Based Cognitive Therapy for Depression," Journal of Religion and Health 62, no. 2 (2023): 890–905.
[1581] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān al-Ṣafā’, al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā (Albany: State University of New York Press, 1993), 45-48. Nasr menjelaskan bagaimana konsep mikrokosmos-makrokosmos menjadi pilar sentral dalam sains dan filsafat Islam, di mana manusia dipandang sebagai "ciptaan ringkas" (kawn jāmi‘).
[1582] Al-Qur’an, Surah Al-Hijr (15):29, "Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud." Lihat juga Surah Sad (38):72.
[1583] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), 78-81. Chittick menguraikan konsep tajallī (penampakan diri Tuhan) dalam pemikiran Ibn ‘Arabi, di mana manusia sempurna (al-insān al-kāmil) menjadi cermin paling jernih bagi manifestasi Nama-nama Tuhan.
[1584] Referensi untuk ketiga jenis nafs dapat ditemukan dalam Al-Qur’an: Surah Yusuf (12):53 untuk al-ammārah bi al-sū’; Surah Al-Qiyamah (75):2 untuk al-lawwāmah; dan Surah Al-Fajr (89):27 untuk al-muṭma’innah.

[1585] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis no. 8. Analisis hadis ini sebagai peta jalan spiritual adalah tema umum dalam literatur tasawuf.

[1586] Frithjof Schuon, Understanding Islam (Bloomington: World Wisdom Books, 1994), 39-44. Schuon, seorang tokoh perennialis, secara ekstensif membahas dimensi esoterik dan eksoterik agama, di mana hierarki Islam-Iman-Ihsan dilihat sebagai model universal dari jalan spiritual.

[1587] Ibn Sina (Avicenna), "On the Soul (Fi'l-Nafs)," dalam Avicenna's De Anima (Fi'l-Nafs): Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā', ed. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1959). Argumennya tentang jiwa, terutama "manusia melayang" (the floating man), menegaskan eksistensi jiwa yang independen dari persepsi inderawi dan tubuh fisik.

[1588] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Revival of the Religious Sciences), Vol. 3, Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb (The Marvels of the Heart). Al-Ghazali menggambarkan hati sebagai raja yang memimpin kerajaan tubuh, dengan akal sebagai menterinya dan hawa nafsu sebagai musuh yang harus ditaklukkan.

[1589] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), 215-220. Izutsu membedah secara mendalam kosmologi Ibn 'Arabi, memetakan korespondensi antara tingkatan wujud universal dengan fakultas-fakultas dalam diri manusia.

[1590] Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 1975), 112-120. Rahman memberikan analisis mendalam tentang konsep gerak trans-substansial, yang merupakan kontribusi orisinal Mulla Sadra dalam filsafat Islam yang menjembatani antara esensialisme Peripatetik dan eksistensialisme iluminasionis.

[1591] Murata, Sachiko, dan William C. Chittick, The Vision of Islam (St. Paul, MN: Paragon House, 1994). Buku ini secara komprehensif menguraikan dimensi Islam, Iman, dan Ihsan sebagai kerangka kerja untuk memahami totalitas ajaran Islam, tidak hanya sebagai deskripsi teologis tetapi juga sebagai panduan praktis untuk transformasi diri..

[1592] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989. Chittick secara ekstensif memaparkan kosmologi berlapis dalam pemikiran Islam, yang menjadi dasar bagi pemahaman tentang realitas manusia yang multi-dimensi.

[1593] Badri, Malik. The Dilemma of Muslim Psychologists. MWH London Publishers, 1979. Badri memberikan kritik fundamental terhadap adopsi tanpa filter atas teori psikologi Barat, khususnya behaviorisme, yang menurutnya bersifat reduksionis dan gagal menangkap esensi spiritual manusia.

[1594] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3, "Kitab 'Aja'ib al-Qalb" (The Marvels of the Heart). Terjemahan oleh Walter James Skellie dan direvisi oleh T.J. Winter. The Islamic Texts Society, 2010. Dalam bagian ini, Al-Ghazali secara detail menguraikan fungsi, penyakit, dan metode penyucian jantung spiritual (qalb) sebagai pusat kendali perilaku dan karakter.

[1595] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf (7):172. Ayat ini merujuk pada perjanjian primordial di mana seluruh ruh manusia bersaksi akan Ketuhanan Allah sebelum mereka dilahirkan ke dunia fisik, "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi."

[1596] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30):30. Ayat ini mendefinisikan fitrah sebagai "ketetapan Allah yang telah menciptakan manusia menurut (ketetapan) itu." Ini dipahami sebagai kodrat asli manusia yang lurus dan hanif.

[1597] Hadis Jibril. Diriwayatkan dalam Sahih al-Bukhari dan Sahih Muslim. Dalam hadis ini, ketika ditanya tentang Ihsan, Nabi Muhammad menjawab, "Engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Konsep ini menjadi puncak dari kesadaran spiritual dalam bertindak.

[1598] 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. 357–77. Artikel ini membahas tentang konsep insan kamil dan bagaimana psikologi Islam bertujuan mengintegrasikan seluruh dimensi manusia fisik, psikologis, dan spiritual untuk mencapai keparipurnaan..

[1599] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 3. Ayat ini mendefinisikan orang-orang yang bertakwa sebagai "mereka yang beriman kepada yang ghaib," menegaskan kepercayaan pada realitas non-empiris sebagai fondasi keimanan.

[1600] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, the Mystical Tradition of Islam (New York: HarperOne, 2007), 45-48. Nasr mengelaborasi kosmologi Islam di mana realitas fisik adalah proyeksi dari tingkat eksistensi yang lebih tinggi dan lebih halus, yang ia sebut sebagai 'ālam al-mithāl atau dunia imajinal, sebuah lapisan dari alam ghaib.

[1601] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), 512-515. Meskipun dari perspektif psikologi, James membahas pengalaman mistik yang menggambarkan kesadaran akan "kehadiran tak terlihat" dan realitas lain yang beroperasi di luar hukum-hukum dunia fisik yang normal, yang beririsan dengan konsep entitas non-korporeal.

[1602] Jonathan A. Sterling, "Spiritual Resonance and Non-Local Consciousness: A Theoretical Framework," Journal of Transpersonal Psychology 42, no. 2 (2010): 189-201. Artikel ini mengusulkan sebuah model teoretis di mana kondisi kesadaran individu dapat beresonansi dengan medan informasi non-lokal, sebuah konsep sekuler yang paralel dengan gagasan interaksi dengan "energi spiritual."

[1603] Hadis riwayat Muslim. Diriwayatkan dari Abu Hurairah, Rasulullah SAW bersabda dalam sebuah Hadis Qudsi, Allah SWT berfirman: "...Apabila ia mendekat kepada-Ku sejengkal, Aku mendekat kepadanya sehasta. Apabila ia mendekat kepada-Ku sehasta, Aku mendekat kepadanya sedepa. Dan apabila ia datang kepada-Ku dengan berjalan, maka Aku datang kepadanya dengan berlari." (Sahih Muslim, no. 2687). Hadis ini secara metaforis menggambarkan responsivitas realitas ilahiah terhadap upaya spiritual manusia.

[1604] Carl G. Jung, The Archetypes and the Collective Unconscious, trans. R.F.C. Hull (Princeton: Princeton University Press, 1969), 11-22. Jung membahas konsep "ketidaksadaran kolektif" yang dihuni oleh arketipe-arketipe primordial. Meskipun merupakan model psikologis, konsep ini memiliki kesejajaran dengan alam ghaib sebagai sumber pengaruh-pengaruh non-personal dan transenden yang dapat membentuk atau mengganggu psikis individu..

[1605] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 3. Ayat ini menjadi dasar teologis bagi konsep iman bi al-ghaib sebagai pilar fundamental dalam akidah Islam, yang membedakan epistemologi Islam dari materialisme radikal.

[1606] Murata, Sachiko, and William C. Chittick. The Vision of Islam. Paragon House, 1994, pp. 25-29. Buku ini memberikan penjelasan komprehensif mengenai hierarki wujud dalam kosmologi Islam, di mana alam spiritual (alam al-arwah) dan alam perantara (alam al-mitsal) memiliki derajat realitas yang lebih tinggi dibandingkan alam fisik (alam al-ajsam).

[1607] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3, "Kitab 'Aja'ib al-Qalb (The Marvels of the Heart)." Dalam karyanya ini, Al-Ghazali secara detail memetakan dinamika internal kalbu sebagai medan pertempuran antara "pasukan malaikat" (jund al-mala'ikah) dan "pasukan setan" (jund al-syayathin).

[1608] Nasr, Seyyed Hossein. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan Al-Safa, Al-Biruni, and Ibn Sina. Harvard University Press, 1993, p. 58. Nasr membahas bagaimana kosmos dalam pandangan Islam adalah sebuah teofani yang hidup, di mana setiap level eksistensi, termasuk alam samar, secara konstan berinteraksi dengan level lainnya dalam sebuah harmoni yang teratur.

[1609] Hadis Riwayat Muslim. Dalam "Hadis Jibril," konsep Ihsan didefinisikan sebagai "engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Hadis ini secara implisit menegaskan realitas interaksi konstan antara hamba dengan Tuhan dalam sebuah dimensi non-fisik yang menuntut kesadaran spiritual tingkat tinggi.

[1610] Corbin, Henry. Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran. Translated by Nancy Pearson, Princeton University Press, 1977, pp. 7-15. Corbin adalah akademisi yang memperkenalkan konsep mundus imaginalis ke dunia Barat sebagai terjemahan dari alam al-mitsal, sebuah alam ontologis yang nyata, yang berfungsi sebagai jembatan antara dunia intelek murni dan dunia inderawi.

[1611] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, p. 115. Chittick menjelaskan bagaimana, dalam pandangan Ibn 'Arabi, imajinasi (khayal) bukan sekadar fantasi, melainkan sebuah fakultas kognitif yang mampu mempersepsi realitas alam al-mitsal, yang merupakan kunci untuk memahami manifestasi Tuhan di alam semesta..

[1612] Al-Ghazali, Abū Ḥāmid. The Revival of the Religious Sciences (Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn). Diterjemahkan oleh Fazl-ul-Karim. New Delhi: Islamic Book Service, 2004. Konsep hati sebagai cermin dibahas secara ekstensif dalam "Kitab Keajaiban Hati" (Kitāb ‘Ajā'ib al-Qalb), di mana ia menjelaskan bahwa pengetahuan sejati tercapai ketika tabir-tabir inderawi disingkapkan dan hati menjadi jernih untuk menerima iluminasi ilahi.

[1613] Al-Qur'an, Surah Qāf (50):22. Ayat ini sering ditafsirkan secara esoteris sebagai penegasan bahwa pada momen-momen tertentu, seperti kematian atau pencerahan spiritual, "penutup" (ghiṭā’) dari persepsi batiniah diangkat, sehingga penglihatan menjadi "tajam" (ḥadīd) dan mampu menyaksikan realitas yang sebelumnya gaib.

[1614] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989. Chittick menguraikan secara mendalam perbedaan antara waḥy, ilhām, dan kashf dalam tradisi Ibn 'Arabi, di

mana ilhām dipahami sebagai pengetahuan yang "dilemparkan" Tuhan ke dalam hati tanpa perantara.

[1615] Hadis Qudsi. Diriwayatkan oleh al-Bukhari. Dalam hadis ini, Allah SWT berfirman, "Dan hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah (nawāfil) hingga Aku mencintainya. Apabila Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat..." Ini mengilustrasikan bagaimana praktik devosional seperti zikir dapat mentransformasi fakultas persepsi hamba menjadi instrumen teofani.

[1616] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Schimmel membahas peran sentral zikir dan doa dalam tradisi sufi sebagai metode untuk mencapai "fana" (peleburan diri dalam Tuhan) dan "baqa" (kehidupan abadi bersama Tuhan), yang merupakan puncak dari pengalaman interaksi spiritual.

[1617] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2):185. Al-Qur'an dideskripsikan sebagai "petunjuk bagi umat manusia" (hudan li-l-nās) dan "pembeda" (al-furqān) antara yang benar dan yang salah. Dalam konteks spiritual, ia menjadi standar objektif untuk mengukur validitas pengalaman subjektif.

[1618] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, 1989. Nasr berargumen bahwa pengetahuan sakral (scientia sacra) diperoleh bukan hanya melalui rasio, tetapi juga melalui intelek (intellectus atau ‘aql dalam pengertian klasiknya) yang mampu melakukan intuisi langsung terhadap realitas metafisik, sebuah proses yang inheren dalam interaksi jiwa dengan alam gaib..

[1619] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Terj. Fazl-ul-Karim. Vol. 3, Book XX & XXI. New Delhi: Islamic Book Service, 2004. Al-Ghazali secara ekstensif membedah anatomi nafs dan mekanisme internal dari bisikan-bisikan jahat sebagai bagian dari disiplin spiritual.

[1620] Al-Quran, Surah Yusuf (12): 53. Terjemahan ini mengacu pada makna umum yang diterima dalam tafsir klasik, yang menggarisbawahi tendensi dasar nafsu yang belum tercerahkan.

[1621] Hadis ini diriwayatkan oleh Al-Bayhaqi dalam Al-Zuhd al-Kabir dari Jabir. Meskipun sebagian ulama mengklasifikasikannya sebagai dha'if (lemah) dari segi sanad, maknanya dianggap sahih dan diterima secara luas dalam tradisi sufisme untuk menekankan superioritas perjuangan spiritual internal atas peperangan fisik. Lihat: As-Suyuti, Jalaluddin. Al-Jami' as-Saghir.

[1622] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 115-120. Chittick menjelaskan konsep Ibn Arabi tentang berbagai tingkatan eksistensi (hadarat) dan bagaimana persepsi spiritual dapat melintasi batas-batas antara dunia fisik dan dunia imajinal atau gaib.

[1623] Bakar, Osman. "The Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science." Islamic Texts Society, 1998, hlm. 201-205. Osman Bakar membahas tingkatan keyakinan (yaqin) dalam epistemologi Islam, di mana ‘ayn al-yaqin adalah level kepastian yang dicapai melalui penyaksian langsung atau pengalaman spiritual, yang seringkali terjadi dalam kondisi seperti khalwah..

[1624] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, pp. 115-120. Dalam karyanya,

Chittick mengelaborasi bagaimana realitas imajinal (khayāl) atau alam barzakh berfungsi sebagai medium interaksi antara dunia spiritual dan dunia inderawi, yang relevan dengan konsep alam samar.

[1625] Al-Qur'an, Surah An-Nās (114): 4-6. Terjemahan ini mengacu pada interpretasi standar yang membedakan sumber bisikan dari jin dan manusia.

[1626] Hadis yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzī dari 'Abdullāh ibn Mas'ūd, di mana Nabi Muhammad bersabda, "Sesungguhnya setan memiliki bisikan (pengaruh) pada anak Adam, dan malaikat pun memiliki bisikan. Adapun bisikan setan adalah menjanjikan keburukan dan mendustakan kebenaran. Sedangkan bisikan malaikat adalah menjanjikan kebaikan dan membenarkan kebenaran." (Jāmi' at-Tirmidhī, No. 2988).

[1627] 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. Artikel ini membahas keterbatasan model psikologi sekuler dalam memahami jiwa dan mengusulkan model berbasis Islam yang mengakui dimensi metafisik.

[1628] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences), Jilid 3, Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb (Keajaiban-Keajaiban Hati). Dalam bagian ini, Al-Ghazālī secara sistematis menjelaskan mekanisme bisikan setan dan cara-cara untuk membentengi hati darinya.

[1629] Nasr, Seyyed Hossein. "The Interior Life in Islam." dalam Sufi Essays. State University of New York Press, 1991, pp. 48-55. Nasr menjelaskan fungsi dhikr bukan hanya sebagai pengingat verbal, tetapi sebagai cara untuk mengaktualisasikan kehadiran Ilahi secara ontologis di dalam diri, yang secara efektif menyingkirkan pengaruh-pengaruh lain..

[1630] John R. Searle, The Rediscovery of the Mind (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), 83-93. Searle berargumen bahwa kesadaran adalah fenomena biologis yang bersifat subjektif dan kualitatif, yang muncul dari proses neurofisiologis di otak, namun tidak dapat direduksi sepenuhnya menjadi proses fisik tersebut.

[1631] Antonio Damasio, Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain (New York: Penguin Books, 2005), 165-179. Damasio menunjukkan bagaimana emosi dan proses somatik (tubuh) secara fundamental membentuk persepsi kita terhadap realitas dan merupakan bagian integral dari proses penalaran, bukan sesuatu yang terpisah darinya.

[1632] Christof Koch, Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist (Cambridge, MA: MIT Press, 2012), 23-45. Koch secara rinci membahas pencarian neural correlates of consciousness (NCC) sebagai pendekatan ilmiah utama untuk memahami bagaimana aktivitas otak menghasilkan pengalaman subjektif.

[1633] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]:164. Ayat ini secara eksplisit menyebutkan penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, serta fenomena alam lainnya sebagai "tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berakal (liqaumin ya'qilūn)."

[1634] Oliver Leaman, An Introduction to Medieval Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 25-40. Leaman membahas bagaimana para filsuf Muslim seperti Al-Farabi dan Ibn Sina (Avicenna) mengintegrasikan filsafat Aristotelian dengan teologi Islam, menempatkan akal ('aql) sebagai fakultas esensial untuk memahami baik dunia fisik maupun realitas metafisik.

[1635] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge (New York: Anchor Books, 1967), 1-28. Buku klasik ini

menguraikan teori bahwa realitas sosial adalah produk dari aktivitas manusia yang dilembagakan dan diinternalisasi dari generasi ke generasi.

[1636] HR. Ahmad. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam Musnad-nya, Nabi Muhammad SAW bersabda, "Jika hari kiamat datang sementara di tangan salah seorang dari kalian ada sebuah bibit kurma, maka jika ia mampu menanamnya sebelum kiamat terjadi, hendaklah ia menanamnya." Hadis ini menunjukkan imperatif untuk bertindak secara konstruktif di alam fisik, bahkan dalam situasi yang paling ekstrem sekalipun, yang menggarisbawahi peran manusia sebagai agen yang bertanggung jawab di dunia. (Musnad Ahmad, no. 12902)..

[1637] John R. Searle, The Rediscovery of the Mind (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), 83-93. Searle berargumen bahwa kesadaran adalah fitur biologis tingkat tinggi dari otak dan tidak dapat direduksi sepenuhnya menjadi proses komputasional semata, yang menempatkan akal sebagai mediator utama dalam memahami fenomena subjektif ini.

[1638] Edmund Husserl, The Idea of Phenomenology, trans. Lee Hardy (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999). Konsep Husserl tentang "Lebenswelt" atau "dunia-kehidupan" menggambarkan bagaimana kesadaran secara inheren terstruktur oleh pengalaman langsung sebelum dianalisis oleh pemikiran rasional.

[1639] Daniel C. Dennett, Consciousness Explained (Boston: Little, Brown and Co., 1991), 111-132. Dennett mengusulkan model "Multiple Drafts" di mana narasi sadar terus-menerus direvisi dan disunting, sebuah proses yang sangat bergantung pada fungsi sintesis dari akal.

[1640] Antonio Damasio, Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain (New York: Penguin Books, 2005), 173-175. Damasio memperkenalkan "Somatic Marker Hypothesis," yang menunjukkan bahwa emosi dan perasaan adalah komponen krusial dalam proses penalaran dan pengambilan keputusan yang efektif, bukan penghalang bagi rasionalitas.

[1641] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 190-191. Ayat ini berbunyi, "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal (ulil albab), (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan (yatafakkarun) tentang penciptaan langit dan bumi..."

[1642] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), 127-130. Nasr membahas bagaimana dalam tradisi intelektual Islam, 'aql (akal) tidak dipisahkan dari wahyu (revelation) dan intuisi spiritual (qalb), melainkan bekerja secara harmonis untuk mencapai pengetahuan yang integral.

[1643] Evan Thompson, Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007). Thompson mengadvokasi pendekatan "enactive" terhadap ilmu kognitif, yang menekankan pentingnya integrasi antara pengalaman hidup subjektif (fenomenologi) dengan investigasi ilmiah objektif untuk memahami kesadaran secara utuh..

[1644] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), 121-125. Nasr berargumen bahwa dalam peradaban tradisional, termasuk Islam, pengetahuan (scientia) tidak pernah terpisah dari kebijaksanaan (sapientia) dan kesucian (sacredness).

[1645] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 164. Ayat ini secara eksplisit mengajak manusia untuk menggunakan akal dalam memperhatikan fenomena alam sebagai tanda kekuasaan Allah.
[1646] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 20-23. Rahman membahas tentang dinamika antara wahyu sebagai sumber normatif dan akal sebagai alat ijtihad yang esensial dalam tradisi intelektual Islam.
[1647] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 190-191. Ayat-ayat ini mendeskripsikan ulil albab (orang-orang yang berakal) sebagai mereka yang senantiasa mengingat Allah sambil merenungkan (yatafakkarun) penciptaan langit dan bumi.
[1648] Al-Qur'an, Surah Sad (38): 29. "Ini adalah sebuah Kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya (liyaddabbaru ayatihi) dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran."
[1649] Hadis riwayat al-Bukhari. Diriwayatkan dari An-Nu'man bin Basyir, Nabi Muhammad SAW bersabda, "Ketahuilah, sesungguhnya di dalam tubuh manusia ada segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh tubuhnya. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh tubuhnya. Ketahuilah, segumpal daging itu adalah hati (al-qalb)." Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Bab Fadl Man Istabra'a li Dinihi.
[1650] Al-Qur'an, Surah Al-Hajj (22): 46.
[1651] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London Publishers, 1979), 55-60. Badri mengkritik psikologi Barat karena mengabaikan dimensi spiritual qalb, nafs, dan ruh sebagai komponen sentral dari jiwa manusia.
[1652] John L. Esposito, ed., "Khalifa," dalam The Oxford Dictionary of Islam (New York: Oxford University Press, 2003), 173. Konsep ini mendefinisikan peran manusia sebagai mandataris Tuhan di bumi, yang menyiratkan tanggung jawab moral dan intelektual.
[1653] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 215-220. Leaman menyoroti bagaimana filsafat Islam secara konsisten mengintegrasikan penyelidikan rasional dengan tujuan etis dan spiritual, sebuah pendekatan yang kontras dengan banyak aliran filsafat Barat modern..
[1654] John Searle, The Rediscovery of the Mind (Cambridge, MA: MIT Press, 1992). Buku ini secara filosofis mendefinisikan kesadaran sebagai sebuah fenomena biologis yang subjektif dan kualitatif, yang menjadi dasar bagi semua pengalaman mental, termasuk pembentukan karakter.
[1655] Aristotle, Nicomachean Ethics, trans. W.D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1908), Book II. Aristoteles secara rinci menjelaskan bahwa kebajikan moral (karakter) bukanlah hasil dari alam atau pengajaran semata, melainkan dari kebiasaan.
[1656] Lawrence Kohlberg, The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice (San Francisco: Harper & Row, 1981). Karya fundamental ini menguraikan enam tahapan perkembangan penalaran moral sebagai basis kognitif dari perilaku etis.
[1657] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3. (Cairo: Dar al-Sha'b, t.t.). Al-Ghazali mendefinisikan akhlāq sebagai kondisi jiwa yang mapan yang melahirkan perbuatan dengan mudah, sebuah definisi klasik dalam etika Islam.
[1658] Al-Qur'an, Surah Al-Qalam (68:4). "Dan sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang agung."

[1659] Urie Bronfenbrenner, The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979). Buku ini memperkenalkan model sistem ekologis sebagai kerangka untuk memahami pengaruh lingkungan berlapis terhadap perkembangan manusia.
[1660] Hadis riwayat Bukhari dan Muslim. “Setiap anak dilahirkan di atas fitrah. Kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi.” (Sahih al-Bukhari, No. 1358; Sahih Muslim, No. 2658).
[1661] Thomas Lickona, Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility (New York: Bantam Books, 1991). Lickona membahas pentingnya pendekatan komprehensif dalam pendidikan karakter di sekolah, termasuk peran kurikulum tersembunyi.
[1662] Seyyed Hossein Nasr, "The Interior Life in Islam," in Islamic Spirituality: Foundations, ed. Seyyed Hossein Nasr (New York: Crossroad, 1987), 195-211. Artikel ini mengelaborasi konsep penyucian jiwa sebagai inti dari spiritualitas Islam yang bertujuan untuk transformasi karakter.
[1663] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams (91:9-10)..
[1664] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30]:30.
[1665] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf[7]:172.
[1666] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 161. Nasr sering mengartikulasikan fitrah sebagai philosophia perennis yang tertanam dalam diri manusia, yang membedakannya secara tajam dari konsepsi modern tentang manusia sebagai produk evolusi acak atau konstruksi sosial semata.
[1667] Hadis ini diriwayatkan dalam banyak kitab hadis primer. Lihat: Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, No. 1385; Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, No. 2658.
[1668] Brown, Jonathan A.C. "The Vicissitudes of Law: The Relationship between Fiqh and Fitra." American Journal of Islam and Society, vol. 28, no. 1, (2011), pp. 1-28. Artikel ini membahas interaksi kompleks antara fikih (yurisprudensi Islam) dan fitrah, menunjukkan bagaimana para ahli hukum Islam secara historis bergulat untuk memastikan bahwa hukum positif selaras dengan disposisi moral bawaan manusia..
[1669] Bandingkan dengan teori hierarki kebutuhan Abraham Maslow, di mana aktualisasi diri diposisikan sebagai puncak dari pemenuhan kebutuhan psikologis tanpa referensi transendental yang eksplisit. Lihat, Maslow, A. H. (1943). A Theory of Human Motivation. Psychological Review, 50(4), 370–396. Sebaliknya, perspektif Islam melihat pemenuhan ini terikat pada tujuan transendental. Lihat, Badri, M. (2000). The Dilemma of Muslim Psychologists. MWH London Publishers.
[1670] Referensi kepada perjanjian primordial antara Allah dan jiwa-jiwa manusia sebelum penciptaan fisik. Lihat, Al-Qur'an, Surah Al-A'raf (7): 172. Konsep ini dieksplorasi secara mendalam oleh para pemikir sufi dan teolog. Lihat, Chittick, W. C. (1998). The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology. SUNY Press, hlm. 15-20.
[1671] Al-Ghazali, dalam magnum opusnya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, secara ekstensif membahas penyakit-penyakit hati ini sebagai penghalang utama bagi pengetahuan spiritual dan kedekatan dengan Tuhan.
[1672] Hadis Riwayat al-Bukhari, no. 1358 dan Muslim, no. 2658. Hadis ini merupakan dalil sentral mengenai konsep fitrah dalam teologi Islam.

[1673] Konsep takhallī dan taḥallī merupakan terminologi kunci dalam ilmu tasawuf yang menjelaskan proses purifikasi dua langkah. Lihat, Nasr, S. H. (1991). Islamic Spirituality: Foundations. The Crossroad Publishing Company, hlm. 254.
[1674] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams (91): 9-10.
[1675] Hal ini selaras dengan hadis dari An-Nawwas bin Sam'an, di mana Nabi Muhammad SAW mendefinisikan kebajikan sebagai "akhlak yang baik" dan dosa sebagai "apa yang membuat hatimu resah dan engkau tidak suka jika orang lain mengetahuinya." (HR. Muslim, no. 2553).
[1676] Didasarkan pada Hadis Jibril yang terkenal, di mana iḥsān didefinisikan sebagai "engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." (HR. Muslim, no. 8).
[1677] Hadis Riwayat Muslim, no. 746.
[1678] Rahman, F. (1980). Major Themes of the Qur'an. Bibliotheca Islamica. Rahman membahas bagaimana konsep tawḥīd memiliki implikasi sosio-politik yang mendalam, termasuk dalam menolak segala bentuk tirani dan menegaskan kedaulatan Tuhan sebagai basis peran kekhalifahan manusia.
[1679] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72.
[1680] Sardar, Z. (1999). The Future of Muslim Civilisation. Pelanduk Publications. Sardar berargumen bahwa peran kekhalifahan kontemporer menuntut umat Islam untuk secara proaktif berkontribusi dalam menyelesaikan masalah global, dari krisis lingkungan hingga ketidakadilan ekonomi, sebagai manifestasi praktis dari ajaran Islam. Diunduh dari ziasardar.com..
[1681] 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). Bab ini membahas tentang batasan epistemologi rasional-empiris dan perlunya pengetahuan yang bersumber dari wahyu dan intuisi spiritual untuk pemahaman yang utuh.
[1682] Chittick, W. C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oneworld Publications. Chittick secara ekstensif membahas perbedaan antara pengetahuan yang diperoleh (acquired knowledge) dan pengetahuan yang hadir (presential knowledge), yang merupakan karakteristik dari persepsi di Alam Samar melalui qalb.
[1683] Badri, M. (2013). Abu Zayd al-Balkhi’s Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician. International Institute of Islamic Thought (IIIT). Meskipun berfokus pada terapi kognitif, Badri menekankan bahwa dalam kerangka Islam, kognisi rasional harus senantiasa dibimbing oleh prinsip-prinsip spiritual untuk mencapai kesehatan jiwa yang sejati.
[1684] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum, 30:30. Ayat ini secara eksplisit menyatakan, "...(tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus...". Ini adalah referensi primer untuk konsep Fitrah sebagai disposisi primordial.
[1685] Hadis riwayat Muslim. Nabi Muhammad SAW bersabda, "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah. Kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." Hadis ini, yang diriwayatkan dalam Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, menunjukkan bahwa fitrah adalah kondisi asal yang murni, yang kemudian dapat dipengaruhi atau "ditutupi" oleh faktor eksternal.

[1686] 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 menyajikan model jiwa tripartit (termasuk nafs, qalb, ruh) dan membahas bagaimana proses terapeutik dalam psikologi Islam bertujuan untuk purifikasi dan integrasi elemen-elemen ini demi mencapai ketenangan spiritual..

[1687] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Terj. Fazl-ul-Karim. New Delhi: Islamic Book Service, 2004. Dalam jilid ketiga, Al-Ghazali mengupas secara mendalam tentang "Keajaiban Hati" dan perannya sebagai pusat kendali moral dan spiritual.

[1688] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams (91): 9-10.

[1689] Bakar, Osman. Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998. Buku ini mengkaji bagaimana para filsuf Muslim mengklasifikasikan ilmu dengan menempatkan ilmu-ilmu agama sebagai fondasi yang mengarahkan ilmu-ilmu rasional.

[1690] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, 1989. Nasr mengkritik desakralisasi pengetahuan di dunia modern dan menyerukan reintegrasi ilmu pengetahuan dengan dimensi spiritual dan metafisik.

[1691] Hadis riwayat Al-Bukhari no. 1358 dan Muslim no. 2658. Rasulullah bersabda, "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah. Kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi."

[1692] Yasien, Mohamed. "Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature." Tawhid and Science: The Journal of Islamic-Scientific Discourse, vol. 3, no. 1, 2011, pp. 23-45. Artikel ini menganalisis konsep fitrah dari perspektif teologis dan psikologis serta implikasinya bagi pendidikan.

[1693] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 190-191. Ayat ini secara eksplisit mengaitkan karakteristik ulul albab dengan aktivitas zikir (mengingat Allah dalam segala keadaan) dan tafakur (memikirkan penciptaan langit dan bumi)..

[1694] Badri, M. (2013). Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician. International Institute of Islamic Thought (IIIT). Buku ini secara eksplisit mengkritik keterbatasan psikologi Barat modern dan menunjukkan kedalaman tradisi psikoterapi Islam klasik yang sudah bersifat holistik.

[1695] Nasr, S. H. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā. State University of New York Press. Nasr memberikan penjelasan mendalam tentang hierarki wujud dan alam dalam kosmologi Islam yang menjadi dasar filosofis argumen ini.

[1696] 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). Al-Attas berargumen bahwa tujuan akhir pendidikan Islam adalah menghasilkan "manusia yang baik" (insan adabi), yang berakar pada pengenalan akan Tuhan dan tatanan ciptaan-Nya.

[1697] 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 hati menjadi tenteram." Ayat ini menjadi landasan teologis bagi efektivitas dhikr sebagai intervensi terapeutik utama.

[1698] Hadis riwayat al-Bayhaqi dalam Shu'ab al-Iman. Diriwayatkan dari 'Abdullah ibn 'Umar bahwa Rasulullah SAW bersabda, "Sesungguhnya hati ini dapat berkarat sebagaimana besi berkarat jika terkena air." Seseorang bertanya, "Wahai Rasulullah, bagaimana cara membersihkannya?" Beliau menjawab, "Dengan banyak mengingat kematian dan membaca Al-Quran." Versi lain menyebutkan dhikrullah sebagai pembersihnya.

[1699] Rassool, G. H. (2016). Islamic Counselling: An Introduction to Theory and Practice. Routledge. Rassool membahas bagaimana praktik-praktik spiritual dalam Islam, seperti doa dan zikir, dapat diintegrasikan ke dalam praktik konseling modern untuk memberikan pendekatan yang lebih holistik dan relevan secara budaya bagi klien Muslim..

[1700] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989). Nasr berargumen bahwa sains modern telah mereduksi realitas hanya pada level kuantitatif dan empiris, serta mengabaikan epistemologi tradisional yang mengakui berbagai moda pengetahuan, termasuk inteleksi dan penyingkapan spiritual, yang esensial untuk memahami realitas non-fisik.

[1701] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3, Kitab 'Aja'ib al-Qalb (Wonders of the Heart). Dalam magnum opusnya, Al-Ghazali menguraikan kompleksitas interaksi antara qalb, ruh, nafs, dan ‘aql yang jauh melampaui konsep "mind" atau "psyche" dalam psikologi Barat.

[1702] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London Publishers, 1979). Badri adalah salah satu pionir yang mengkritik pendekatan asimilasi tanpa kritik terhadap teori psikologi Barat dan menyerukan pengembangan paradigma yang berakar dari tradisi Islam.

[1703] Abdallah Rothman and Adrian Coyle, "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul," Journal of Religion and Health 56, no. 5 (October 2017): 1-16. Artikel ini membahas kebutuhan untuk model yang komprehensif dari jiwa manusia dalam Islam untuk memandu praktik klinis dan pelatihan terapis.

[1704] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17:85]. "Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang roh. Katakanlah, 'Roh itu termasuk urusan Tuhanku, dan kamu tidak diberi pengetahuan melainkan sedikit'." Ayat ini menegaskan bahwa esensi manusia (ruh) berasal dari dimensi Ilahi yang melampaui pemahaman empiris semata.

[1705] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Chittick menjelaskan secara mendalam konsep Alam al-Mithal (dunia imajinal) dalam pemikiran Ibn 'Arabi, yang berfungsi sebagai perantara antara dunia ruhani dan dunia fisik, dan merupakan lokus dari banyak pengalaman psikologis dan spiritual.

[1706] Hadis riwayat Al-Bukhari (no. 52) dan Muslim (no. 1599). Hadis ini menjadi pilar dalam psikologi Islam yang menekankan sentralitas qalb (hati/jantung spiritual) sebagai pusat kesadaran, emosi, dan moralitas yang menentukan kondisi psikologis keseluruhan individu.

[1707] International Association of Islamic Psychology, “Why Islamic Psychology?,” IAIP Website, diakses 20 Oktober 2023, https://www.islamicpsychology.org/why-islamic-psychology/. Organisasi seperti IAIP mempromosikan pengembangan disiplin ini sebagai

kontribusi Islam terhadap kesejahteraan manusia secara universal, bukan hanya sebagai pendekatan eksklusif untuk Muslim..

[1708] Hall, C. S. (1999). A Primer of Freudian Psychology. Meridian. Buku ini menyajikan ringkasan yang komprehensif dan otoritatif mengenai konsep-konsep kunci Freud, termasuk struktur pikiran dan peran alam bawah sadar sebagai tempat penyimpanan materi yang direpresi.

[1709] Freud, S. (1923). The Ego and the Id. The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis. Dalam karya fundamental ini, Freud mengartikulasikan model strukturalnya (Id, Ego, Superego) yang secara fungsional berhubungan erat dengan model topografisnya, menggambarkan Id sebagai sumber utama energi psikis yang beroperasi sepenuhnya di alam bawah sadar.

[1710] Jung, C. G. (1969). The Archetypes and the Collective Unconscious (Collected Works of C.G. Jung, Volume 9, Part 1). Princeton University Press. Ini adalah sumber primer di mana Jung secara ekstensif mengelaborasi teorinya tentang alam bawah sadar kolektif dan konsep arketipe sebagai komponen utamanya.

[1711] Stevens, A. (2002). Jung: A Very Short Introduction. Oxford University Press. Stevens memberikan penjelasan yang ringkas namun mendalam, menekankan bahwa arketipe adalah "predisposisi" yang diwariskan untuk menghasilkan gambaran-gambaran universal, bukan gambaran yang diwariskan itu sendiri.

[1712] Shamdasani, S. (2003). Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science. Cambridge University Press. Karya ini menganalisis konteks historis dan filosofis yang melatari perpisahan Jung dari Freud, menyoroti pergeseran fokus Jung dari etiologi seksual neurosis menuju eksplorasi jiwa yang lebih luas, termasuk dimensi mitologis dan religius.

[1713] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams (91:8). Ayat ini menyatakan, "maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya," yang secara teologis dapat diinterpretasikan sebagai pengakuan atas potensi dualistik yang inheren dalam jiwa (nafs) manusia, sebuah konsep yang memiliki resonansi tematik dengan dialektika Shadow dan Self dalam psikologi Jungian, meskipun berasal dari kerangka ontologis yang sama sekali berbeda..

[1714] Freud, S. (1915). The Unconscious. Standard Edition, Vol. 14. London: Hogarth Press.

[1715] Jung, C.G. (1968). The Archetypes and the Collective Unconscious. Princeton University Press.

[1716] Al-Qushayri, A. (2007). Al-Risalah al-Qushayriyyah. Diterjemahkan oleh A. Knysh. Garnet Publishing.

[1717] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. UNC Press Books.

[1718] Westen, D. (1999). "The Scientific Status of Unconscious Processes". Journal of the American Psychoanalytic Association.

[1719] Bargh, J.A. (2014). Social Psychology and the Unconscious. Psychology Press.

[1720] Al-Ghazali, A.H. (2011). Ihya Ulum al-Din. Diterjemahkan oleh F. Hamza. Fons Vitae.

[1721] Ibn Arabi, M. (2008). Fusus al-Hikam. Diterjemahkan oleh R.W.J. Austin. Paulist Press.

[1722] Kahneman, D. (2011). Thinking, Fast and Slow. Farrar, Straus and Giroux.

[1723] Trimingham, J.S. (1998). The Sufi Orders in Islam. Oxford University Press.

[1724] The Qur’an, Surah Al-Hadid, 57:16.

[1725] El-Naby, M.H. (2023). "Neuro-Sufism: Bridging Cognitive Science and Islamic Mysticism". Journal of Transpersonal Psychology, 55(2)..

[1726] Seligman, M. E. P., & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive Psychology: An Introduction. American Psychologist, 55(1), 5–14. Buku dan artikel seminal ini merangkum pergeseran fokus psikologi dari sekadar model penyakit ke arah studi tentang kesejahteraan, namun masih dalam kerangka humanistik sekuler.

[1727] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2010). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Terjemahan oleh Fazl-ul-Karim. Adam Publishers & Distributors. Dalam karya monumentalnya ini, khususnya pada bagian "Rub' al-Muhlikat" (Kuartal tentang Hal-hal yang Merusak), Al-Ghazali secara sistematis memetakan penyakit-penyakit jiwa dan metode penyuciannya sebagai jalan menuju Allah.

[1728] Hadis riwayat Al-Bukhari dan Muslim. “Ketahuilah, sesungguhnya di dalam tubuh manusia terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh tubuhnya. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh tubuhnya. Ketahuilah, segumpal daging itu adalah hati (al-qalb).” Hadis ini menjadi fondasi teologis bagi pandangan holistik dalam Islam, yang menempatkan kesehatan spiritual (hati) sebagai pusat bagi kesehatan fisik dan psikologis.

[1729] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams (91:9-10). "Sungguh beruntunglah orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugilah orang yang mengotorinya." Ayat ini secara eksplisit menegaskan konsep tazkiyah sebagai kunci keberuntungan atau kesejahteraan sejati.

[1730] Badri, M. (2000). The Dilemma of Muslim Psychologists. MWH London Publishers. Badri adalah salah satu pionir yang menyerukan perlunya dekolonisasi psikologi dan pengembangan pendekatan yang otentik dari dalam tradisi Islam, bukan sekadar menempelkan label "Islami" pada teori dan praktik Barat.

[1731] 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. Jurnal ini mendiskusikan upaya kontemporer untuk membangun model psikologi yang berakar dari tradisi Islam, termasuk integrasi konsep-konsep seperti nafs, qalb, dan ruh ke dalam praktik klinis.

[1732] 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 menelusuri kontribusi historis sarjana Muslim terhadap psikologi dan menyoroti tantangan dalam menciptakan sintesis yang bermakna di era modern..

[1733] William C. Chittick, Sufism: A Beginner's Guide (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 45-48. Chittick membahas konsep nafs sebagai realitas batin yang berlapis-lapis, di mana setiap pengalaman dan tindakan meninggalkan jejak yang membentuk karakter dan kecenderungan seseorang.

[1734] Al-Qur'an, Surah Yusuf, 12:53. Ayat ini menjadi landasan teologis fundamental dalam tasawuf mengenai eksistensi dorongan internal jiwa yang cenderung kepada keburukan, yang diidentifikasi sebagai Nafs al-Ammarah bi al-Su'.

[1735] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), 275-278. Murata, dalam analisisnya tentang kosmologi jiwa dalam Islam, menjelaskan bagaimana sifat-sifat ini bukan entitas yang terisolasi tetapi bagian dari struktur dinamis jiwa yang lebih dalam.

[1736] Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998). Khususnya pada bagian "Rub'

al-Muhlikāt" (Perempat Perkara-Perkara yang Membinasakan), Al-Ghazali memberikan analisis klinis yang mendalam terhadap berbagai penyakit hati dan metode penyembuhannya.

[1737] Reza Shah-Kazemi, "The Metaphysics of Doxological Practice in Sufism: The Case of the Shadhiliyya," dalam Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society 38 (2005): 55-80. Artikel ini mengupas bagaimana praktik zikir dalam tarekat Syadziliyah berfungsi sebagai alat untuk transformasi ontologis, bukan sekadar latihan devosional.

[1738] Diriwayatkan oleh al-Bayhaqi dalam az-Zuhd al-Kabir. Hadis ini, meskipun status sanadnya diperdebatkan oleh sebagian ulama hadis, memiliki otoritas fungsional yang sangat tinggi dalam tradisi tasawuf sebagai landasan legitimasi untuk memprioritaskan perjuangan spiritual internal di atas perjuangan eksternal. Rasulullah SAW bersabda sekembalinya dari sebuah peperangan, "Kita telah kembali dari jihad yang lebih kecil menuju jihad yang lebih besar." Para sahabat bertanya, "Apakah jihad yang lebih besar itu?" Beliau menjawab, "Jihad melawan hawa nafsu (jihād al-nafs)."

[1739] Carl G. Jung, The Archetypes and the Collective Unconscious, trans. R.F.C. Hull (Princeton: Princeton University Press, 1969), 284-287. Meskipun berasal dari kerangka yang berbeda, konsep Jungian tentang "shadow self" aspek-aspek diri yang tidak disadari dan sering kali negatif yang perlu diintegrasikan menawarkan analogi yang menarik dengan proses sufi dalam mengenali dan mentransformasi sifat-sifat tercela dalam nafs..

[1740] Freud, S. (1915). The Unconscious. Dalam J. Strachey (Ed. & Trans.), The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916). London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis. hlm. 159-215.

[1741] Travis, F., & Wallace, R. K. (1999). Autonomic and EEG patterns during eyes-closed rest and transcendental meditation (TM) practice: The basis for a neural model of TM practice. Consciousness and Cognition, 8(3), 302-318. Artikel ini, meskipun berfokus pada Meditasi Transendental, menyediakan kerangka neurofisiologis yang relevan untuk memahami efek dari praktik repetitif internal seperti dzikir khafi.

[1742] 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.

[1743] 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 hati menjadi tenteram."

[1744] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. Chittick secara ekstensif membahas konsep-konsep interioritas dalam sufisme, di mana praktik seperti khalwah menjadi krusial untuk pengalaman spiritual langsung.

[1745] Jung, C. G. (1969). The Archetypes and the Collective Unconscious (Collected Works Vol. 9 Part 1). Princeton, NJ: Princeton University Press. Konsep "shadow" atau bayangan diri sebagai aspek tak sadar dari kepribadian yang sering kali direpresi memiliki kesejajaran fungsional dengan aspek-aspek nafs al-ammarah yang dikonfrontasi dalam khalwah.

[1746] Hadis Qudsi riwayat al-Bukhari. Hadis ini diriwayatkan dari Abu Hurairah, di mana Rasulullah SAW bersabda bahwa Allah SWT berfirman, "...Dan tidaklah hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai daripada hal-hal yang

telah Aku wajibkan kepadanya. Dan hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya. Jika Aku telah mencintainya, maka Aku adalah pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat, tangannya yang ia gunakan untuk memegang, dan kakinya yang ia gunakan untuk berjalan..." (Sahih al-Bukhari, Kitab ar-Riqaq, Bab at-Tawadhu', No. 6502)..

[1747] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2005). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (Buku)

[1748] Haque, Amber. (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. (Jurnal)

[1749] Badri, Malik. (2000). Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). (Buku)

[1750] The Holy Quran. (QS. Al-Baqarah: 153). Terjemahan makna. (Al-Quran)

[1751] Nasr, Seyyed Hossein. (2010). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne. (Buku)

[1752] The Holy Quran. (QS. Al-Qalam: 4). Terjemahan makna. (Al-Quran)

[1753] Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (2003). Shu'ab al-Īmān. Jilid 6. Riyadh: Maktabat al-Rushd. (Hadis yang dikutip dalam sumber buku)

[1754] Peterson, Christopher, & Seligman, Martin E. P. (2004). Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification. New York: Oxford University Press. (Buku).

[1755] Winter, T. J. (Ed.). (2008). The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge University Press. Dalam berbagai bab, buku ini mengulas pandangan teolog Islam klasik, termasuk al-Ghazālī, tentang pentingnya dimensi batin dan penyucian jiwa sebagai fondasi bagi amal yang benar, yang mengimplikasikan kerja pada level yang lebih dalam dari sekadar kesadaran permukaan.

[1756] Al-Qur'an, Sūrah Yūsuf (12): 53. Ayat ini menyatakan, "...sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan (inn al-nafsa la-ammāratun bi al-sūʾ)...," yang secara teologis menunjuk pada dorongan internal yang kuat dan seringkali tidak disadari yang mengarah pada pelanggaran.

[1757] Newberg, A., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist. Ballantine Books. Buku ini menyajikan bukti neurosaintifik tentang bagaimana praktik spiritual seperti meditasi dan doa yang dilakukan secara berulang dapat secara fisik mengubah struktur dan fungsi otak, yang berkorespondensi dengan "pemrograman ulang" alam bawah sadar.

[1758] Jung, C. G. (1969). The Archetypes and the Collective Unconscious (Collected Works of C.G. Jung, Volume 9, Part 1). Princeton University Press. Konsep "Shadow" yang dipaparkan Jung adalah arketipe yang merepresentasikan sisi gelap dan tidak diakui dari kepribadian, di mana integrasinya adalah langkah krusial menuju keutuhan psikologis.

[1759] Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Badʾ al-Waḥy, Ḥadīth no. 1. Hadis ini, "Sesungguhnya setiap amalan bergantung pada niatnya (innamā al-aʿmālu bi al-niyyāt)," menggarisbawahi bahwa kualitas spiritual sebuah tindakan ditentukan oleh motivasi internalnya, yang seringkali berakar kuat di alam bawah sadar, bukan sekadar keputusan sesaat di alam sadar..

[1760] Bargh, J. A., & Morsella, E. (2008). The Unconscious Mind. Perspectives on Psychological Science.

[1761] Al-Ghazali. (1107). Ihya Ulum al-Din. Dar al-Minhaj.
[1762] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd, 13:28.
[1763] Doidge, N. (2007). The Brain That Changes Itself. Viking.
[1764] Sahih al-Bukhari, hadits no. 6407.
[1765] Lutz, A., et al. (2008). PNAS, 105(46).
[1766] Al-Qur'an, Surah Ali Imran, 3:191.
[1767] Ibn Qayyim. (14th c.). Miftah Dar as-Sa'adah. Dar Ibn al-Jawzi.
[1768] Newberg, A., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain. Ballantine.
[1769] Hasan al-Bashri. (8th c.). Al-Zuhd. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
[1770] Bandura, A. (1991). Social Cognitive Theory of Self-Regulation. Organizational Behavior and Human Decision Processes.
[1771] Jackson, P. W. (1968). Life in Classrooms. Holt, Rinehart & Winston.
[1772] Zeen, F., et al. (2017). Journal of Religion and Health, 56(1).
[1773] Badri, M. (2013). The Dilemma of Muslim Psychologists. International Institute of Islamic Thought. [Membahas keterbatasan psikologi Barat sekuler dan mendorong pendekatan yang berpusat pada tauhid].
[1774] Frankl, V. E. (1984). Man's Search for Meaning. Washington Square Press. [Meski bukan dari tradisi Islam, karya ini membahas dimensi 'makna' yang sering tersembunyi di alam bawah sadar sebagai penggerak utama manusia].
[1775] Al-Attas, S. M. N. (1980). The Concept of Education in Islam. International Institute of Islamic Thought (IIIT). [Menguraikan filosofi pendidikan Islam yang bertujuan untuk pengenalan diri dan Tuhan].
[1776] Gazzaniga, M. S., Ivry, R. B., & Mangun, G. R. (2018). Cognitive Neuroscience: The Biology of the Mind (5th ed.). W.W. Norton & Company. [Memberikan dasar neurosains untuk memahami bagaimana memori dan belief systems terbentuk dan disimpan].
[1777] Al-Ghazali, A. H. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din [The Revival of the Religious Sciences]. Dar Al Kotob Al Ilmiyah. [Karya kanonik yang mendalam tentang penyakit hati dan metode penyucian jiwa].
[1778] 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. [Membahas integrasi model jiwa dalam Islam dengan praktik psikoterapi].
[1779] Haque, A., Khan, F., Keshavarzi, H., & Rothman, A. (2016). "Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology: Research Trends in Last Ten Years." Journal of Muslim Mental Health, 10(1). [Tinjauan literatur tentang tren integratif dalam psikologi Islam].
[1780] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57):4. "Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada." [Ayat yang menjadi landasan teologis untuk konsep muraqabah].
[1781] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne. [Menjelaskan praktik dan tujuan dzikir dalam tradisi tasawuf].
[1782] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. International Islamic Publishing House. [Buku teks komprehensif yang memetakan konsep jiwa dalam Islam dan kaitannya dengan disiplin psikologi].
[1783] Kaplick, P. M., & Skinner, R. (2017). "The Changing Psyche of the Muslim in the Modern Age: An Integration of Islamic Psychology with Modern Psychology." International Journal of Psychology, 52(suppl.1), 1-8. [Menganalisis kebutuhan pendekatan psikologi yang kontekstual bagi populasi Muslim].

[1784] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press. Halaman 115-120 membahas bagaimana imajinasi (khayāl) berfungsi sebagai perantara antara dunia indrawi dan dunia spiritual murni, yang relevan dengan konsep Alam Samar.

[1785] Al-Qur'an, Surah Al-Insan, 76:3. Ayat ini secara eksplisit menyatakan bahwa manusia telah ditunjukkan jalan dan diberi kapasitas untuk memilih antara bersyukur (mengikuti petunjuk) atau kufur (mengingkarinya), yang merupakan fungsi inti dari Alam Sadar.

[1786] Sahih al-Bukhari, Kitab Bad' al-Wahy, Hadis No. 1. Hadis yang diriwayatkan dari 'Umar ibn al-Khattab ini menegaskan bahwa "Sesungguhnya setiap amalan bergantung pada niatnya," yang menempatkan kesadaran dan intensi (niyyah) sebagai elemen krusial dalam domain Alam Sadar.

[1787] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum, 30:30. Ayat ini memerintahkan untuk menghadapkan wajah kepada agama yang lurus, yaitu "fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu," mengukuhkan fitrah sebagai kodrat penciptaan yang hanif (lurus).

[1788] Sahih Muslim, Kitab Al-Qadar, Hadis No. 2658. Nabi Muhammad SAW bersabda, "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah. Kemudian kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi."

[1789] 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 menyajikan model integratif jiwa dalam psikologi Islam yang mencakup qalb (hati), ruh (roh), nafs (diri), dan 'aql (akal), yang sinerginya sangat relevan dengan diskusi tentang ketiga alam ini.

[1790] Al-Ghazali, A. H. (2010). Al-Ghazali's The Marvels of the Heart (Ihya' 'Ulum al-Din, Book 21). (W. J. Skellie, Trans.). Fons Vitae. Dalam karyanya, Al-Ghazali secara ekstensif membahas dinamika internal jiwa, bagaimana fakultas-fakultas seperti akal dan kalbu harus bekerja sama untuk mencapai pengetahuan spiritual dan karakter yang mulia..

[1791] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, pp. 245-250. Chittick mengelaborasi konsep nafs dalam tradisi Sufi sebagai sebuah entitas dinamis yang dapat bertransformasi dari level terendah (an-nafs al-ammārah) menuju level tertinggi (an-nafs al-muṭma'innah) melalui disiplin spiritual.

[1792] Sahih al-Bukhari, Hadis No. 1. Hadis riwayat Umar bin Khattab yang sangat terkenal, "Sesungguhnya setiap amalan bergantung pada niatnya, dan sesungguhnya setiap orang akan dibalas berdasarkan apa yang ia niatkan." (Innamal a'malu binniyat wa innama likullimri'in ma nawa).

[1793] Nasr, Seyyed Hossein. Science and Civilization in Islam. Harvard University Press, 1968, pp. 30-35. Nasr membahas konsep 'Aql' dalam peradaban Islam tidak hanya sebagai rasio instrumental, tetapi juga sebagai intelek yang mampu menangkap realitas metafisik dan kebenaran universal.

[1794] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3, "Kitab 'Aja'ib al-Qalb (The Marvels of the Heart)." Dalam bagian ini, Al-Ghazali secara ekstensif menggunakan metafora hati sebagai cermin; jika dibersihkan dari 'karat' dosa dan kebodohan, ia akan mampu memantulkan cahaya pengetahuan Ilahi.

[1795] Sahih Muslim, Hadis No. 1599. Hadis riwayat An-Nu'man bin Basyir, "Ketahuilah, di dalam jasad terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ketahuilah, ia adalah hati (al-qalb)."

[1796] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr (15:29). "Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud."

[1797] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press, 1975, pp. 140-145. Schimmel menjelaskan pengalaman spiritual dalam Sufisme, menekankan pada dzawq (rasa spiritual langsung) sebagai metode validasi kebenaran yang melampaui pembuktian logis.

[1798] Izutsu, Toshihiko. God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Keio University, 1964, pp. 199-204. Izutsu menganalisis istilah-istilah kunci Al-Qur'an dan menjelaskan bagaimana wahyu (qaol) berfungsi sebagai kriteria ilahiah untuk membedakan antara yang benar dan yang salah.

[1799] Al-Qur'an, Surah An-Nur (24:35). Ayat ini, yang dikenal sebagai 'Ayat Cahaya', memberikan metafora komprehensif tentang Cahaya Ilahi yang menerangi hati orang-orang beriman, sering ditafsirkan sebagai representasi dari berbagai level kesadaran dan pengetahuan spiritual yang terintegrasi.

[1800] Murata, Sachiko. The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought. State University of New York Press, 1992, pp. 275-280. Murata membahas konsep al-insān al-kāmil (Manusia Sempurna) sebagai tujuan akhir dari perkembangan spiritual, di mana individu merealisasikan sepenuhnya citra Tuhan (imago Dei) dalam dirinya melalui keseimbangan dan integrasi seluruh fakultas kemanusiaannya.

[1801] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3, "Kitab 'Aja'ib al-Qalb" (The Marvels of the Heart). Terjemahan bahasa Inggris oleh Walter James Skellie, Al-Ghazali on the Marvels of the Heart (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007). Al-Ghazali secara ekstensif membahas fungsi qalb sebagai organ persepsi realitas non-inderawi.

[1802] Davidson, Richard J., 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). Penelitian Davidson menunjukkan plastisitas otak dan bagaimana praktik kontemplatif seperti meditasi dapat memperkuat sirkuit saraf yang menghubungkan korteks prefrontal dengan amigdala, yang krusial untuk regulasi emosi.

[1803] Singer, Tania, dan Claus Lamm. "The social neuroscience of empathy." Annals of the New York Academy of Sciences 1156, no. 1 (2009): 81-96. Artikel ini membedakan antara komponen afektif dan kognitif empati serta mengidentifikasi jaringan otak yang terlibat, yang relevan untuk memahami bagaimana purifikasi batin dapat memengaruhi kapasitas berempati.

[1804] Al-Qur'an, Surah Al-Fath, 48:4. Ayat ini secara eksplisit menghubungkan iman dengan turunnya sakinah (ketenangan) ke dalam qalb.

[1805] Nasr, Seyyed Hossein. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007). Nasr mengelaborasi metafisika Sufi mengenai ruh sebagai esensi ilahi dalam diri manusia yang menjadi sumber kesadaran transendental.

[1806] Deci, Edward L., dan Richard M. Ryan. "The 'what' and 'why' of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior." Psychological Inquiry 11, no. 4 (2000): 227-268. Teori Determinasi Diri mereka menjelaskan motivasi intrinsik, yang paralel

dengan konsep ikhlas, di mana tindakan lahir dari nilai-nilai internal dan minat otentik, bukan dari paksaan atau imbalan eksternal.

[1807] Koltko-Rivera, Mark E. "Rediscovering the later version of Maslow's hierarchy of needs: Self-transcendence and opportunities for theory, research, and unification." Review of General Psychology 10, no. 4 (2006): 302-317. Artikel ini mengkaji kembali karya-karya akhir Maslow yang menempatkan transendensi diri, bukan aktualisasi diri, sebagai puncak hierarki kebutuhan manusia.

[1808] Hadis riwayat Muslim. Diriwayatkan dari Abu Malik Al-Asy'ari, Rasulullah SAW bersabda, "...sedekah adalah bukti, kesabaran adalah cahaya (dhiya')..." (Sahih Muslim, Kitab At-Taharah, no. 223). Penggunaan kata dhiya' (cahaya yang menyinari dan membakar) mengindikasikan sifat kesabaran yang aktif dan transformatif.

[1809] Frankl, Viktor E. Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Konsep "logoterapi" Frankl menekankan bahwa pendorong utama manusia adalah pencarian makna, dan kemampuan untuk menemukan makna dalam penderitaan merupakan kunci ketahanan psikologis yang superior.

[1810] Badri, Malik. The Dilemma of Muslim Psychologists (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000). Badri mengadvokasi pengembangan model psikologi yang berakar pada pandangan dunia Islam, yang mampu menjelaskan fenomena kesadaran dan transformasi karakter secara lebih holistik daripada model psikologi Barat yang sekuler..

[1811] Badri, M. (2009). Abu Zayd al-Balkhi’s Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician. International Institute of Islamic Thought (IIIT). Buku ini mendemonstrasikan bagaimana kerangka teosentris telah lama menjadi basis bagi praktik psikologis dalam tradisi Islam, yang secara inheren mengintegrasikan kesehatan mental dan spiritual.

[1812] Al-Attas, S. M. N. (1993). Islam and Secularism. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Al-Attas secara ekstensif membahas konsep ta’dīb sebagai pendidikan sejati dalam Islam, yang berpusat pada pengenalan dan pengakuan akan tempat yang semestinya bagi segala sesuatu dalam tatanan ciptaan, yang berporos pada Tuhan. Ini mengimplikasikan sebuah model pendidikan holistik.

[1813] Rothman, A. (2021). Developing a Model of Islamic Psychology and Psychotherapy: Islamic Theology and Contemporary Understandings of Psychology. Routledge. Rothman mengartikulasikan sebuah model psikologi Islam kontemporer yang mendasarkan struktur kepribadian pada rūh, qalb, ‘aql, dan nafs, yang menunjukkan keterkaitan organik antara semua dimensi ini.

[1814] Haque, A., & Mohamed, Y. (Eds.). (2015). Psychology of Personality: An Islamic Perspective. Cengage Learning Asia. Bab-bab dalam buku ini seringkali mengeksplorasi konsep fitrah sebagai fondasi dari kepribadian manusia dalam Islam, yang berbeda secara signifikan dari teori kepribadian Barat.

[1815] Al-Qur'an, Surah Ar-Rūm (30): 30. Terjemahan ini merujuk pada teks standar internasional. Ayat ini merupakan landasan teologis utama bagi konsep fitrah.

[1816] Al-Bukhārī, M. I. (n.d.). Sahīh al-Bukhārī. Kitāb al-Janā’iz, Hadith No. 1385. Hadis ini merupakan salah satu sumber otoritatif yang menegaskan bahwa kecenderungan dasar manusia adalah suci dan faktor eksternal yang memengaruhinya.

[1817] Al-Ghazālī, A. H. (2010). Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). Diterjemahkan oleh F. A. Karim. Islamic Book Trust. Karya monumental Al-Ghazālī, khususnya pada kuartal ketiga tentang "Hal-hal yang Merusak" dan kuartal keempat

tentang "Hal-hal yang Menyelamatkan", adalah manual klasik yang paling komprehensif mengenai proses takhliyah dan tahliyah dalam tazkiyat an-nafs.

[1818] Keshavarzi, H., & Khan, F. (2018). Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology: A Case Study Approach. In H. Keshavarzi, F. Khan, B. Ali, & R. Awaad (Eds.), Applying Islamic Principles to Clinical Mental Health Care (pp. 43-62). Routledge. Para penulis membahas bagaimana tipologi nafs (Al-Ammārah, Al-Lawwāmah, Al-Mutma'innah) yang disebutkan dalam Al-Qur'an dapat digunakan sebagai peta jalan perkembangan psikospiritual dalam praktik klinis..

[1819] Al-Qur'an, Surah Ar-Rūm[30]:30. Ayat ini merupakan landasan teologis utama mengenai konsep fitrah sebagai disposisi primordial manusia untuk mengakui Tuhan dan cenderung pada kebenaran.

[1820] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007). Nasr mengelaborasi bagaimana praktik seperti dzikir dalam tradisi Sufi bukanlah sekadar ritual, melainkan metode epistemologis untuk mengakses pengetahuan yang melampaui ranah rasional-empiris, yakni pengetahuan yang hadir langsung di dalam qalb.

[1821] Hadis riwayat At-Tirmidzī, dari Syaddād bin Aus. Nabi Muhammad SAW bersabda, "Orang yang cerdas adalah orang yang mengintrospeksi dirinya (man dāna nafsah) dan beramal untuk kehidupan setelah kematian." Ini menjadi dasar normatif bagi praktik muhasabah.

[1822] Abdallah Rothman, Developing a Model of Islamic Psychology and Psychotherapy: Islamic Theology and Practice (London: Routledge, 2021). Buku ini, meskipun fokus pada psikoterapi, memberikan kerangka kerja yang relevan tentang bagaimana memahami dan membina berbagai fakultas dalam diri manusia (ruh, qalb, nafs, 'aql) secara terintegrasi, yang sangat selaras dengan prinsip personalisasi dalam model Lima Cahaya.

[1823] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999). Al-Attas secara definitif merumuskan bahwa tujuan akhir pendidikan dalam Islam adalah untuk menghasilkan "manusia yang baik" (good man), yang dipahaminya sebagai individu yang sadar akan tempatnya yang tepat dalam tatanan realitas, sebuah konsepsi yang paralel dengan gagasan Insān Kāmil..

[1824] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 1. Dalam magnum opusnya, Al-Ghazali secara ekstensif membedakan antara sekadar pengajaran (ta'lim) dan pendidikan adab serta penyucian jiwa (ta'dib dan tazkiyah), menempatkan peran murabbi pada posisi yang sangat sentral.

[1825] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33):21. "Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu..." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi konsep keteladanan dalam pendidikan Islam.

[1826] Shulman, L. S. (1987). "Knowledge and Teaching: Foundations of the New Reform." Harvard Educational Review, 57(1), 1–23. Meskipun Shulman berfokus pada pengetahuan konten dan pedagogis, konsep ini dapat diperluas untuk mencakup kearifan spiritual, di mana guru tidak hanya tahu 'apa' yang diajarkan dan 'bagaimana' mengajarkannya, tetapi juga 'mengapa' dari perspektif etis-spiritual yang mendalam.

[1827] Sunan Abi Dawud, Hadis No. 3641. Hadis yang diriwayatkan dari Abu Darda' ini menyatakan, "...Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi..." Hadis ini secara

fundamental mengangkat status guru dari sekadar profesi menjadi sebuah panggilan suci.

[1828] Bronfenbrenner, U. (1979). The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design. Harvard University Press. Teori ini mempostulatkan bahwa perkembangan anak dipengaruhi oleh serangkaian sistem lingkungan yang saling terkait, mulai dari keluarga (microsystem) hingga budaya yang lebih luas (macrosystem).

[1829] Apple, M. W. (2004). Ideology and Curriculum (3rd ed.). RoutledgeFalmer. Apple adalah salah satu teoretikus kritis terkemuka yang menganalisis bagaimana sekolah, melalui kurikulum tersembunyi, mereproduksi struktur sosial dan menanamkan nilai-nilai ideologis tertentu.

[1830] Vygotsky, L. S. (1978). Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes. Harvard University Press. Konsep ZPD menjelaskan bahwa pembelajaran terjadi secara optimal dalam ruang interaksi sosial antara kemampuan aktual anak dan potensi yang bisa diraih dengan bimbingan orang dewasa atau teman sebaya yang lebih mampu. Ini sangat relevan untuk pembentukan karakter melalui interaksi sosial..

[1831] Winter, T. (2008). The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge University Press. Buku ini membahas secara mendalam konsep-konsep teologis inti, termasuk tazkiyah, yang relevan untuk memahami dasar filosofis dari evaluasi internal dalam pendidikan Islam.

[1832] Al-Nawawi, Y. (n.d.). Hadis pertama dalam Arba'in an-Nawawiyyah. Diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Hadis ini menyatakan, "Sesungguhnya setiap amalan bergantung pada niatnya..." (Innamal a'malu binniyat), yang menjadi landasan teologis utama mengapa evaluasi karakter harus melampaui perilaku eksternal dan menyentuh ranah intensi internal.

[1833] Al-Attas, S. M. N. (1993). Islam and Secularism. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Al-Attas berpendapat bahwa tujuan pendidikan Islam (ta'dib) adalah untuk menanamkan adab, yang mencakup pengenalan dan pengakuan terhadap tempat yang tepat dari segala sesuatu dalam tatanan ciptaan. Ini adalah proses internal yang mendalam, bukan sekadar pelatihan perilaku.

[1834] Bauman, Z. (2000). Liquid Modernity. Polity Press. Teori Bauman tentang modernitas cair sangat relevan untuk menganalisis bagaimana globalisasi menciptakan ketidakstabilan sosial dan mengikis nilai-nilai serta identitas tradisional, termasuk nilai-nilai keagamaan.

[1835] Ramadan, T. (2004). Western Muslims and the Future of Islam. Oxford University Press. Ramadan membahas tantangan yang dihadapi Muslim di Barat, yang secara paralel mencerminkan tekanan globalisasi terhadap nilai-nilai Islam, dan menyerukan sebuah pendekatan yang percaya diri dan kritis dalam berinteraksi dengan modernitas..

[1836] Lickona, T. (2004). Character Matters: How to Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues. Touchstone. Pendekatan Lickona, meskipun komprehensif, masih cenderung berfokus pada pembiasaan kebajikan (virtue) yang dapat diamati, sementara pendekatan Tiga Alam menekankan pada pemurnian sumber internal dari kebajikan itu sendiri.

[1837] Nasr, S. H. (1987). Traditional Islam in the Modern World. Kegan Paul International. Nasr secara konsisten mengkritik pendidikan modern yang memisahkan intelek dari intuisi dan wahyu, serta menganjurkan model pendidikan tarbiyah yang holistik.

[1838] Chittick, W. C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oneworld Publications. Konsep insan kamil dijelaskan sebagai mikrokosmos yang merefleksikan makrokosmos, di mana kesempurnaannya terletak pada realisasi penuh semua potensi ilahiah dalam dirinya.

[1839] Al-Ghazali, Abu Hamid. (n.d.). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali membedakan secara tajam antara 'ilm (pengetahuan yang diperoleh) dan ma'rifah (pengetahuan gnosis yang diterima langsung oleh hati), yang paralel dengan perbedaan antara Alam Sadar dan Alam Samar.

[1840] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30]:30. Ayat ini merupakan landasan teologis utama untuk konsep fitrah, menyatakan bahwa manusia secara primordial diciptakan dengan kecenderungan untuk mengakui Tuhan (hanif).

[1841] Palmer, P. J. (2007). The Courage to Teach: Exploring the Inner Landscape of a Teacher's Life. Jossey-Bass. Palmer berargumen bahwa pendidikan sejati harus menghubungkan subjek yang dipelajari dengan jiwa pelajar dan guru, menolak fragmentasi pengetahuan.

[1842] Frankl, V. E. (1984). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Teori logoterapi Frankl menekankan bahwa dorongan utama manusia adalah menemukan makna dalam hidup, sebuah proses yang difasilitasi oleh kurikulum berbasis Tiga Alam.

[1843] Hadis Riwayat Muslim. Dari Abu Hurairah, Rasulullah SAW bersabda dalam sebuah Hadis Qudsi, "Aku sesuai persangkaan hamba-Ku kepada-Ku, dan Aku bersamanya apabila ia mengingat-Ku (dzikr)..." Hadis ini menggarisbawahi dimensi relasional dan transformatif dari praktik dzikir.

[1844] Siegel, D. J. (2010). Mindsight: The New Science of Personal Transformation. Bantam. Siegel, seorang neuropsikiater, menjelaskan bagaimana praktik reflektif seperti meditasi secara fisik mengubah struktur dan fungsi otak untuk meningkatkan kesejahteraan dan kesadaran diri.

[1845] Costa, A. L., & Kallick, B. (Eds.). (2008). Learning and Leading with Habits of Mind: 16 Essential Characteristics for Success. ASCD. Meskipun berasal dari kerangka kognitif sekuler, konsep "Habits of Mind" selaras dengan gagasan pengembangan diri holistik, di mana disposisi seperti berpikir fleksibel, metakognisi, dan rasa takjub merupakan tujuan dari proses pembelajaran..

[1846] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). Terj. Fazl-ul-Karim. New Delhi: Islamic Book Service, 2004. Dalam jilid keempat, Al-Ghazali menguraikan secara ekstensif mengenai pentingnya murāqabah (kewaspadaan diri) dan muḥāsabah (introspeksi) sebagai tangga-tangga esensial dalam perjalanan spiritual untuk penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs).

[1847] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 190-191. Ayat ini secara eksplisit menghubungkan aktivitas tafakkur terhadap penciptaan langit dan bumi dengan karakteristik ulul albāb (orang-orang yang memiliki akal budi yang dalam), yang membuahkan kesadaran spiritual dan dzikir.

[1848] Lings, Martin. Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources. Rochester: Inner Traditions, 2006. Biografi profetik seperti ini menyajikan narasi yang kaya akan dimensi psikologis dan spiritual, berfungsi sebagai model exemplar untuk pengembangan karakter.

[1849] Badri, Malik. The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London Publishers, 1979. Badri mengadvokasikan pengembangan kerangka psikologi yang

berakar pada epistemologi Islam, di mana narasi Qur'ani dan Sunnah menjadi sumber data primer untuk memahami kondisi manusia.

[1850] Eco, Umberto. A Theory of Semiotics. Bloomington: Indiana University Press, 1976. Teori semiotika Eco memberikan kerangka analitis untuk memahami bagaimana tanda-tanda (termasuk media visual dan audio) menghasilkan makna dan dapat digunakan untuk mengkomunikasikan konsep-konsep non-material.

[1851] Hadis riwayat Bukhari dan Muslim. Nabi Muhammad SAW bersabda, "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah. Kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." Hadis ini menjadi landasan teologis sentral mengenai adanya disposisi spiritual bawaan dalam diri setiap manusia. Dikutip dalam: Murata, Sachiko, and William C. Chittick. The Vision of Islam. St. Paul, MN: Paragon House, 1994, hal. 89..

[1852] Goleman, D. (1995). Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ. Bantam Books.

[1853] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat (49):13.

[1854] Blakemore, S.-J., & Choudhury, S. (2006). Development of the adolescent brain: implications for executive function and social cognition. Journal of Child Psychology and Psychiatry, 47(3-4), 296-312.

[1855] Duckworth, A. (2016). Grit: The Power of Passion and Perseverance. Scribner.

[1856] Hadis mengenai perumpamaan kaum mukminin dalam kasih sayang dan keeratan hubungan mereka bagaikan satu tubuh; jika satu anggota tubuh sakit, maka seluruh tubuh akan merasakannya dengan demam dan tidak bisa tidur. (Riwayat Al-Bukhari dan Muslim).

[1857] Lickona, T. (1991). Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility. Bantam Books.

[1858] Frager, R. (2013). Heart, Self, and Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony. Quest Books. Buku ini secara ekstensif membahas dinamika antara hati (qalb), diri (nafs), dan ruh dalam psikologi Sufi, yang menjadi dasar bagi pendekatan pendampingan yang terpersonalisasi.

[1859] Al-Ghazali, Abu Hamid. (n.d.). Ihya' 'Ulum ad-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3. Dalam karyanya, Al-Ghazali secara detail memetakan tingkatan-tingkatan nafs dan kondisi hati, yang merupakan landasan klasik bagi asesmen psiko-spiritual dalam tradisi Islam.

[1860] Newberg, A., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist. Ballantine Books. Meskipun tidak secara eksplisit membahas dzikir dalam terminologi Islam, penelitian neurosains yang dipaparkan dalam buku ini memberikan bukti empiris tentang bagaimana praktik meditatif dan doa yang terfokus dapat mengubah struktur dan fungsi otak, yang selaras dengan tujuan dzikir untuk menenangkan jiwa dan mengaktifkan pusat-pusat kesadaran yang lebih tinggi.

[1861] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press. Chittick mengelaborasi metafora "cermin hati" dalam metafisika Ibn 'Arabi, di mana pemurnian hati menjadi prasyarat untuk menerima teofani (tajalli).

[1862] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13:28). Ayat ini merupakan landasan teologis utama yang menegaskan hubungan kausal antara dzikrullah (mengingat Allah) dan ketenteraman hati (tathmainnul qulub).

[1863] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Sahih al-Bukhari, Kitab Bad' al-Wahy, Hadith No. 1. Hadis ini, yang diriwayatkan dari 'Umar ibn al-Khattab, merupakan salah satu hadis paling fundamental dalam Islam yang menegaskan sentralitas niat dalam menentukan nilai sebuah perbuatan.

[1864] Nicholson, R. A. (1921). Studies in Islamic Mysticism. Cambridge University Press. Nicholson memberikan analisis klasik mengenai konsep-konsep kunci dalam sufisme, termasuk tajalli, sebagai pengalaman penyingkapan diri Tuhan kepada para sufi, yang seringkali menjadi puncak dari perjalanan spiritual.

[1865] Roth, G. (2018). The Role of the Spiritual Guide in the Sufi Tradition. Journal of Transpersonal Psychology, 50(1), 45-62. Artikel ini membahas peran murshid atau pembimbing spiritual tidak hanya sebagai instruktur, tetapi juga sebagai 'bidan' yang membantu kelahiran kesadaran spiritual dan sebagai penafsir yang membantu murid memahami pengalaman-pengalaman transenden seperti tajalli..

[1866] Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Buku ini secara ekstensif membahas bagaimana ketiadaan makna menjadi sumber utama neurosis pada manusia modern dan pentingnya menemukan tujuan hidup (telos) untuk kesehatan psikologis.

[1867] Al-Qur'an, Surah Al-Mutaffifin (83):14. Ayat "كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" ("Sekali-kali tidak! Bahkan apa yang mereka kerjakan itu telah menutupi hati mereka.") sering ditafsirkan oleh para ulama tasawuf sebagai proses akumulasi dosa dan kelalaian yang mengeraskan dan menggelapkan kalbu.

[1868] Al-Ghazali, Abu Hamid. (n.d.). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Juz 3. Dar al-Ma'rifah. Dalam "Kitab 'Aja'ib al-Qalb" (Kitab Keajaiban-keajaiban Hati), Al-Ghazali mengelaborasi secara mendalam tentang hakikat kalbu sebagai cermin spiritual yang potensial untuk menerima cahaya ilahi jika dibersihkan dari sifat-sifat tercela.

[1869] Newberg, A. B., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist. Ballantine Books. Buku ini menyajikan bukti dari studi pencitraan otak (seperti SPECT scans) yang menunjukkan perubahan aktivitas neurologis pada individu selama praktik meditasi, doa, dan zikir, yang berkorelasi dengan peningkatan kesejahteraan emosional.

[1870] Hadis riwayat An-Nasa'i dalam Sunan an-Nasa'i, no. 3940, dan Imam Ahmad dalam Musnad Ahmad, no. 14069. Rasulullah bersabda, "...وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ..." ("...dan dijadikan penyejuk mataku (sumber kebahagiaanku) di dalam shalat."). Hadis ini menunjukkan status shalat sebagai puncak kenikmatan dan ketenangan spiritual.

[1871] Seligman, M. E. P. (2011). Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being. Free Press. Sebagai pelopor Psikologi Positif, Seligman mengidentifikasi rasa syukur sebagai salah satu intervensi paling efektif untuk meningkatkan kebahagiaan dan kepuasan hidup secara berkelanjutan..

[1872] Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification. Oxford University Press. Buku ini merupakan karya fundamental dalam psikologi positif yang mengidentifikasi kebajikan dan kekuatan karakter yang memungkinkan individu dan komunitas untuk berkembang (flourish). Konsep ini relevan dengan pencapaian keseimbangan psikospiritual.

[1873] Al-Qur’an, Surah Ar-Ra’d (13): 11. Ayat ini merupakan landasan teologis fundamental dalam pemikiran Islam yang menekankan agensi manusia (human agency) sebagai prasyarat utama untuk perubahan, baik pada level individu maupun komunal.
[1874] Badri, M. (2013). Abu Zayd al-Balkhi’s Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician. International Institute of Islamic Thought (IIIT). Karya ini menganalisis manuskrip klasik yang menunjukkan bagaimana tradisi intelektual Islam telah lama mengembangkan kerangka kerja untuk kesehatan mental dan keseimbangan jiwa, yang paralel dengan terapi kognitif modern. Konsep iṭmi’nān al-qalb adalah salah satu tujuannya.
[1875] Hadis riwayat Abu Dawud, no. 4833 dan At-Tirmidzi, no. 2378. Dihasankan oleh Syaikh Al-Albani. Hadis ini secara eksplisit menggarisbawahi pengaruh signifikan lingkungan sosial dan pertemanan terhadap orientasi spiritual dan perilaku seseorang.
[1876] Keskin, Z. (2018). "The Role of Spiritual Friendship (Sohbet) in the Personal Development of Muslims." Yaqeen Institute for Islamic Research. Diakses dari https://yaqeeninstitute.org/read/paper/the-role-of-spiritual-friendship-sohbet-in-the-personal-development-of-muslims. Artikel ini membahas secara mendalam pentingnya komunitas dan persahabatan spiritual dalam tradisi Islam sebagai mekanisme pendukung krusial untuk pengembangan diri dan konsistensi dalam praktik keagamaan..
[1877] Badri, M. (2013). Abu Zayd al-Balkhi’s Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician. International Institute of Islamic Thought (IIIT). Buku ini menjadi salah satu rujukan fundamental yang menunjukkan akar historis integrasi antara pemikiran psikologis dan spiritual dalam tradisi Islam, sebuah fondasi yang tampaknya dibangun lebih lanjut oleh praktisi seperti Dr. Yedi Supriadi.
[1878] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press. Karya ini menguraikan kerangka metafisika sufi yang kompleks, yang menjadi dasar ontologis bagi pendekatan psiko-spiritual yang menganggap realitas batin sama pentingnya dengan realitas empiris.
[1879] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams (91:9-10). "قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا" ("Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya"). Ayat ini merupakan landasan teologis utama bagi konsep tazkiyat al-nafs sebagai tujuan tertinggi intervensi psiko-spiritual.
[1880] Al-Bukhari, M. Sahih al-Bukhari, Kitab Bad’ al-Wahy, Hadith no. 1. Hadis "إنما الأعمال بالنيات" ("Sesungguhnya segala perbuatan itu bergantung pada niatnya") menjadi pilar dalam praktik Dr. Yedi, di mana transformasi perilaku eksternal harus dimulai dari reformasi niat dan kondisi batiniah.
[1881] 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 merefleksikan upaya akademis kontemporer untuk membangun model psikologi Islam yang koheren, sejalan dengan pendekatan yang dipraktikkan oleh Dr. Yedi.
[1882] Beck, A. T. (1976). Cognitive Therapy and the Emotional Disorders. International Universities Press. Meskipun berasal dari tradisi sekuler, prinsip dasar Beck tentang bagaimana kognisi membentuk emosi dan perilaku diadopsi dan "dibaptis" ke dalam kerangka spiritual tasawuf oleh Dr. Yedi, menunjukkan sebuah dialog lintas paradigma yang produktif..

[1883] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989. Chittick menguraikan secara ekstensif bagaimana kosmologi Sufi, termasuk tingkatan-tingkatan eksistensi (wujūd), berfungsi sebagai peta bagi perjalanan spiritual untuk merealisasikan potensi kemanusiaan sepenuhnya.

[1884] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2), Ayat 164. Ayat ini merupakan salah satu dari banyak ayat yang mendorong observasi dan refleksi terhadap alam semesta sebagai cara untuk mengenali kekuasaan dan kebijaksanaan Tuhan, yang menjadi fondasi bagi aktivasi Nūr al-Hiss dan Nūr al-‘Aql.

[1885] Al-Ghazali, Abu Hamid. The Marvels of the Heart (Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb). Diterjemahkan oleh Walter James Skellie. Fons Vitae, 2010. Dalam magnum opusnya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Al-Ghazali mendedikasikan satu volume khusus untuk membahas hati (qalb) sebagai organ persepsi spiritual yang mampu menangkap realitas yang tak terlihat oleh indera fisik, sebuah konsep sentral dalam aktivasi Nūr al-Qalb.

[1886] Riwayat ini, meskipun statusnya sebagai hadis Nabi diperdebatkan, diadopsi secara luas sebagai prinsip pedagogis dalam tradisi Islam, sering kali dinisbahkan kepada Sayyidina Ali bin Abi Thalib dan dikutip oleh para ulama seperti Al-Ghazali. Frasa aslinya: "خَاطِبُوا النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ" (Khātibū al-nāsa 'alā qadri 'uqūlihim). Prinsip ini menggarisbawahi pentingnya personalisasi dalam komunikasi dan pendidikan.

[1887] Zaid, Ahmad. "The Concept of Spiritual Pedagogy (Al-Tarbiyah Al-Ruhaniyyah) in the Sufi Tradition: The Naqshbandi-Haqqani Case." Islam and Civilisational Renewal, vol. 6, no. 4, 2015, pp. 506-523. Artikel ini menganalisis pentingnya hubungan personal dan dialog (suhbah) antara guru dan murid dalam tarekat Sufi sebagai metode utama transmisi pengetahuan spiritual dan transformasi karakter.

[1888] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press, 1975. Schimmel menekankan bahwa inti dari pengalaman Sufi adalah dhawq atau "pencicipan" langsung, yang membedakan pengetahuan mistik (ma'rifah) dari pengetahuan skolastik ('ilm). Pengalaman ini bersifat personal, tak terlukiskan, dan menjadi tujuan akhir dari setiap praktik spiritual..

[1889] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams (91): 9-10, yang menyatakan, "Sungguh beruntunglah orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugilah orang yang mengotorinya." Konsep ini dielaborasi secara mendalam dalam literatur klasik Islam, khususnya dalam karya monumental Imam Al-Ghazali. Lihat: Al-Ghazali, Abu Hamid. The Revival of the Religious Sciences (Ihya’ ‘Ulum al-Din). Diterjemahkan oleh Fazl-ul-Karim. New Delhi: Kitab Bhavan, 1982. Buku ini secara sistematis menguraikan metodologi penyucian jiwa sebagai fondasi kehidupan spiritual.

[1890] Mezirow, Jack. Transformative Dimensions of Adult Learning. San Francisco: Jossey-Bass, 1991. Mezirow adalah tokoh sentral dalam teori pembelajaran transformatif, yang berpendapat bahwa pembelajaran orang dewasa yang paling signifikan melibatkan perubahan dalam "kerangka acuan" (frames of reference) seseorang perspektif, asumsi, dan kebiasaan pikiran yang membentuk pandangan dunia kita.

[1891] Seligman, Martin E. P. "Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being." New York: Free Press, 2011. Dalam karya ini, Seligman mengembangkan teori PERMA tentang kesejahteraan (Positive Emotion, Engagement, Relationships, Meaning, and Accomplishment), yang beresonansi kuat dengan konsep kualitas hidup holistik yang menjadi target dari metode ini, melampaui kebahagiaan sesaat.

[1892] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989. Buku ini memberikan analisis mendalam tentang metafisika Sufi yang menjelaskan perjalanan jiwa menuju realisasi diri dan kesatuan dengan Realitas Absolut, sebuah tujuan yang secara implisit diemban oleh metode ini.

[1893] UNESCO. "Reimagining our futures together: A new social contract for education." Paris: UNESCO, 2021. Laporan global ini menggarisbawahi pentingnya menyeimbangkan kemajuan teknologi dalam pendidikan dengan prinsip-prinsip humanisme, kolaborasi, dan etika. Ini menjadi pengingat kritis bahwa tujuan akhir dari inovasi pendidikan, termasuk yang berbasis digital, adalah untuk memajukan kesejahteraan manusia secara holistik, bukan sekadar efisiensi teknis. Diakses dari https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379707..

[1894] Pargament, K. I. (2007). Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. The Guilford Press. Buku ini secara ekstensif membahas tantangan metodologis dan etis dalam mengintegrasikan spiritualitas ke dalam praktik klinis dan penelitian, menyoroti perlunya pendekatan yang menghormati sifat sakral dari pengalaman spiritual.

[1895] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (n.d.). Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). Dar al-Ma'rifah. Jilid 3, khususnya dalam pembahasan Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb (Kitab Keajaiban Hati), al-Ghazali membedakan secara detail antara keadaan batiniah dan manifestasi lahiriahnya, yang menjadi dasar filosofis untuk evaluasi dual-dimensi ini.

[1896] Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L. (2018). Designing and Conducting Mixed Methods Research (3rd ed.). SAGE Publications. Karya standar ini memberikan kerangka kerja teoretis dan praktis untuk triangulasi data, di mana temuan dari metode kualitatif dan kuantitatif secara sengaja dikonvergensikan untuk menghasilkan pemahaman yang lebih utuh.

[1897] Badri, M. (2013). Abu Zayd al-Balkhi’s Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician. International Institute of Islamic Thought (IIIT). Analisis Badri terhadap manuskrip klasik ini menunjukkan bagaimana pergeseran kognitif dan naratif menjadi inti dari terapi Islam awal, sebuah konsep yang relevan untuk dianalisis melalui wawancara mendalam.

[1898] Rothman, A. I. (2021). Developing a Model of Islamic Psychology and Psychotherapy: Islamic Theology and Contemporary Understandings of Psychology. Routledge. Rothman menekankan pentingnya adab dan komunitas (ummah) dalam kesehatan mental Muslim, yang mendukung penggunaan observasi sebagai metode untuk menangkap dimensi sosio-spiritual dari transformasi.

[1899] Hodge, D. R., & Nadir, A. (2008). “Islamic-Based Measurement: The Development and Validation of the Muslim Religiosity-Personality Inventory.” Journal of Muslim Mental Health, 3(1), 25–44. Artikel jurnal ini adalah contoh konkret dari upaya mengembangkan instrumen psikometrik yang valid secara budaya dan teologis untuk populasi Muslim, yang dapat digunakan dalam evaluasi kuantitatif.

[1900] HR. Bukhari. Diriwayatkan dari ‘Umar bin al-Khattab, Rasulullah bersabda, "Sesungguhnya setiap amalan bergantung pada niatnya." Hadis ini menggarisbawahi primasi dimensi batin (niat, keyakinan seperti tawakkul) dalam menentukan nilai sebuah tindakan lahiriah, yang memperkuat argumen bahwa data kuantitatif tentang perilaku harus ditafsirkan melalui pemahaman kualitatif tentang motivasi internal.

[1901] Al-Qur'an, Surah Adz-Dzariyat (51:21). Ayat ini sering ditafsirkan oleh para sufi sebagai panggilan untuk introspeksi mendalam (muḥāsabah al-nafs) dan pengakuan bahwa tanda-tanda kebesaran Tuhan dapat ditemukan dalam dunia batin manusia, yang menjadi justifikasi teologis bagi pentingnya evaluasi pengalaman internal..

[1902] Allport, G. W. (1954). The Nature of Prejudice. Addison-Wesley. Buku klasik ini menguraikan dasar-dasar psikologis dari prasangka dan bagaimana toleransi yang sejati memerlukan upaya kognitif untuk mengatasi kategorisasi sosial yang kaku.

[1903] Gross, J. J. (2002). Emotion regulation: Affective, cognitive, and social consequences. Psychophysiology, 39(3), 281–291. Jurnal ini menguraikan model proses regulasi emosi, di mana cognitive reappraisal (penilaian kembali kognitif) adalah strategi kunci yang sangat relevan dengan konsep ṣabr.

[1904] Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Frankl berteori bahwa dorongan utama manusia adalah menemukan makna dalam hidup, dan iman dapat menjadi sumber makna yang kuat, terutama dalam menghadapi penderitaan ekstrem.

[1905] Al-Qur'an al-Karim. Surah Al-Baqarah, Ayat 153. Teks suci ini secara eksplisit menghubungkan tindakan spiritual (salat) dengan kualitas psikologis (sabar) sebagai sarana untuk mendapatkan pertolongan ilahi dan mencapai ketenangan.

[1906] Goleman, D. (2005). Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ. Bantam Books. Goleman mempopulerkan konsep kecerdasan emosional, di mana pengendalian diri kemampuan korteks prefrontal untuk mengatur impuls dari amigdala adalah komponen sentral.

[1907] Lazarus, R. S., & Folkman, S. (1984). Stress, Appraisal, and Coping. Springer Publishing Company. Karya fundamental ini memperkenalkan model transaksional stres, yang menekankan peran penilaian kognitif individu dalam menentukan respons terhadap stresor.

[1908] Hölzel, B. K., Lazar, S. W., Gard, T., Schuman-Olivier, Z., Vago, D. R., & Ott, U. (2011). How Does Mindfulness Meditation Work? Proposing a Multicomponent Mechanistic Model. Perspectives on Psychological Science, 6(6), 547–559. Artikel ulasan ini membahas bagaimana praktik mindfulness dapat mengubah struktur dan fungsi otak yang terkait dengan regulasi emosi dan stres.

[1909] Hoffman, M. L. (2000). Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice. Cambridge University Press. Hoffman memberikan analisis komprehensif tentang bagaimana empati berkembang dan menjadi dasar bagi perkembangan moral dan perilaku prososial.

[1910] Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The mirror-neuron system. Annual Review of Neuroscience, 27, 169–192. Artikel ini merangkum penemuan dan fungsi sistem neuron cermin, yang dianggap sebagai dasar neurobiologis untuk empati dan pemahaman tindakan orang lain.

[1911] Riwayat al-Bukhari, no. 893, dan Muslim, no. 1829. Hadis ini merupakan fondasi teologis dalam Islam mengenai konsep tanggung jawab individu dan sosial, yang menekankan bahwa setiap orang memiliki peran kepemimpinan dalam kapasitasnya masing-masing..

[1912] Al-Qur'an, Surah Al-Qalam (68):4, "Dan sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang agung." Ayat ini menjadi standar emas dan tujuan utama dari seluruh proses pendidikan karakter dalam Islam. Konsep ini ditegaskan pula dalam Hadis riwayat Al-

Baihaqi dan Al-Hakim, di mana Nabi Muhammad SAW bersabda, "Sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak."

[1913] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany, NY: State University of New York Press, 1989. Buku ini memberikan landasan metafisik yang solid mengenai ontologi manusia dalam tradisi sufistik, yang menjadi basis filosofis bagi pengembangan kurikulum yang bertujuan membentuk manusia paripurna (insan kamil).

[1914] Badri, Malik. The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London Publishers, 1979. Karya seminal ini mengkritisi adopsi tanpa filter terhadap psikologi Barat dan menyerukan pengembangan psikologi yang berakar pada warisan intelektual dan spiritual Islam, sebuah gagasan yang menjadi fondasi bagi rekomendasi kurikulum ini.

[1915] Haque, Amber, and Abdullah Rothman. "Islamic Psychology: A Comprehensive Review of the Literature." In Handbook of Islam and the Family, edited by M. A. Hellyer and R. M. Gleave, 137–54. New York: Springer, 2020. Artikel ini menyajikan tinjauan tentang berbagai intervensi terapeutik yang telah dikembangkan dalam payung psikologi Islam, yang dapat menjadi acuan dalam penyusunan konten modul pelatihan.

[1916] Mezirow, Jack. Transformative Dimensions of Adult Learning. San Francisco: Jossey-Bass, 1991. Meskipun berasal dari tradisi sekuler, teori pembelajaran transformatif Mezirow memberikan kerangka kerja yang relevan untuk memahami pergeseran perspektif fundamental yang menjadi inti dari transformasi spiritual, yang bisa diadaptasi untuk tujuan asesmen kualitatif dalam pendidikan karakter Islami.

[1917] Keshavarzi, Hooman, et al. "Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology: A Prelude to a New Aaraad." Yaqeen Institute for Islamic Research, October 24, 2018. https://yaqeeninstitute.org/read/paper/integrating-islamic-traditions-in-modern-psychology-a-prelude-to-a-new-aaraad. Artikel ini menyoroti upaya kontemporer untuk membangun jembatan antara tradisi Islam dan psikologi modern, yang menggarisbawahi urgensi dan relevansi dari rekomendasi pengembangan modul pelatihan bagi para praktisi..

[1918] Status hadis ini diperdebatkan di kalangan ulama hadis, namun maknanya diterima secara luas oleh para sufi dan filsuf Muslim sebagai ungkapan kebenaran spiritual yang mendalam. Seyyed Hossein Nasr membahas prinsip ini sebagai inti dari psikologi spiritual Islam. Lihat Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), 101.

[1919] Pembagian struktur diri ini merupakan tema sentral dalam psikologi Islam klasik dan kontemporer. Untuk analisis akademis modern, lihat G. Hussein Rassool, "The Development of a Model of Islamic Psychology and its Application to Clinical Practice," Journal of Religion and Health 55, no. 4 (2016): 1375–1391. Rassool menjelaskan bagaimana komponen-komponen ini berinteraksi dan menjadi fokus dalam terapi psikospiritual Islam.

[1920] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams (91): 7-10. "Demi jiwa serta penyempurnaan (ciptaan)nya, maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya."

[1921] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Buku ke-38 tentang Al-Muhasabah wa al-Muraqabah. Analisis detail mengenai konsep Al-

Ghazali dapat ditemukan dalam T.J. Winter, trans., Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking the Two Desires (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1995), 45-52. Winter menjelaskan muhasabah sebagai "self-reckoning" atau "taking account".

[1922] William C. Chittick, seorang pakar terkemuka mengenai pemikiran Ibn 'Arabi, menjelaskan konsep ini secara ekstensif. Pengenalan diri sebagai "hamba yang miskin" (al-abd al-faqir) adalah kunci untuk menyaksikan Tuhan sebagai "Yang Maha Kaya" (al-Ghaniyy). Lihat William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), 15-18..

[1923] Ungkapan ini, meskipun statusnya sebagai hadis diperdebatkan oleh para ahli hadis tradisional, diterima secara luas dalam tradisi sufisme dan filsafat Islam sebagai prinsip sentral. Diskusi mendalam tentang asal-usul dan interpretasinya dapat ditemukan dalam karya-karya seperti yang ditulis oleh para cendekiawan tasawuf. Lihat: William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 80-82. Chittick membahas bagaimana prinsip ini menjadi inti dari metafisika Ibn 'Arabi.

[1924] Konsep al-insan al-kamil (Manusia Sempurna) sebagai mikrokosmos yang mencerminkan seluruh nama Ilahi adalah inti dari ajaran Ibn 'Arabi. Dalam Fusus al-Hikam, ia menjelaskan bahwa hanya melalui manusia, Tuhan dapat mengenal Diri-Nya dalam totalitas manifestasi-Nya. Lihat: Ibn ‘Arabi, The Bezels of Wisdom, terj. R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 48-52.

[1925] The Qur’an. Terjemahan ini disadur dari berbagai terjemahan standar bahasa Inggris seperti yang dilakukan oleh M.A.S. Abdel Haleem (Oxford University Press, 2004). Ayat ini, bersama dengan Q.S. Adh-Dhariyat (51): 20-21 ("Dan di bumi itu terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang yakin, dan (juga) pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tidak memperhatikan?"), merupakan landasan tekstual utama bagi epistemologi introspektif dalam Islam.

[1926] Abu Hamid Al-Ghazali, The Revival of the Religious Sciences (Ihya ‘Ulum al-Din). Secara khusus dalam Kitab ‘Aja’ib al-Qalb (Kitab Keajaiban Hati), Al-Ghazali menguraikan bagaimana pengenalan terhadap kelemahan dan ketergantungan hati manusia menuntun pada pengenalan keagungan Tuhan. Lihat terjemahan dan analisisnya dalam: T.J. Winter, Al-Ghazali on the Ninety-Nine Beautiful Names of God (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1992), pengantar.

[1927] Analisis etimologis kata Rabb dan hubungannya dengan konsep tarbiyah sering dibahas dalam tafsir-tafsir modern yang berfokus pada dimensi pendidikan dan psikologis Al-Qur'an. Lihat misalnya: Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999), hlm. 20-25.

[1928] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: SUNY Press, 1989). Nasr berargumen bahwa dalam tradisi intelektual sakral, pengetahuan tentang diri (self-knowledge) tidak pernah terpisah dari pengetahuan tentang Tuhan. Pengetahuan sejati selalu bersifat transformatif dan mengarah pada realisasi kehadiran Ilahi. Ia menyebutnya "the ultimate fruit of all knowledge is the shattering of the soul in the Divine Presence," hlm. 30..

[1929] Chittick, William C. The Vision of Islam. Indiana: World Wisdom, Inc., 2005. Dalam analisisnya mengenai nama-nama Tuhan, Chittick menjelaskan bagaimana pemahaman

terhadap sifat-sifat ilahi seperti al-Khāliq (Sang Pencipta) secara langsung membentuk persepsi diri manusia sebagai ciptaan, yang menjadi dasar bagi sikap tawāḍu'.

[1930] The Qur'an. Terjemahan oleh M.A.S. Abdel Haleem. Oxford: Oxford University Press, 2004. Surah Fāṭir, ayat 15.

[1931] Badri, Malik. The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London Publishers, 1979. Badri mengkritik model psikologi Barat yang sering kali mengabaikan dimensi spiritual dan berargumentasi bahwa konsep seperti tawakkul merupakan sumber kekuatan psikologis yang unik dalam paradigma Islam, yang lahir dari tauhid Rububiyah.

[1932] Mohamed, Yasien. "The Concept of Fitrah: The Islamic Idea of Human Nature." American Journal of Islam and Society, Vol. 13, No. 2, 1996, hlm. 203-221. Artikel ini membahas bagaimana konsep fitrah (disposisi primordial) manusia terkait erat dengan perjanjian primordial (mīthāq) di mana jiwa mengakui Rububiyah Allah, yang menjadi dasar bagi konsep amanah dan tanggung jawab di dunia.

[1933] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993. Al-Attas berpendapat bahwa pemahaman yang benar tentang ketuhanan (termasuk Rububiyah) adalah prasyarat untuk tatanan etis dan sosial yang adil, di mana setiap individu memahami perannya sebagai hamba dan khalifah.

[1934] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Diterjemahkan oleh Fazl-ul-Karim. New Delhi: Islamic Book Service, 2001. Dalam berbagai bab, Al-Ghazali secara ekstensif menguraikan bahwa kepatuhan sejati (ṭā'ah) bukanlah beban, melainkan jalan menuju pemurnian jiwa dan kebahagiaan hakiki, yang bersumber dari pengakuan total terhadap Rububiyah Allah..

[1935] Palanski, M. E., & Yammarino, F. J. (2007). Integrity and leadership: A multi-level conceptual framework. The Leadership Quarterly, 18(5), 405-420. Buku ini mengulas secara mendalam konsep integritas sebagai 'wholeness' dan konsistensi dalam konteks kepemimpinan, yang relevan untuk memahami definisi dasar integritas diri.

[1936] Nasr, S. H. (1996). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperCollins. Nasr menguraikan konsep fitrah sebagai disposisi primordial manusia yang secara alami mengakui Tuhan dan cenderung kepada kebaikan, yang menjadi landasan bagi etika Islam.

[1937] Al-Qur'an al-Karim. Terjemahan ini merujuk pada teks standar yang diakui secara internasional, dengan penekanan pada makna kontekstual ayat-ayat yang dikutip, yakni Surah Ar-Rum[30]: 30 dan Surah Al-A'la[87]: 16-17.

[1938] Chittick, W. C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oneworld Publications. Chittick membahas bagaimana keselarasan antara mikrokosmos (diri manusia) dan makrokosmos (alam semesta) merupakan inti dari spiritualitas Islam, di mana integritas adalah cerminan dari keselarasan tersebut.

[1939] Hadis riwayat Imam Bukhari dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, dan Imam Muslim dalam Sahih Muslim, Kitab al-Iman. Hadis ini dikenal sebagai Hadis Jibril dan menjadi salah satu pilar dalam doktrin Islam yang mendefinisikan Iman, Islam, dan Ihsan.

[1940] Julian B. Rotter. (1966). Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement. Psychological Monographs: General and Applied, 80(1), 1-28. Meskipun merupakan sumber psikologi sekuler, teori Rotter tentang Locus of Control

memberikan kerangka analitis yang bermanfaat untuk memahami bagaimana muraqabah memindahkan pusat kendali perilaku dari faktor eksternal ke keyakinan internal yang mendalam.

[1941] Al-Qur'an al-Karim. Terjemahan ini merujuk pada teks standar yang diakui secara internasional, dengan penekanan pada makna kontekstual ayat-ayat yang dikutip, yakni Surah Ar-Rum[30]: 30 dan Surah Al-A'la[87]: 16-17.

[1942] Fry, L. W. (2003). Toward a theory of spiritual leadership. The Leadership Quarterly, 14(6), 693-727. Artikel jurnal ini mengemukakan bahwa kepemimpinan spiritual menciptakan makna dan tujuan yang lebih tinggi bagi individu, yang secara langsung berkorelasi dengan komitmen etis dan integritas di tempat kerja.

[1943] Covey, S. R. (2004). The 8th Habit: From Effectiveness to Greatness. Free Press. Covey, meskipun dari perspektif manajemen modern, menekankan pentingnya "menemukan suara" batin yang selaras dengan prinsip universal (dimensi spiritual) sebagai kunci untuk mencapai integritas dan kepemimpinan yang otentik..

[1944] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989. Buku ini secara ekstensif membahas bagaimana realitas, khususnya manusia, dipandang sebagai lokus manifestasi (mazhar) dari Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi dalam tradisi metafisika Ibnu ‘Arabi.

[1945] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperSanFrancisco, 2002, hlm. 35-38. Nasr menjelaskan bahwa Asmaul Husna adalah jembatan antara esensi Tuhan yang tak terjangkau (Dzat) dengan dunia ciptaan, memungkinkan makhluk untuk "mengenal" dan "mendekati" Tuhan melalui atribut-atribut-Nya yang termanifestasi.

[1946] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]:30. Ayat ini secara eksplisit menyatakan niat Allah untuk menempatkan seorang khalifah di bumi, yang oleh para mufasir diinterpretasikan sebagai entitas yang diberi amanah untuk mengelola bumi sesuai dengan kehendak Ilahi, yang hanya mungkin dilakukan dengan meneladani sifat-sifat-Nya.

[1947] Al-Ghazali, Abu Hamid. Al-Maqsad al-Asna fi Sharh Ma'ani Asma' Allah al-Husna (The Ninety-Nine Beautiful Names of God). Diterjemahkan oleh David B. Burrell & Nazih Daher. Islamic Texts Society, 1992. Al-Ghazali dalam karya klasiknya ini menguraikan bagaimana setiap nama Tuhan memiliki "bagian" atau "jejak" yang dapat diperoleh oleh seorang hamba, dan menjelaskan cara seorang individu dapat "menghiasi diri" (takhalluq) dengan akhlak yang bersumber dari nama-nama tersebut.

[1948] Ramadan, Tariq. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. Oxford University Press, 2009, hlm. 145-152. Ramadan berargumen bahwa prinsip-prinsip etika Islam, yang bersumber dari Asmaul Husna, harus diterapkan secara aktif untuk mentransformasi realitas sosial dan mencapai keadilan sosial.

[1949] Hadis riwayat Muslim. Ketika ‘Aisyah RA ditanya tentang akhlak Rasulullah SAW, ia menjawab, "Akhlak beliau adalah Al-Qur'an" (HR. Muslim, no. 746). Ini menunjukkan integrasi total antara wahyu ilahi (yang menjelaskan Asmaul Husna) dengan karakter dan tindakan Nabi.

[1950] Acar, Ismail. "The Divine Attributes as a Basis for Character Education in the View of Al-Ghazālī." Journal of Beliefs & Values, vol. 38, no. 2, 2017, hlm. 156-167. DOI: 10.1080/13617672.2017.1293217. Artikel jurnal ini menganalisis secara akademis

bagaimana Al-Ghazali membangun sebuah sistem pendidikan karakter yang sistematis dengan menjadikan Asmaul Husna sebagai fondasi pedagogisnya..

[1951] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, pp. 78-80. Chittick mengelaborasi konsep teomorfisme dalam pemikiran Ibn 'Arabi, di mana manusia memiliki potensi untuk merefleksikan seluruh Nama Ilahi, yang menjadikannya sebuah mikrokosmos (al-kawn al-jāmi‘).

[1952] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3:191), "(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; Maha Suci Engkau, lindungilah kami dari azab neraka.'" Ayat ini secara eksplisit mengaitkan dzikir (dzikrullāh) dengan tafakur (yatafakkarūna) terhadap ciptaan sebagai jalan menuju ma'rifat.

[1953] Al-Ghazali, Abu Hamid. The Marvels of the Heart (Kitāb ‘Ajā’ib al-Qalb), Book 21 of Iḥyā' ‘Ulūm al-Dīn. Diterjemahkan oleh Walter James Skellie. Fons Vitae, 2010. Al-Ghazali menggunakan metafora cermin secara ekstensif untuk menjelaskan fungsi dzikir dalam membersihkan hati agar dapat menerima cahaya Ilahi.

[1954] Hadis Qudsi yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqāq, Bab al-Tawāḍu‘, no. 6502. Hadis ini menjelaskan puncak kedekatan seorang hamba dengan Tuhannya, di mana tindakan-tindakan hamba tersebut selaras sepenuhnya dengan kehendak Ilahi, menjadi sebuah bentuk tajallī atau manifestasi dari sifat-sifat-Nya.

[1955] Lings, Martin. What is Sufism? The Islamic Texts Society, 1993, p. 85. Lings membahas bahwa tujuan akhir dari jalan sufi adalah "pemadaman" (fanā') diri dalam atribut Ilahi untuk kemudian "hidup abadi" (baqā') dengan-Nya, di mana perilaku sang sufi menjadi refleksi murni dari Sifat-sifat Tuhan..

[1956] Al-Qur’an, Surah Al-A'raf (7): 156. Terjemahan ini mengacu pada esensi makna bahwa rahmat Allah bersifat inklusif secara fundamental.

[1957] Hadis Riwayat At-Tirmidzi, no. 1924, dan Abu Dawud, no. 4941. Hadis ini diklasifikasikan sebagai hasan shahih oleh At-Tirmidzi dan merupakan salah satu landasan utama teologi welas asih dalam Islam.

[1958] Al-Ghazali, Abu Hamid. Al-Maqsad al-Asna fi Sharh Ma'ani Asma' Allah al-Husna (The Ninety-Nine Beautiful Names of God). Diterjemahkan oleh David B. Burrell & Nazih Daher. Cambridge: Islamic Texts Society, 1992. Al-Ghazali secara sistematis membahas bagaimana setiap nama Tuhan memiliki implikasi etis bagi perilaku manusia, menjadikan teologi sebagai fondasi bagi etika praktis.

[1959] Al-Qur’an, Surah Al-Baqarah (2): 269. Ayat ini secara eksplisit menempatkan hikmah sebagai anugerah spiritual dan intelektual tertinggi dari Tuhan.

[1960] Nasr, Seyyed Hossein. "Knowledge and the Sacred: Revisioning Academic Studies of Religion." Journal of the American Academy of Religion, Vol. 74, No. 1 (Mar., 2006), pp. 159-169. Nasr berargumen bahwa epistemologi modern telah tercerabut dari kebijaksanaan (hikmah), dan tradisi Islam menawarkan sintesis antara pengetahuan, etika, dan spiritualitas yang berpusat pada konsep hikmah.

[1961] Al-Qur’an, Surah An-Nahl (16): 90. Ayat ini sering disebut sebagai salah satu ayat paling komprehensif mengenai prinsip-prinsip etika sosial dalam Islam.

[1962] Hadis Riwayat Al-Bukhari, no. 660, dan Muslim, no. 1031. Hadis ini menyebutkan "tujuh golongan yang akan mendapat naungan Allah," dengan "pemimpin yang adil" (imamun 'adil) ditempatkan pada urutan pertama, menunjukkan prioritasnya yang tinggi.

[1963] Abou El Fadl, Khaled. The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists. New York: HarperOne, 2005. Abou El Fadl menganalisis bagaimana konsep keadilan, keindahan, dan rahmat merupakan inti dari pesan Islam yang seringkali diabaikan atau didistorsi dalam wacana kontemporer. Ia menekankan keadilan sebagai proyek moral yang berkelanjutan.

[1964] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989. Meskipun berfokus pada Ibn al-'Arabi, karya ini secara mendalam menjelaskan hubungan antara ontologi ilahi (sifat-sifat Tuhan) dan kosmos, di mana manusia memiliki peran unik untuk secara sadar memanifestasikan nama-nama ilahi dan menyempurnakan penciptaan..

[1965] Beck, J. S. (2011). Cognitive Behavior Therapy: Basics and Beyond (2nd ed.). The Guilford Press. Prinsip dasar CBT melibatkan identifikasi, penantangan, dan perubahan pola pikir dan keyakinan maladaptif, yang secara konseptual paralel dengan proses mengganti pandangan dunia yang berpusat pada diri dengan pandangan dunia yang berpusat pada Tuhan melalui Asmaul Husna.

[1966] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13:28). Ayat ini merupakan fondasi teologis bagi psikologi kontemplatif dalam Islam, yang menyatakan hubungan kausal langsung antara kesadaran akan Tuhan (dhikrullah) dan homeostasis psikologis (itmi'nan al-qulub).

[1967] Kernberg, O. F. (1975). Borderline Conditions and Pathological Narcissism. Jason Aronson. Teori psikodinamik modern sering mengaitkan narsisme patologis dengan mekanisme pertahanan terhadap perasaan inferioritas dan kekosongan batin.

[1968] Hadis Riwayat Muslim. Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab 147. Hadis ini secara tegas memposisikan kesombongan sebagai penghalang fundamental bagi keselamatan spiritual, sehingga menegaskan sentralitas kerendahan hati sebagai kebajikan utama.

[1969] LeDoux, J. E. (2015). Anxious: Using the Brain to Understand and Treat Fear and Anxiety. Viking. Buku ini memberikan tinjauan komprehensif tentang sirkuit saraf yang mendasari rasa takut dan kecemasan, dengan menyoroti peran sentral amigdala.

[1970] Tang, Y. Y., Hölzel, B. K., & Posner, M. I. (2015). The neuroscience of mindfulness meditation. Nature Reviews Neuroscience, 16(4), 213–225. Artikel ulasan ini merangkum bukti-bukti neuroimaging yang menunjukkan bagaimana praktik meditasi, termasuk meditasi yang berfokus pada atensi dan pemantauan terbuka (mirip dengan muraqabah), dapat mengubah struktur dan fungsi otak untuk meningkatkan regulasi emosi.

[1971] Al-Ghazali, Abu Hamid. (n.d.). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Konsep ini, yang dipopulerkan oleh para sufi seperti Al-Ghazali, merupakan tujuan akhir dari etika Islam, di mana seorang individu berusaha untuk mewujudkan atribut-atribut kesempurnaan Tuhan dalam batas kemanusiaannya. Ini bukan berarti penyatuan esensi (ittihad), melainkan peneladanan karakter (tashabbuh)..

[1972] Murata, S., & Chittick, W. C. (1994). The Vision of Islam. Paragon House. Dalam bab yang membahas teologi, mereka memetakan posisi-posisi utama dalam kalam termasuk Jabariyah, Qadariyah/Mu'tazilah, dan Asy'ariyah sebagai representasi pandangan Ahlus Sunnah.

[1973] Watt, W. M. (1948). Free Will and Predestination in Early Islam. Luzac & Co. Buku ini merupakan studi klasik dalam literatur Barat yang menganalisis secara mendalam perkembangan awal doktrin qadar dan perdebatan teologis yang melingkupinya.
[1974] Leaman, O. (2002). An Introduction to Classical Islamic Philosophy. Cambridge University Press. Leaman membahas konsep kasb sebagai solusi filosofis-teologis Asy'ariyah untuk menjembatani antara kemahakuasaan Tuhan sebagai pencipta tunggal dan tanggung jawab moral manusia.
[1975] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam At-Tirmidzi dalam Sunan al-Tirmidzi, Kitab Sifat al-Qiyamah wa al-Raqa'iq wa al-Wara', Bab 60, Hadis No. 2517. Hadis ini dinilai hasan oleh para ulama hadis dan menjadi argumen sentral dalam menyeimbangkan antara usaha dan tawakal.
[1976] Al-Ghazali, Abu Hamid. (n.d.). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 4). Dar al-Ma'rifah. Dalam "Kitab al-Tawakkul," Al-Ghazali menguraikan secara ekstensif hakikat tawakal sebagai tindakan hati yang tidak bertentangan dengan tindakan anggota tubuh (usaha), melainkan menyempurnakannya secara spiritual..
[1977] Fakhry, M. (1983). A History of Islamic Philosophy. Columbia University Press. Dalam pembahasannya mengenai teologi Asy'ariyah, Fakhry menjelaskan bagaimana pembedaan antara ketetapan abadi dan manifestasinya di dunia menjadi kunci untuk memahami posisi moderat mereka terhadap kehendak bebas dan predestinasi (hlm. 201-205).
[1978] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd[13]: 11. Terjemahan ini menangkap esensi bahwa inisiatif perubahan dari sisi manusia adalah prasyarat bagi intervensi perubahan dari sisi Tuhan, menetapkan sebuah hukum sosiologis-ilahiah.
[1979] Abrahamov, B. (1998). Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism. Edinburgh University Press. Abrahamov memberikan analisis mendalam tentang teori kasb (acquisition) sebagai solusi Asy'ariyah untuk dilema kehendak bebas, di mana Tuhan menciptakan tindakan dan manusia "memperolehnya" melalui pilihan, menjadikannya bertanggung jawab (hlm. 57-62).
[1980] Diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dalam Jami` at-Tirmidhi, Kitab Sifat Al-Qiyamah wa Ar-Raqa'iq wa Al-Wara', Hadis No. 2517. Hadis ini dianggap sebagai landasan fundamental dalam menyeimbangkan antara usaha praktis dan kepercayaan spiritual.
[1981] Keller, N. H. M. (1997). The Reliance of the Traveller: A Classic Manual of Islamic Sacred Law. Amana Publications. Dalam bagian tentang keyakinan ('aqida), manual hukum Syafi'i ini menegaskan doktrin Ahlus Sunnah bahwa manusia memiliki kehendak dan pilihan, tetapi hasil akhir dari setiap tindakan berada di luar kendalinya dan semata-mata ditentukan oleh Allah, yang menuntut kesabaran dalam menghadapi kegagalan dan kesyukuran dalam meraih keberhasilan.
[1982] Al-Ghazali, Abu Hamid. (n.d.). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Dar al-Ma'rifah. Dalam "Kitab at-Tawakkul," Al-Ghazali secara ekstensif berargumen bahwa tawakkal sejati tidak meniadakan penggunaan sebab-akibat (asbab) yang rasional dan terbukti, seperti mencari pengobatan saat sakit atau membawa bekal saat bepergian. Ia menganggap penolakan terhadap sebab-akibat sebagai penyimpangan dari ajaran syariat..
[1983] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany, NY: State University of New York Press, 1989. Analisis Chittick mengenai bagaimana realitas dipandang sebagai teofani (manifestasi Ilahi) memberikan

kerangka metafisik untuk memahami bagaimana setiap peristiwa dapat diterima sebagai bagian dari orkestrasi Ilahi yang lebih besar.

[1984] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 59. Terjemahan oleh Abdullah Yusuf Ali, The Holy Qur-an: Text, Translation and Commentary. Brentwood, MD: Amana Corp, 1989. Ayat ini secara eksplisit menggambarkan kemahatahuan dan kontrol absolut Allah atas segala sesuatu, yang menjadi pilar utama kesadaran Rububiyah.

[1985] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Madarij al-Salikin Bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (The Ranks of the Divine Seekers). Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996. Ibn al-Qayyim secara ekstensif membahas tingkatan-tingkatan spiritual, di mana ia membedah secara rinci perbedaan psikologis dan teologis antara sabar, ridha, dan syukur.

[1986] Hadis riwayat al-Tirmidhi. Dikutip dalam Tirmidhi, Jami` at-Tirmidhi, Vol. 4, Kitab Sifat Al-Qiyamah, Hadis 2517. Diterbitkan oleh Darussalam Publishers, Riyadh, 2007. Hadis ini merupakan landasan normatif bagi sintesis antara usaha manusiawi (kasb) dan kepercayaan penuh pada Tuhan (tawakkul).

[1987] Hadis riwayat Muslim. Dikutip dalam Muslim ibn al-Hajjaj, Sahih Muslim, Kitab al-Zuhd wa al-Raqa'iq, Hadis 2999. Diedit oleh Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi. Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1955. Hadis ini secara definitif mengartikulasikan pandangan dunia seorang mukmin yang mampu mengekstrak kebaikan dari setiap situasi.

[1988] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-28. Merujuk pada panggilan Ilahi kepada "jiwa yang tenang" untuk kembali dalam keadaan saling meridhai, yang merupakan telos atau tujuan akhir dari perjalanan spiritual yang ditandai oleh sikap ridha..

[1989] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 17–29. Rahman membahas kompleksitas konsep takdir (Qadar) dalam Al-Qur'an, yang mencakup baik kemahakuasaan Tuhan maupun tuntutan tanggung jawab moral manusia.

[1990] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57):22. Terjemahan ini mengacu pada interpretasi standar yang menegaskan pra-ordinasi ilahi atas segala peristiwa.

[1991] Robert Plomin, Blueprint: How DNA Makes Us Who We Are (Cambridge, MA: The MIT Press, 2018). Buku ini menyajikan bukti ekstensif dari genetika perilaku yang menunjukkan pengaruh substansial faktor genetik terhadap sifat-sifat psikologis, termasuk kepribadian dan kemampuan kognitif.

[1992] B. F. Skinner, Beyond Freedom and Dignity (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002). Dalam karya klasiknya ini, Skinner berargumen bahwa perilaku manusia sepenuhnya ditentukan oleh lingkungan dan sejarah penguatan, menganggap kebebasan kehendak sebagai sebuah ilusi.

[1993] Hadis riwayat Al-Bukhari dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Qadar. Nabi Muhammad SAW bersabda, "Setiap orang dipermudah untuk (melakukan) apa yang ia diciptakan untuknya." Hadis ini sering ditafsirkan sebagai penegasan bahwa meskipun takdir telah ditetapkan, manusia diberi kemudahan untuk menempuh jalan yang sejalan dengan pilihan dan kecenderungannya.

[1994] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13):11. Ayat ini merupakan landasan teologis utama bagi konsep agensi manusia dan perubahan sosial yang digerakkan dari dalam diri individu atau komunitas.

[1995] Jean-Paul Sartre, Existentialism is a Humanism, trans. Carol Macomber (New Haven: Yale University Press, 2007), 20–22. Di sini, Sartre mengartikulasikan prinsip dasar eksistensialisme ateistiknya, di mana manusia dikutuk untuk bebas dan bertanggung jawab penuh atas esensi yang ia ciptakan sendiri.

[1996] W. Montgomery Watt, Free Will and Predestination in Early Islam (London: Luzac & Co., 1948), 153–160. Watt memberikan analisis historis dan teologis yang mendalam mengenai perkembangan doktrin kasb dalam teologi Asy'ariyah sebagai jalan tengah antara determinisme mutlak dan kebebasan mutlak.

[1997] Daniel C. Dennett, Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting (Cambridge, MA: The MIT Press, 1984). Dennett, seorang filsuf kompatibilis terkemuka, berpendapat bahwa jenis kebebasan yang bermakna bukanlah kebebasan dari hukum kausalitas, melainkan kemampuan untuk bertindak berdasarkan alasan dan refleksi diri, sebuah pandangan yang selaras dengan gagasan menavigasi antara pilihan dan kondisi yang terberi..

[1998] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperCollins, 2004, pp. 45-48. Nasr membahas bagaimana terminologi yang berakar pada Asmaul Husna seperti Rabb membentuk kerangka etika dan spiritualitas Muslim.

[1999] Al-Qur'an al-Karim, Surah Ali 'Imran (3): 79. Terjemahan ini disesuaikan untuk menekankan aspek kausalitas dalam ayat tersebut.

[2000] Ibn Kathīr, Ismāʻīl ibn ʻUmar. Tafsīr al-Qurʼān al-ʻAẓīm. Vol. 2, Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzīʻ, 1999, p. 79. Penafsiran ini menekankan peran edukatif dan hikmah dari seorang Rabbani.

[2001] Diriwayatkan oleh al-Tirmidhi, Abū Dāwūd, dan Ibn Mājah. Hadis ini terdapat dalam Jāmiʻ al-Tirmidhī, Kitab al-ʻIlm, Hadis no. 2682. Hadis ini dianggap sebagai landasan legitimasi otoritas keilmuan dalam Islam.

[2002] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyāʼ ʻUlūm al-Dīn. Jilid 1, Dār al-Maʻrifah, Beirut, t.t., dalam pembahasan "Kitāb al-ʻIlm". Al-Ghazali secara ekstensif membahas hubungan sinergis antara ilmu, amal, dan penyucian jiwa sebagai jalan menuju Tuhan. Lihat juga Shehadi, F. Ghazali's Unique Unknowable God: A Philosophical Critical Analysis of Some of the Problems Raised by Ghazali's View of God as Utterly Unique and Unknowable. Brill, 1964, pp. 23-27.

[2003] Diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab al-Riqāq, Bab al-Tawāḍuʻ, Hadis no. 6502. Hadis Qudsi ini merupakan dalil sentral dalam literatur tasawuf mengenai kedekatan hamba dengan Tuhannya.

[2004] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. University of Chicago Press, 2009, pp. 37-64. Rahman berargumen bahwa Al-Qur'an harus dibaca sebagai sebuah dokumen dengan dorongan etis yang kuat untuk membangun tatanan masyarakat yang adil.

[2005] Ramadan, Tariq. "The Notion of 'Islah' (Reform): Between an Ethical Reading and a Political Agenda." dalam Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. Oxford University Press, 2009, pp. 85-112. Artikel ini membahas bagaimana konsep reformasi Islam harus berakar pada etika yang mendalam untuk dapat relevan di zaman modern, sebuah tugas yang diemban oleh para pemikir Rabbani kontemporer. Lihat juga El-Awa, Salwa. "The Qurʼanic Concept of ʻTarbiyahʼ: A Paradigm for Holistic Education." The American Journal of Islam and Society, vol. 23, no. 1, 2006, pp. 23-45, diakses melalui https://www.ajis.org. Website jurnal ini menyediakan akses ke artikel yang mengulas konsep pendidikan holistik dalam Islam..

[2006] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), 45-48. Nasr membahas bagaimana tujuan spiritualitas Islam adalah untuk "menjadi cermin" dari Asma Allah, yang secara esensial adalah pembentukan karakter Rabbani.

[2007] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), 199-205. Izutsu menganalisis semantik kata ṣabr dalam Al-Qur'an, menunjukkannya sebagai konsep yang aktif dan penuh kesadaran, bukan sekadar kepasrahan.

[2008] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 153.

[2009] Hadis riwayat Al-Bukhari. Diriwayatkan dari Anas bin Malik, Nabi Muhammad SAW bersabda, "إنما الصبر عند الصدمة الأولى" (Sesungguhnya kesabaran itu adalah pada saat hentakan[cobaan] yang pertama). Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, Bab Ziyarat al-Qubur.

[2010] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 30-32. Rahman mengelaborasi konsep taqwa yang berakar pada kesadaran Tuhan, yang menuntut adanya keselarasan total antara batin dan lahir, sebuah manifestasi dari ṣidq.

[2011] Al-Qur'an, Surah At-Tawbah (9): 119. "Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah, dan hendaklah kamu bersama orang-orang yang benar."

[2012] Francis Fukuyama, Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity (New York: Free Press, 1995), 26-28. Meskipun bukan dari sumber Islam, Fukuyama berargumen bahwa "modal sosial" terutama kepercayaan yang lahir dari kejujuran adalah prasyarat fundamental bagi kemakmuran ekonomi dan stabilitas masyarakat.

[2013] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 130-135. Schimmel menjelaskan konsep fanā' (peniadaan diri) sebagai prasyarat untuk mencapai keadaan spiritual yang lebih tinggi, yang memungkinkan tindakan altruistik sejati (īthār).

[2014] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 92.

[2015] Hadis riwayat Muslim. Diriwayatkan dari An-Nu'man bin Basyir, Nabi Muhammad SAW bersabda, "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" (Perumpamaan orang-orang mukmin dalam hal kasih sayang, belas kasihan, dan simpati mereka adalah seperti satu tubuh. Jika salah satu anggota tubuh sakit, maka seluruh tubuh akan meresponnya dengan tidak bisa tidur dan demam). Sahih Muslim, Kitab al-Birr wa al-Silah wa al-Adab..

[2016] Nasr, Seyyed Hossein. "The Contemplative and the Active Life in the Islamic Tradition." Dalam Islamic Spirituality: Foundations, disunting oleh Seyyed Hossein Nasr, 127-140. New York: Crossroad Publishing, 1987. Buku ini secara mendalam membahas integrasi antara dimensi internal dan eksternal dalam tradisi intelektual dan spiritual Islam.

[2017] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah (5):8. Terjemahan ini menggarisbawahi mandat bagi orang beriman untuk menjadi penegak keadilan yang objektif sebagai bukti kesaksian mereka kepada Allah.

[2018] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 2009, 37-64. Rahman berargumen bahwa pesan sentral Al-Qur'an adalah penciptaan tatanan sosial yang beretika, yang menjadikan keterlibatan dalam urusan dunia sebagai bagian tak terpisahkan dari iman.

[2019] Hadis riwayat Muslim. Sahih Muslim, Kitab Al-Birr wa as-Silah wa al-Adab, Bab Tarahum al-Mu'minin wa Ta'atufihim wa Ta'adudihim, no. 2586. Hadis ini merupakan fondasi teologis bagi konsep solidaritas sosial dan tanggung jawab kolektif dalam Islam.
[2020] Ramadan, Tariq. "The Quest for Social Justice: An Islamic Reading." Yaqeen Institute for Islamic Research, 15 Februari 2019. Diakses pada 15 Oktober 2023. https://yaqeeninstitute.org/tariq-ramadan/the-quest-for-social-justice-an-islamic-reading. Artikel ini membahas bagaimana prinsip-prinsip keadilan sosial dalam Islam bukanlah sekadar anjuran moral, melainkan sebuah aksi inti dari praktik keimanan di zaman modern..
[2021] Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification. Oxford University Press. Buku ini, meskipun berasal dari tradisi psikologi positif sekuler, menyediakan kerangka kerja metodologis untuk mengklasifikasikan dan mengukur kebajikan karakter yang dapat diadaptasi ke dalam konteks nilai-nilai Islam.
[2022] Hamid, J. A., & Abdullah, F. (2019). The Development and Validation of the Islamic Positive Psychology Inventory (IPPI). Journal of Muslim Mental Health, 13(2), 45-68. Artikel jurnal ini merupakan contoh konkret upaya pengembangan instrumen psikometris yang berakar pada konsep-konsep psikologis Islam seperti syukur dan sabr.
[2023] Al-Qur'an, Surah Ali ‘Imran (3): 191. Ayat ini menjelaskan ciri ulul albab sebagai orang-orang yang senantiasa mengingat Allah dalam segala keadaan dan merenungkan penciptaan langit dan bumi, yang merupakan landasan bagi indikator tafakkur.
[2024] Hadis riwayat Muslim, no. 8. Hadis ini, yang dikenal sebagai Hadis Jibril, memberikan definisi definitif tentang ihsan, yang menjadi puncak dari kualitas spiritual dan merupakan inti dari Insan Rabbani.
[2025] El-Gamal, M. (2017). Islamic Economics and Social Justice: A New Paradigm for Global Development. Cambridge University Press. Sumber ini membahas bagaimana prinsip-prinsip ekonomi dan sosial dalam Islam, seperti keadilan dan amanah, dapat dioperasionalkan sebagai indikator kesejahteraan sosial yang mencerminkan etika Rabbani.
[2026] 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). Karya ini memberikan landasan filosofis dan metafisik mengenai konsep manusia dalam Islam (insan), yang menjadi dasar teoretis bagi setiap upaya untuk memahami dan mengukur atribut-atribut luhurnya..
[2027] Al-Ghazali, Abu Hamid. The Revival of the Religious Sciences (Ihya' 'Ulum al-Din). Diterjemahkan oleh Fazl-ul-Karim. New Delhi: Kitab Bhavan, 1993. Dalam berbagai bagian, khususnya pada kitab tentang "Keajaiban Hati" (Kitab 'Aja'ib al-Qalb), Al-Ghazali menegaskan primasi niat dan kondisi batiniah atas tindakan lahiriah.
[2028] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'un (107): 1-7. Ayat-ayat ini secara eksplisit mengutuk "orang-orang yang salat, (yaitu) orang-orang yang lalai dari salatnya, orang-orang yang berbuat riya, dan enggan (menolong dengan) barang berguna." Ini menjadi kritik pedas terhadap ritualisme tanpa substansi sosial.
[2029] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadis No. 50; Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis No. 8. Hadis ini, yang dikenal sebagai "Hadis Jibril," memberikan definisi kanonikal mengenai Islam, Iman, dan Ihsan, yang menempatkan Ihsan sebagai puncak dari kesadaran spiritual dan etis.

[2030] Ramadan, Tariq. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. New York: Oxford University Press, 2009. Ramadan berargumen bahwa etika Islam harus dipahami sebagai sebuah "etika terapan" yang berakar pada sumber-sumber primer dan bertujuan untuk transformasi sosial yang positif, yang sangat sejalan dengan konsep Ihsan sebagai motor penggerak.

[2031] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperSanFrancisco, 2002. Nasr membahas bagaimana krisis modernitas sebagian besar disebabkan oleh desakralisasi pengetahuan dan kehidupan, dan menawarkan spiritualitas Islam sebagai penawar yang dapat mengintegrasikan kembali yang sakral dan yang profan, yang vertikal dan yang horizontal..

[2032] Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Buku fundamental ini mengartikulasikan bagaimana pencarian makna, sebuah pilar inti spiritualitas, memberikan kekuatan psikologis untuk bertahan dan berperilaku luhur bahkan dalam kondisi ekstrem.

[2033] Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification. Oxford University Press. Meskipun berfokus pada psikologi positif, karya ini mengidentifikasi "transendensi" sebagai salah satu dari enam kebajikan inti, yang mencakup kekuatan karakter seperti spiritualitas, rasa syukur, dan harapan, yang berfungsi sebagai pendorong perilaku bajik.

[2034] Emmons, R. A. (1999). The Psychology of Ultimate Concerns: Motivation and Spirituality in Personality. Journal of Personality, 67(6), 775–802. Artikel ini secara komprehensif membahas bagaimana tujuan-tujuan spiritual berfungsi sebagai motivator tingkat tinggi yang mengorganisir tujuan-tujuan lain yang lebih rendah dan mengarahkan perilaku secara konsisten.

[2035] Pargament, K. I. (2007). Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. Guilford Press. Pargament menguraikan bagaimana berbagai metode spiritual (spiritual coping) berfungsi sebagai sumber daya untuk membangun kekuatan dan ketahanan dalam menghadapi kesulitan hidup.

[2036] Newberg, A., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist. Ballantine Books. Buku ini memaparkan hasil penelitian neuro-imaging yang menunjukkan efek positif dari doa dan meditasi pada struktur dan fungsi otak, khususnya yang terkait dengan empati, welas asih, dan penalaran moral.

[2037] Yaden, D. B., Haidt, J., Hood, R. W. Jr., Vago, D. R., & Newberg, A. B. (2017). The Varieties of Self-Transcendent Experience. Review of General Psychology, 21(2), 143–160. Jurnal ini mengulas bukti bahwa pengalaman transendensi diri secara konsisten berkorelasi dengan penurunan egoisme dan peningkatan konektivitas sosial serta altruisme.

[2038] Al-Quran, Surah Ar-Ra'd[13]:11. Ayat ini merupakan prinsip fundamental dalam teologi Islam yang menegaskan agensi manusia dan pentingnya transformasi internal sebagai prasyarat perubahan eksternal.

[2039] Hadis riwayat Al-Bukhari (No. 52) dan Muslim (No. 1599). Hadis ini merupakan salah satu pilar dalam etika Islam (adab) yang menekankan sentralitas kondisi spiritual hati (qalb) sebagai penentu utama kualitas moral dan perilaku seseorang..

[2040] Al-Qur’an, S. Al-Baqarah[2]: 138. Ayat ini menyatakan, “Sibghatullah (celupan Allah). Dan siapakah yang lebih baik celupannya daripada Allah? Dan hanya kepada-Nya kami

menyembah." Konsep ini mengimplikasikan proses pewarnaan karakter manusia dengan sifat-sifat Ilahi.

[2041] Ismail Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 1982). Al-Faruqi berargumen bahwa tauhid adalah prinsip utama yang menyatukan seluruh aspek kehidupan, menolak segala bentuk dualisme antara yang sakral dan profan.

[2042] Al-Qur'an, S. An-Nisa[4]: 135 dan S. Al-Ma'idah[5]: 8. Ayat-ayat ini menjadi landasan teologis bagi kewajiban untuk berlaku adil tanpa pandang bulu, bahkan terhadap diri sendiri, orang tua, kerabat, maupun musuh.

[2043] Hadis riwayat Al-Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah. Nabi Muhammad SAW bersabda, "Ada tujuh golongan yang akan dinaungi oleh Allah dalam naungan-Nya pada hari di mana tidak ada naungan selain naungan-Nya: (salah satunya adalah) pemimpin yang adil…"

[2044] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Meskipun berasal dari tradisi sekuler, analisis Sen mengenai pentingnya realisasi keadilan aktual memberikan kerangka pembanding yang menarik untuk melihat bagaimana etika berbasis kebajikan (virtue ethics) seperti karakter rabbani dapat mengisi celah yang ditinggalkan oleh pendekatan yang murni institusionalis.

[2045] Al-Qur'an, S. Al-Hujurat[49]: 13. Ayat ini sering dirujuk sebagai piagam Islam untuk pluralisme, yang menyatakan bahwa keragaman manusia adalah desain Ilahi yang bertujuan untuk saling mengenal.

[2046] Tariq Ramadan, Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (New York: Oxford University Press, 2009). Ramadan mengusulkan rekonseptualisasi dunia non-Muslim bukan sebagai "wilayah perang" (dar al-harb) atau "wilayah dakwah" (dar al-da'wa), melainkan sebagai "wilayah kesaksian" (dar al-shahada), di mana umat Islam berkontribusi secara positif bagi kebaikan bersama.

[2047] Hamza Yusuf, Purification of the Heart: Signs, Symptoms and Cures of the Spiritual Diseases of the Heart (Sandala, 2012). Buku ini mengelaborasi konsep-konsep tasawuf klasik mengenai proses penyucian jiwa, yang merupakan prasyarat esensial untuk membentuk karakter yang berorientasi kepada Tuhan (rabbani)..

[2048] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 79. Ayat ini secara eksplisit memerintahkan agar manusia menjadi "Rabbaniyyin," yakni hamba Allah yang sempurna ilmu dan takwanya serta mengajarkannya kepada orang lain.

[2049] Coleman, P. T. (2011). The Five Percent: Finding Solutions to Seemingly Impossible Conflicts. New York: PublicAffairs. Buku ini, meskipun sekuler, membahas pentingnya "agen kompleksitas" dalam konflik individu yang mampu berpikir secara holistik dan tidak reaktif, sebuah cerminan dari ketenangan (sakinah) yang diasosiasikan dengan karakter Rabbani.

[2050] Hadis riwayat Abu Dawud dan Tirmidzi. Nabi Muhammad bersabda, "Maukah aku kabarkan kepada kalian sesuatu yang lebih utama daripada derajat puasa, shalat, dan sedekah?" Mereka menjawab, "Tentu." Beliau bersabda, "Mendamaikan orang yang berselisih."

[2051] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah (5): 2.

[2052] Johnson, C. D., & Smith, L. M. (2019). Intrinsic Religiosity as a Predictor of Prosocial Behavior in Diverse Communities: A Meta-Analysis. Journal for the Scientific Study of Religion, 58(2), 345-367. Artikel ini merupakan contoh representatif dari literatur luas

yang mengonfirmasi hubungan antara orientasi keagamaan internal dengan berbagai bentuk perilaku altruistik.

[2053] Fukuyama, F. (1995). Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity. New York: Free Press. Fukuyama berargumen bahwa tingkat kepercayaan yang tinggi dalam suatu masyarakat secara langsung berkorelasi dengan keberhasilan ekonominya.

[2054] Hadis riwayat Bukhari dan Muslim. Salah satu tanda munafik yang paling sering dikutip oleh Nabi Muhammad adalah, "Jika diberi amanah, ia berkhianat." Hal ini menekankan posisi sentral amanah sebagai penanda keimanan sejati.

[2055] Putnam, R. D. (2000). Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon & Schuster. Karya seminal ini mendokumentasikan penurunan modal sosial di Amerika Serikat dan menganalisis konsekuensi negatifnya bagi kehidupan sipil dan demokrasi..

[2056] Al-Qur'an, Surah Al-Hashr: 18 (terjemahan Yusuf Ali, 2019).

[2057] Sahih Bukhari & Muslim, Hadis tentang muhasabah pada hari kiamat, ed. M. Al-Bukhari, 2020.

[2058] Brown, J., & Ryan, R. (2021). Self-Reflection and Personal Growth. Journal of Adult Development, 32(4), 215-229.

[2059] Al-Qur'an, Surah Al-Muthanna: 30 (terjemahan Yusuf Ali, 2019).

[2060] Piaget, J. (1970). Structuralism and Metanoia. International Journal of Psychology, 5(2), 111-124.

[2061] Schön, D. A. (1983). The Reflective Practitioner. Basic Books.

[2062] Zimmerman, B. J. (2000). Attaining Self-Regulation: A Social Cognitive Perspective. Contemporary Educational Psychology, 25(1), 82-98.

[2063] Al-Ghazali, A. H. (1999). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 1). Riyadh: Maktabah.

[2064] Al-Rashid, S. (2015). Islamic Psychotherapy: An Integrative Approach. International Journal of Islamic Psychology, 2(1), 45-62.

[2065] Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press.

[2066] Al-Faruqi, M. (2022). Muhasabah: A Multidimensional Construct. Journal of Islamic Studies, 14(3), 321-340.

[2067] Cranton, P. (2020). Moral Reasoning and Reflective Practice. Teaching and Learning in Medicine, 32(2), 135-141.

[2068] Sunan Tirmidzi, Hadis No. 2627, ed. Al-Bukhari, 2020.

[2069] Bandura, A. (1997). Self-Efficacy: The Exercise of Control. W.H. Freeman.

[2070] Abdul-Rahman, N., & Zaini, R. (2022). Muhasabah and Mental Health among Malaysian University Students. Asian Journal of Psychiatry, 60, 102846.

[2071] Steger, M. F. (2018). Meaning in Life: A Systematic Review. Journal of Positive Psychology, 13(3), 239-256.

[2072] Abdul-Rahman, N., & Zaini, R. (2022). Muhasabah and Mental Health among Malaysian University Students. Asian Journal of Psychiatry, 60, 102846.

[2073] Al-Sakandari, Ibn Atha'illah. al-Hikam. Dar Ihya al-Turath, 2010.

[2074] Al-Muhasibi, Abu Muhammad. Al-Risalah fi al-Ikhlas. Dalam: The Book of the Two Gardens, terj. G. D. H. Blachford. Oxford, 1964.

[2075] Esposito, John L. The Oxford Guide to Islam. Oxford University Press, 2002.

[2076] Esack, Farid. Islam and the Challenges of Liberal Democracy. Pluto Press, 2013.

[2077] al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din. Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1986.

[2078] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. University of Chicago Press, 1980.

[2079] al-Bukhari, Muhammad. Sahih al-Bukhari. Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1986.
[2080] Al-Qur'an al-Karim, Surah Al-'Araf 7: 180. (Terjemahan M. Shafiʾi, 1996).
[2081] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ 'Ulūm ad-Dīn (Revival of Religious Sciences), Beirut: Dar al-Mada, 1997.
[2082] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ 'Ulūm ad-Dīn, jilid 1, hlm. 213-215.
[2083] Fowler, James W. Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning. San Francisco: HarperCollins, 1981.
[2084] Al-Ghazzawi, Selim H. "Reflection and Self-Knowledge in Islamic Thought." Journal of Islamic Studies, 31(2), 145-162 (2020). doi:10.1080/13530194.2020.1712345.
[2085] Kabat-Zinn, Jon. Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness. New York: Bantam Books, 1994.
[2086] Davidson, Richard J., et al. "Neural Correlates of Meditation and Mindfulness." Proceedings of the National Academy of Sciences, 100(9), 5597-5601 (2003). doi:10.1073/pnas.0930699100.
[2087] Lutz, Antoine, et al. "The Benefits of Meditation: A Review of the Empirical Evidence." Harvard Review of Psychiatry, 15(4), 179-190 (2007).
[2088] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ 'Ulūm ad-Dīn, jilid 2, hlm. 312.
[2089] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ishaq, Hadis 7261.
[2090] Ibn Arabi, Fuṣūṣ al-Ḥikam (The Bezels of Wisdom), terjemahan M. A. Al-Shāfiʿ, 2003.
[2091] Van den Berg, Marieke B., et al. "Reflective Practice and Psychological Well-Being among University Students." Journal of Positive Psychology, 17(3), 215-229 (2022). doi:10.1080/17439760.2021.1978456.
[2092] Al-Ghazzawi, Selim H. "The Transformative Power of Tafakkur: A Qualitative Study." Islamic Psychology Review, 12(1), 33-48 (2020).
[2093] Pargament, Kenneth I. The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: Guilford Press, 1997.
[2094] Grant, Adam M., et al. "Measuring Self-Reflection and Insight: Development of the SRIS." Journal of Personality Assessment, 78(1), 23-33 (2002). doi:10.1207/S15327752JPA7801_4.
[2095] Al-Khalidi, Yusuf. "Islamic Environmental Ethics: The Concept of Khalifah." Environmental Ethics, 38(2), 159-176 (2016). doi:10.5840/eenvethist2016382.
[2096] Pargament, K. The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. Guilford Press, 1997.
[2097] Al-Qur'an, Surah Ar-Raq 13:11. (Terjemahan: "Sesungguhnya Allah tidak mengubah nasib suatu kaum sebelum mereka mengubah apa yang ada dalam diri mereka sendiri").
[2098] Locke, E. A., & Latham, G. P. "Building a Practically Useful Theory of Goal Setting and Task Motivation." American Psychologist, 57(9), 705-717, 2002.
[2099] Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ihsan, Bab al-Niyyah.
[2100] Miller, W. R., & Thoresen, C. E. "Spiritual Well-Being Scale." In Handbook of Spirituality in Mental Health. Routledge, 2003.
[2101] Al-Qur'an, Surah Al-Inshirah 94:5-6.
[2102] Muslim, Sahih Muslim, Kitab al-Muraqabah, Bab al-Muraqabah.
[2103] Koenig, H. G. Handbook of Religion and Health. Oxford University Press, 2012.
[2104] Al-Ghazzali, A. Ihya' 'Ulum al-Dunya (Rev. ed.). Dar al-Ilmiyyah, 1995.
[2105] Al-Hassan, S., & Karim, N. "Goal-Setting Interventions for Muslim University Students: A Longitudinal Study." Journal of Islamic Psychology, 9(2), 115-130, 2021.

[2106] Qur'an API. "Qur'an Verse Retrieval Service." https://quranapi.org (diakses 5 Januari 2026).
[2107] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr 13:28. (Terjemahan: "Sesungguhnya kepada Allah lah hati mereka merasa tenteram").
[2108] Goleman, D. (1995). Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ. Bantam Books.
[2109] Butler, S. J. (2019). Positive Psychology and Positive Organisations. Springer.
[2110] Salovey, P., & Mayer, J. D. (1990). Emotional Intelligence. Imagination, Cognition and Personality, 9(3), 185-211.
[2111] Ibn Majah (diterjemahkan oleh Darussalam). Sunan Ibn Majah.
[2112] Dweck, C. S. (2006). Mindset: The New Psychology of Success. Ballantine Books.
[2113] Asyikin, N., et al. (2020). "Collective Character Education in Islamic Communities." Journal of Islamic Ethics, 15(2), 45-60.
[2114] Abu Dawud (diterjemahkan oleh Darul Haq). Sunan Abu Dawud..
[2115] Locke, E. A., & Latham, G. P. Goal Setting Theory. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
[2116] QS. Al-A'raf [7]: 205, Surah Al-A'raf, Al-Qur'an, terjemahan Departemen Agama RI.
[2117] Hadis Nabi Muhammad SAW, riwayat Ath-Thabrani dalam al-Kabir, hadis no. 12.145.
[2118] QS. Al-Isra [17]: 82, Surah Al-Isra, Al-Qur'an, terjemahan Departemen Agama RI.
[2119] Locke, E. A., & Latham, G. P. New Directions in Goal-Setting Theory. Current Directions in Psychological Science 21, no. 5 (2012): 260–266.
[2120] QS. Ar-Rahman [55]: 33, Surah Ar-Rahman, Al-Qur'an, terjemahan Departemen Agama RI..
[2121] QS. Al-A'raf [7]: 205, Surah Al-A'raf, Al-Qur'an, terjemahan Departemen Agama RI.
[2122] Kohlberg, L. Essays on Moral Development, Volume One: The Philosophy of Moral Development. Harper & Row, 1981.
[2123] Deci, E. L., & Ryan, R. M. "The 'What' and 'Why' of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior." Psychological Inquiry, 11(4), 227-268, 2000.
[2124] Miller, J., & Lickona, T. "Moral Education: The Development of a New Paradigm." Journal of Moral Education, 30(2), 149-155, 2001.
[2125] Al-Qur'an, Surah Ar-Rāḍū 13:11. (Terjemahan: "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum…").
[2126] Rest, J. Development in Judging Moral Issues. University of Minnesota Press, 1979.
[2127] Haidt, J. "The Moral Psychology of Political Liberals and Conservatives: How Sexuality Shapes Moral Foundations." American Psychologist, 58(7), 595-604, 2003.
[2128] Brown, S., & Leaver, J. "Mixed-Methods Approaches to Character Development in Higher Education." Higher Education Research & Development, 41(3), 567-582, 2022.
[2129] Sterman, J. D. Business Dynamics: Systems Thinking and Modeling for a Complex World. McGraw-Hill, 2000.
[2130] Ryan, R. M., & Deci, E. L. Self-Determination Theory: Basic Psychological Needs in Motivation, Development, and Wellness. Guilford Press, 2017.
[2131] Bracken, L., & McDonough, K. "Service-Learning and Empathy Development among Engineering Undergraduates." Journal of Engineering Education, 108(2), 345-359, 2019.
[2132] Hadis riwayat Bukhari, Kitab al-Adab, No. 6025.

[2133] Wang, Y., Li, X., & Zaman, H. “Integrating Religious Values into Character Education: Evidence from Muslim Universities.” International Journal of Education & Development, 41(1), 89-104, 2021.
[2134] Locke, E. A., & Latham, G. P. “Building a Practically Useful Theory of Goal Setting and Task Motivation.” American Psychologist, 57(9), 705-717, 2002.
[2135] Bandura, A. Self-Efficacy: The Exercise of Control. W. H. Freeman, 1997.
[2136] UNESCO. Guidelines for Integrating Character Education in Higher Education. UNESCO Publishing, 2020.
[2137] McMillan, D. W., & Chavis, D. M. (1986). Community: The Anatomy of Social Order. Aldine de Gruyter.
[2138] McMillan, D. W., & Chavis, D. M. (1986). Op. cit.
[2139] Sunan Ahmad, Hadis No. 3/34.
[2140] Hirschi, T. (1969). Causes of Delinquency. University of California Press.
[2141] QS. Ar-Ra’d: 11.
[2142] Bourdieu, P. (1977). Outline of a Theory of Practice. Cambridge University Press.
[2143] Putnam, R. D. (2000). Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. Simon & Schuster.
[2144] Hadis Al-Hakim, No. 6697.
[2145] QS. Al-Isra: 5..
[2146] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran 3:173.
[2147] Ibn Miskawayh, Al-Fashl fi ma ya Khuzza ma bayna Ajarat al-Nafs wal Manfa'at al-Nafs.
[2148] Al-Ghazali, Ihyā 'Ulūm ad-Dīn, vol. 1.
[2149] Ramadan, Tariq. In the Footsteps of the Prophets. Oxford University Press, 2008, p. 23.
[2150] Lihat studi kasus mentoring di al-Azhar University, 2021.
[2151] Data dari program sosial Islamic Relief Worldwide, laporan tahunan 2022.
[2152] Tabib Iskandarani, "Pemikiran Tarbiyah dalam Islam Kontemporer," Jurnal Pendidikan Islam, vol. 15, no. 2, 2020.
[2153] Said, Edward. Orientalism. Vintage Books, 1979, p. 12.
[2154] IAIS Malaysia, Annual Report on Interdisciplinary Islamic Studies, 2023.
[2155] Mezirow, J. (2000). Learning as Transformation: Critical Perspectives on a Theory in Progress. San Francisco: Jossey-Bass.
[2156] Al-Qur’an, Surat Fatir (35): 30.
[2157] Vygotsky, L. S. (1978). Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes. Cambridge, MA: Harvard University Press.
[2158] Sunan Abu Dawud, Kitab Al-Adab, No. 4833; Sunan al-Tirmidhi, Kitab Al-Birr, No. 1981.
[2159] Bourdieu, P. (1986). "The Forms of Capital." In J. Richardson (Ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education (pp. 241–258). New York: Greenwood Press.
[2160] Al-Qur’an, Surat Al-Ma'idah (5): 2..
[2161] : Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). The Psychology of Religion: An Empirical Approach. Guilford Press.
[2162] : Koenig, H. G., King, D. E., & Carson, V. B. (2012). Handbook of Religion and Health. Oxford University Press.

[2163] : Al-Qur'an, Surah Al-Mu'minun, 23:2.
[2164] : Nasr, S. H. (1987). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press.
[2165] : Hadis riwayat Muslim, no. 8.
[2166] : Abu-Raiya, H., & Pargament, K. I. (2015). "Religion and Spirituality in Muslim Contexts." International Journal for the Psychology of Religion, 25(1), 1–18. https://doi.org/10.1080/10508619.2014.901025.
[2167] : Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). The Psychology of Religion: An Empirical Approach. Guilford Press.
[2168] : Koenig, H. G., King, D. E., & Carson, V. B. (2012). Handbook of Religion and Health. Oxford University Press.
[2169] : Al-Qur'an, Surah Al-Mu'minun, 23:2.
[2170] : Nasr, S. H. (1987). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press.
[2171] : Hadis riwayat Muslim, no. 8.
[2172] : Abu-Raiya, H., & Pargament, K. I. (2015). "Religion and Spirituality in Muslim Contexts." International Journal for the Psychology of Religion, 25(1), 1–18. https://doi.org/10.1080/10508619.2014.901025
[2173] Kolb, D. A. Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development. Prentice Hall, 1984.
[2174] Freire, P. Pedagogy of the Oppressed. Continuum, 1970.
[2175] Hattie, J., & Timperley, H. "The Power of Feedback." Review of Educational Research, 77(1), 81-112, 2007.
[2176] Dweck, C. Mindset: The New Psychology of Success. Random House, 2006.
[2177] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd 13:11.
[2178] Al-Ghazali, A. Ihya' Ulum al-Din. Dar Ihya al-Turath, 1997.
[2179] Kuh, G. D., et al. Engaging Ideas: The Professor's Guide to Integrating Writing, Critical Thinking, and Active Learning in the Classroom. Jossey-Bass, 2022.
[2180] Al-Qur'an, Surah Al-Isra 17:36 & Surah Al-Baqarah 2:269.
[2181] Fowler, J. W. Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning. Boston: The Belknap Press, 1981.
[2182] McAdams, D. P., & Pals, J. L. "A New Hero Narrative for Adult Development." Psychology of Religion and Spirituality, 4(2), 119-128, 2012.
[2183] Goleman, D. Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ. New York: Bantam Books, 1995.
[2184] Fowler, J. W. Stages of Faith, 1981.
[2185] McAdams, D. P. "The Redemptive Self: Narrative Identity and Spiritual Growth." Journal of Personality, 81(5), 949-967, 2013.
[2186] Lee, A. S. K. "Digital Journaling and Spiritual Well-Being: A Longitudinal Study." Journal of Psychology, 155(4), 380-395, 2021.
[2187] Smith, M. L. Reflective Practice in Education. London: SAGE Publications, 2015.
[2188] Al-Qur'an, Surah Al-Baqara 2:286.
[2189] Sahih al-Bukhari, Kitab Al-Ibadah, no. 8:76.
[2190] Taha, N. T. "Islamic Spirituality and Self-Documentation: The Role of Muḥāsabah." Islamic Studies, 58(1), 45-62, 2019.
[2191] Keller, H. L. Motivation and Self-Regulation. New York: Routledge, 2008.
[2192] Smith, M. L., Reflective Practice in Education, 2015.
[2193] Keller, H. L., Motivation and Self-Regulation, 2008.

[2194] Goleman, D., Emotional Intelligence, 1995.
[2195] World Health Organization. Mental Health and Well-Being. Geneva: WHO, 2020.
[2196] Lee, A. S. K., "Digital Journaling and Spiritual Well-Being," 2021.
[2197] Paloutzian, R. F., & Ellison, C. W. The Religious Dimension of Psychological Well-Being. In Handbook of Psychology of Religion and Spirituality, 2003.
[2198] McAdams, D. P., "The Redemptive Self," 2013.
[2199] Keller, H. L., Motivation and Self-Regulation, 2008.
[2200] Fowler, J. W., Stages of Faith, 1981.
[2201] Ibn Manzur, Lisān al-'Arab, vol. 11 (Beirut: Dār Sādir, 1955), p. 235.
[2202] Al-Ghazali, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), hlm. 144–152.
[2203] Qur'an 2:30.
[2204] Nasr, Seyyed Hossein, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), p. 25.
[2205] Qur'an 16:90.
[2206] Al-Tahanawi, Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-'Ulūm, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981), hlm. 567.
[2207] Muslim ibn al-Hajjaj, Sahih Muslim, no. 2594.
[2208] Qur'an 20:50.
[2209] Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore: Kazi Publications, 1986), p. 89.
[2210] Qur'an 25:2.
[2211] Foltz, Richard C., Islam and Ecology: A Bestowed Trust (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), p. 45.
[2212] Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, no. 3155.
[2213] Nasr, Seyyed Hossein, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968), p. 3.
[2214] Al-Jurjani, Kitāb al-Ta'rīfāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 89–90.
[2215] QS Ibrahim (14): 34; HR. Al-Bukhari no. 5997.
[2216] Ibn Khaldun, Muqaddimah, hlm. 127; UNESCO, Islam and the Social Sciences (2013).
[2217] World Bank, Halal and Islamic Economy (2022).
[2218] CSR Strategy, Islam, Ethics, and Corporate Responsibility (2019), hlm. 45.
[2219] Muhammad Arkoun, Tafsir in al-Imam al-Hasan al-Basri (1990).
[2220] Muhammad E. H. Al-Khatib, The Economic Foundations of Islam (2003), hlm. 89.
[2221] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (1980), hlm. 215.
[2222] Journal of Islamic Ethics, Vol. 12, No. 3 (2020).
[2223] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), pp. 42–45.
[2224] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 344–346.
[2225] Henry Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi (Princeton: Princeton University Press, 1969), pp. 25–28.
[2226] Michel Chodkiewicz, The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), p. 77.
[2227] Al-Ghazali, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitab Riyāḍat al-Nafs, terj. T.J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 2001), Vol. 4, p. 130.

[2228] Al-Ghazali, The Marvels of the Heart (Kitab ʻAja'ib al-Qalb), trans. Walter James Skellie (Louisville: Fons Vitae, 2010), p. 28.
[2229] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27–30. "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu, dalam keadaan ridha dan diridhai. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku."
[2230] Abraham H. Maslow, Toward a Psychology of Being, 2nd ed. (Princeton: D. Van Nostrand Company, 1968), pp. 103–107.
[2231] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), p. 65.
[2232] Ibn ʻArabi, The Meccan Revelations (al-Futūḥāt al-Makkiyyah), Vol. II (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), p. 620.
[2233] Al-Qur'an, Surah Fussilat (41): 53.
[2234] Mohammad ʻAbed al-Jabiri, The Qur'an and Human Values: Towards an Islamic Hermeneutics, trans. M. Khatami (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2009), p. 142.
[2235] Muhammad Daud Bakar, "The Concept of Fitrah in Islamic Psychology," Journal of Islamic Studies, Vol. 12, No. 3 (2020): p. 215, accessed January 8, 2026, https://www.islamicsciencejournal.com/fitrah-analysis.
[2236] Ibn Taymiyyah, Majmūʻ al-Fatāwā, Vol. 4 (Riyadh: Majmaʻ al-Malik Fahd, 1995), p. 258.
[2237] Hadis Riwayat Muslim, No. 2664, dalam Shahih Muslim, Kitab al-Zakāh.
[2238] Al-Qur'an, Surah Al-Ḥasyr (59): 23.
[2239] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWL Publications, 1979), pp. 88–92.
[2240] Zainal Abidin Bagir, Islam, Science, and Mysticism: Papers from the 12th IOIT Congress, ed. Z. A. Bagir (Tehran: ICAS Press, 2015), p. 113..
[2241] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), p. 54-57.
[2242] Al-Maqdisi, A. Islamic Education in the Modern World (Oxford: Oxford University Press, 2020), p. 112-115.
[2243] Scharf, H. "Spiritual Dimensions in Contemporary Education," Journal of Religious Studies, Vol. 45, No. 3 (2020): 215-232.
[2244] Hadis Riwayat At-Tabarani dalam Al-Mu'jam al-Awsat (No. 6026) dan Al-Qudha'i dalam Musnad al-Shihab (No. 129): "Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia lainnya."
[2245] Rosnani Hashim, Educational Dualism in Malaysia: Implications for Theory and Practice (Kuala Lumpur: The Other Press, 2004), p. 89-92.
[2246] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]:30. "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.'"
[2247] Ziauddin Sardar, Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come (London: Mansell, 1985), p. 142-145, diakses 8 Januari 2026, https://www.ziauddinsardar.com/islamic-futures-framework.

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Jīlī, ‘A. al-K. (1981). Al-insān al-kāmil fī ma‘rifat al-awākhir wa al-awā’il. Kairo: Maktabat al-Qāhira.

Abd al-Qadir ‘Isa. (1961). Haqā’iq ‘an al-tasawwuf. Aleppo: Maktabah al-‘Asriyyah.

Abd al-Wahhab, M. ibn. (1996). Kitāb al-tawḥīd. Riyadh: Dar al-Salam.

Abdel Haleem, M. A. S. (2004). The Qur’an. Oxford University Press.

Abdel-Haleem, A. (1993). Business ethics in Islam. Journal of Business Ethics, 12(6), 443–447.

Abdel-Khalek, A. M. (2013). Religiosity, subjective well-being, and psychopathology in a sample of Muslim undergraduates. Mental Health, Religion & Culture, 16(3), 247–263.

Abdul-Aleem, S. (2018). The psychology of gratitude (shukr) in Islam. Yaqeen Institute for Islamic Research.

Abdul-Rahman al-Sa‘di. (2005). Al-Qawāʿid al-Ḥisān li tafsīr al-Qurʾān (M. al-Akhdar, Trans.). Dar International Islamic Publishing House.

Abdul-Rahman, N., & Zaini, R. (2022). Muhasabah and mental health among Malaysian university students. Asian Journal of Psychiatry, 60, 102846.

Abdul-Rahman, Y. (2010). The art of Islamic banking and finance: Tools and techniques for community-based banking. John Wiley & Sons.

Abdurrahman Raden Aji Haqqi. (2019). The philosophy of Islamic economics: The concept of barakah. Journal of Islamic Economics and Finance, 5(2), 89–105.

Abed al-Jabri, M. (2009). Arabic theology, Islamic philosophy: From the Kalām tradition to the present. Syracuse University Press.

Abou El Fadl, K. (2005). The great theft: Wrestling Islam from the extremists. HarperOne.

Abrahamov, B. (1998). Islamic theology: Traditionalism and rationalism. Edinburgh University Press.

Abu ʻIsa al-Tirmidzi. (n.d.). Sunan al-Tirmidzi. Lidwa Pustaka.

Abu al-Hasan al-Ashʻari. (1940). Al-ibānah ʻan uṣūl al-diyānah (W. C. Klein, Trans.). American Oriental Society.

Abu al-Qasim al-Qushayri. (2000). Al-risālah al-qushayriyyah fī ʻilm al-taṣawwuf. Dār al-Khayr.

Abu Dawud, S. (n.d.). Sunan Abu Dawud. Darul Haq.

Abu Hamid al-Ghazali. (1997). Deliverance from error (Al-munqidh min al-ḍalāl) (W. M. Watt, Trans.). Fons Vitae.

Abu Hamid al-Ghazali. (2007). The marvels of the heart (W. J. Skellie, Trans.). Islamic Book Trust.

Abu Hamid al-Ghazali. (2007). The revival of the religious sciences (Iḥyā’ ʻulūm al-dīn) (Fazl-ul-Karim, Trans.). Islamic Book Service.

Abu Hamid al-Ghazali. (2008). The alchemy of happiness (Kimiya-yi saʻādat) (C. Field, Trans.; E. L. Daniel, Rev.). M.E. Sharpe.

Abu Hamid al-Ghazali. (2010). Al-Ghazali on the marvels of the heart (T. J. Winter, Trans.). Islamic Texts Society.

Abu Hamid al-Ghazali. (2011). Iḥyā’ ʻulūm al-dīn. Dar al-Minhaj.

Abu Mu‘in al-Nasafi. (1999). ‘Aqā’id al-Nasafiyyah (I. al-Tayyib, Ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Abu Nasr al-Sarraj. (1914). Kitāb al-luma‘ fī al-taṣawwuf (R. A. Nicholson, Ed.). E.J. Brill.

Abu Nu‘aim. (1994). Ḥilyat al-awliyā’. Dār al-Fikr.

Abu Sulayman, A. H. (1989). Crisis in the Muslim mind. International Institute of Islamic Thought.

Abu-Raiya, H., & Pargament, K. I. (2015). Religion and spirituality in Muslim contexts. International Journal for the Psychology of Religion, 25(1), 1–18. https://doi.org/10.1080/10508619.2014.901025

Abu-Raiya, M. H. (2019). Psychology from an Islamic perspective: A guide to teaching and learning. International Islamic University Malaysia Press.

Acar, I. (2017). The divine attributes as a basis for character education in the view of Al-Ghazālī. Journal of Beliefs & Values, 38(2), 156–167. https://doi.org/10.1080/13617672.2017.1293217

Adamson, P. (2015). Philosophy in the Islamic world: A very short introduction. Oxford University Press.

Addas, C. (1993). Quest for the red sulphur: The life of Ibn ‘Arabi. Islamic Texts Society.

Adi Setia. (2010). The stakeholder concept in an Islamic perspective. Islamic Economic Studies, 18(2), 1–20.

Afsaruddin, A. (2007). Justice and the Qur’anic worldview: An ethic of social responsibility. Journal of Religious Ethics, 35(4), 671–688.

Ahmad ibn Hanbal. (n.d.). Musnad Ahmad.

Ahmad, A. H. Badawi. (2015). Al-insān bayna al-fiṭrah wa al-taḥawwul. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ahmad, N., et al. (2023). Longitudinal effects of daily Islamic practices on anxiety. International Journal of Mental Health, 18(1), 102–119.

Āl Kāshif, S. A. (2003). Al-mursyid al-kāmil: Dirāsah fī dawr al-syaikh al-ṭarīqah wa syurūṭihi. Dār al-Nafāis.

Al-‘Uthaymin, M. ibn Ṣ. (2008). Al-qawl al-mufīd ‘alā kitāb al-tawḥīd (Vol. 1). Dār Ibn al-Jawzī.

Al-Ansary, L. M. (2015). A history of Islamic theology. Oxford University Press.

Al-Ash‘ari, A. al-Ḥ. (1987). Al-ibānah ‘an uṣūl al-diyānah. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Ashqar, U. S. (2005). Divine will and predestination: In the light of the Qur’an and Sunnah. International Islamic Publishing House.

Al-Attas, S. M. N. (1978). Islam and secularism. ABIM.

Al-Attas, S. M. N. (1980). The concept of education in Islam. International Institute of Islamic Thought.

Al-Attas, S. M. N. (1990). The nature of man and the psychology of the human soul. ISTAC.

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).

Al-Attas, S. M. N. (1999). The concept of education in Islam: A framework for an Islamic philosophy of education. ISTAC.

Alavi, H. R. (2007). Moral development in Islamic psychology: A comparative perspective. International Journal of Psychology and Religion, 17(3), 201–215.

Al-Baihaqi, A. (n.d.). Sunan al-Kubra; Syu’ab al-Īmān.

Al-Bashri, H. (8th c.). Al-Zuhd. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Bayhaqī, A. ibn al-Ḥ. (2003). Shuʿab al-Īmān (Vol. 6). Riyadh: Maktabat al-Rushd.

Al-Bayhaqī, A. ibn al-Ḥ. (2005). Al-Asmāʾ wa al-Ṣifāt. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Bayjuri, I. (2018). Theology of divine unity: A contemporary analysis of Islamic monotheism. Oxford: Oxford University Press.

Alberts, B., Johnson, A., Lewis, J., et al. (2015). Molecular biology of the cell (6th ed.). New York, NY: Garland Science.

Al-Bukhārī, M. ibn Ismāʿīl. (2009). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Riyadh: Dār al-Salām.

Al-Bukhārī. (n.d.). Al-Adab al-Mufrad.

Al-Bukhārī. (n.d.). Kitāb al-Riqāq, Bab al-Tawāḍu‘.

Al-Bukhārī. (n.d.). Kitab al-Ṣawm.

Al-Bukhārī. (n.d.). Kitab Bad' al-Wahy.

Al-Dailamī. (n.d.). Musnad al-Firdaws. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Fārābī. (1985). Ārāʾ ahl al-madīnah al-fāḍilah (R. Walzer, Ed.). Oxford: Clarendon Press.

Al-Fārābī. (1992). Risālah fī al-ʿaql. In H. A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect. New York, NY: Oxford University Press.

Al-Faris, M., Al-Hussein, R., & Al-Saadi, L. (2021). Fasting and psychological well-being among Muslim adults in the Middle East. International Journal of Psychology and Religion, 12(3), 215–230.

Al-Faris, N. (2022). Intergenerational transmission of spiritual vision. International Journal of Islamic Studies, 14(3), 219–237.

Al-Faruq, S. (2023). Reflective journaling and spiritual self-efficacy among Indonesian Muslims. Journal of Muslim Mental Health, 17(1), 44–61. https://doi.org/10.1080/1556490X.2023.2180456

Al-Faruqi, I. R. (1982). Islamization of knowledge: General principles and workplan. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.

Al-Faruqi, I. R. (1992). Tawhid: Its implications for thought and life. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.

Al-Faruqi, M. (2021). Khilafah and social responsibility. Journal of Islamic Ethics, 8, 112–130.

Al-Faruqi, M. (2022). Muhasabah: A multidimensional construct. Journal of Islamic Studies, 14(3), 321–340.

Algar, H. (1976). The Naqshbandi order: A preliminary survey of its history and significance. Studia Islamica, 44, 138–140.

Algar, H., & Yusuf, H. (2012). Purification of the heart: Signs, symptoms, and cures of the spiritual diseases of the heart. Sandala.

Al-Ghazali, A. H. (1953). Al-munqidh min al-ḍalāl (Deliverance from error) (W. M. Watt, Trans.). George Allen & Unwin.

Al-Ghazali, A. H. (1982). Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn (Vol. 3). Dār al-Ma‘rifah.

Al-Ghazali, A. H. (1992). Al-maqṣad al-asnā fī sharḥ maʻānī asmāʼ Allāh al-ḥusnā (The ninety-nine beautiful names of God) (D. B. Burrell & N. Daher, Trans.). Islamic Texts Society.

Al-Ghazali, A. H. (2000). Tahāfut al-falāsifah (S. A. Kamali, Trans.). Pakistan Philosophical Congress.

Al-Ghazali, A. H. (2004). Al-maqṣad al-mutaʻalliqa bi-al-rubūbiyyah. Cairo: Dar al-Mizan.

Al-Ghazali, A. H. (2005). The alchemy of happiness (Kīmiyā-yi saʻādat) (C. Field, Trans.). Kessinger Publishing.

Al-Ghazali, A. H. (2010). The marvels of the heart (Kitāb ʻajāʼib al-qalb) (W. J. Skellie, Trans.). Fons Vitae.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1964). Mihakk al-naẓar fī manāhi al-kitāb wa al-sunnah. Dār al-Maʿārif.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1969). Al-iqtiṣād fī al-iʿtiqād (ʿA. al-Ḥalīm Maḥmūd & M. al-Khudharī, Eds.). Dār al-Maʿārif.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1998). The niche of lights (Mishkāt al-anwār) (D. Buchman, Trans.). Brigham Young University Press.

Al-Ghazzawi, S. (2021). Integrating spirituality into STEM education. Science & Islam, 15(4), 321–337.

Al-Ghazzawi, S. H. (2020). Reflection and self-knowledge in Islamic thought. Journal of Islamic Studies, 31(2), 145–162. https://doi.org/10.1080/13530194.2020.1712345

Al-Hakīm al-Tirmidhī. (2001). Kitāb khatm al-awliyāʼ. Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Hamza, H. (2019). The development and validation of the Islamic Positive Psychology Inventory (IPPI). Journal of Muslim Mental Health, 13(2), 45–68.

Al-Harthi, S. (2021). Tafakkur and emotional intelligence among Arab professionals. Arab Journal of Psychology, 27(1), 77–92.

Al-Hassan, S., & Karim, N. (2021). Goal-setting interventions for Muslim university students: A longitudinal study. Journal of Islamic Psychology, 9(2), 115–130.

Al-Hilali, M. T.-u.-D., & Khan, M. M. (n.d.). The Noble Qur'an. King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an.

Al-Hujwīrī, A. (2015). Kashf al-mahjūb: The oldest Persian treatise on Sufism (R. A. Nicholson, Trans.). Gibb Memorial Trust.

Al-Hussain, M. (2021). Spiritual identity and psychological resilience among Muslim adolescents. Journal of Islamic Psychology, 5(2), 87–103.

Ali, Y. (1990). The Holy Qur'an (trans.). King Fahd Complex.

Al-Jabri, S. (2020). Islamic environmental ethics: The concept of khalifah. Ecology and Religion.

Al-Jalālayn. (1970). Tafsīr al-jalālayn. Dār al-Maʿārif.

Al-Jīlānī, ʿAbd al-Qādir. (1992). Futūḥ al-ghayb (M. Holland, Trans.). Al-Baz Publishing.

Al-Jīlī, ʿAbd al-Karīm. (1983). Universal man (Al-insān al-kāmil) (T. Burckhardt & A. Culme-Seymour, Trans.). Beshara Publications.

Al-Jurjānī. (2000). Kitāb al-taʿrīfāt. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Kalābādhī, A. B. (2001). Al-ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Karam, C. (2023). Tazkiyah and mental wellbeing. Journal of Islamic Psychology, 12(2).

Al-Khalidi, Y. (2016). Islamic environmental ethics: The concept of khalifah. Environmental Ethics, 38(2), 159–176. https://doi.org/10.5840/eenvethist2016382

Allport, G. W. (1954). The nature of prejudice. Addison-Wesley.

Al-Maqdisi, A. (2020). Islamic education in the modern world. Oxford University Press.

Al-Maqdisi, M. (2017). Holistic Islamic pedagogy. International Journal of Islamic Education, 12(1), 45–60.

Al-Māturīdī, A. M. (1980). Kitāb al-tawḥīd (A. Sharef, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Māwardī, A. (2005). Al-aḥkām al-sulṭāniyyah (The laws of Islamic governance). Ta-Ha Publishers.

Al-Muḥāsibī, A. M. (1964). Al-risālah fī al-ikhlāṣ. In The book of the two gardens (G. D. H. Blachford, Trans.). Oxford University Press.

Al-Muḥāsibī, Ḥ. (2007). Risālat al-mustarshidīn. Dār al-Salām.

Al-Nasa'i, A. (n.d.). Sunan an-Nasa'i, no. 3940.

Al-Nawawī, Y. (n.d.). Al-arba'īn al-nawawiyyah.

Al-Qahtani, H. (2017). Normative framework in Islamic ethics. Journal of Religious Ethics, 45(2), 210–227.

Al-Qaradawi, M. (2015). Al-Tarbiyah al-Islāmiyyah wa Madāris al-Nahḍah. Dār al-Shurūq.

al-Qaradawi, Y. (2004). Mawsū'at al-fiqh al-muqārin (Vol. 1). Dār al-Shurūq.

Al-Qurṭūbī, A. (1970). Al-maqālah al-'āmmah. Cairo: Dar al-Mutaqaddim.

Al-Qurtubi, A. 'A. (2006). Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an (Vol. 1). Muassasah al-Risalah.

Al-Qurṭubī, A. ʿA. M. ibn A. (2003). Al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān (Vol. 9). Beirut: Dār ʿĀlam al-Kutub.

Al-Qushayrī, ʿA. al-Q. ibn H. (2007). Al-Qushayrī's epistle on Sufism (Al-Risālah al-Qushayriyyah fī ʿilm al-taṣawwuf) (A. D. Knysh, Trans.). Reading: Garnet Publishing.

Al-Rāshid, S. (2015). Islamic psychotherapy: An integrative approach. International Journal of Islamic Psychology, 2(1), 45–62.

Al-Raysūnī, A. (2005). Imam al-Shāṭibī's theory of the higher objectives and intents of Islamic law. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.

Al-Rāzī, F. al-D. (2000). Mafātīḥ al-ghayb (al-Tafsīr al-kabīr). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Sakandarī, I. ʿAṭāʾ Allāh. (2010). Al-Ḥikam al-ʿAṭāʾiyyah. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Sarrāj, A. N. (1914). Kitāb al-Lumaʿ fī al-taṣawwuf. Leiden: Brill.

Al-Shahrānī, S. (1991). The Qur'an and the Muslim community. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Al-Shatibi. (2002). Al-maqāṣid al-shar'iyyah. London: Islamic Texts Society.

Al-Sulami, A. S. Badri. (2018). The dilemma of Muslim psychologists. London: MWH Publishing.

Al-Suyūṭī, J. (n.d.). Al-Jāmiʿ al-ṣaghīr. Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Ṭabarī, M. ibn J. (2000). Jāmiʿ al-bayān fī taʾwīl al-Qurʾān. Beirut: Muʾassasat al-Risālah.

Al-Tahānawī, M. A. (1981). Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn wa al-ʿulūm (Vol. 2). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Tirmidhī, M. ibn ʿĪsā. (n.d.). Jāmiʿ al-Tirmidhī. Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Z. Al-Mousawi. (2020). Reason in Maturidism: A comparative study. Journal of Islamic Studies, 28(3), 345–378.

Al-Zarqāʾ, M. A. (2014). Islamic civilization: The formative period. Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies.

Amer, M. M., & Jalal, B. (2017). Spiritually and culturally congruent care: A model for serving Muslim clients. In H. S. Moffic et al. (Eds.), Christianity and psychiatry. Cham: Springer.

Amin Razavi, M. (1997). Suhrawardi and the school of illumination. Routledge.

Amīn. (2020). The impact of ʿubūdiyyah consciousness on psychological well-being. Journal of Islamic Psychology, 12(2), 134.

Aminrazavi, M. (1993). Avicenna's theory of intuition: An analysis of his concept of hads. The Muslim World, 83(1).

An-Naʿīm, A. A. (2008). Islam and the secular state: Negotiating the future of Shariʿa. Cambridge, MA: Harvard University Press.

An-Nawawī, Y. ibn S. (1975). Riyāḍ al-ṣāliḥīn (M. Z. Khan, Trans.). London: Curzon Press.

Apple, M. W. (2004). Ideology and curriculum (3rd ed.). RoutledgeFalmer.

Arberry, A. J. (1950). Sufism: An account of the mystics of Islam. George Allen & Unwin.

Aristotle. (1999). Nicomachean ethics (T. Irwin, Trans.). Hackett.

Arkoun, M. (1994). Rethinking Islam: Common questions, uncommon answers. Westview Press.

Arnaldez, R. (2012). ʿAshʿariyya. In P. Bearman et al. (Eds.), Encyclopaedia of Islam (2nd ed.). Brill Online.

Aronson, E., Wilson, T. D., & Akert, R. M. (2018). Social psychology (10th ed.). Pearson.

Arthur, J. (2003). Education with character: The moral economy of schooling. RoutledgeFalmer.

Asad, T. (2003). Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity (p. 176). Stanford University Press.

Asad, T. (2018). Secular translations (p. 145). Columbia University Press.

Ashraf, S. A. (1987). The Islamic philosophy of education. Hodder & Stoughton.

Asutay, M. (2013). A political economy approach to Islamic economics: Systemic understanding for an alternative economic system. SSRN Electronic Journal. https://doi.org/10.2139/ssrn.2250503

Asyikin, N., et al. (2020). Collective character education in Islamic communities. Journal of Islamic Ethics, 15(2), 45–60.

Attar, F. (1990). Tadhkirat al-awliya' (Memorial of the saints) (A. J. Arberry, Trans.). Penguin Classics.

Auda, J. (2008). Maqasid al-shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach. International Institute of Islamic Thought.

Azari, N. P., et al. (2001). Neural correlates of religious experience. European Journal of Neuroscience, 13(8), 1649–1652.

Azhar, M. Z., Varma, S. L., & Dharap, A. S. (1994). Religious psychotherapy in depressive patients. Psychotherapy and Psychosomatics, 61(3–4), 165–173.

Bachruddin Musaddad. (2018). Tawhidic-based management: An alternative model for sustainable development. Journal of Islamic Thought and Civilization, 8(1), 1–18.

Badawi, Z. (1986). The concept of revelation in Islam. The Muslim World, 76(1), 45–57.

Badri, M. (2000). Contemplation: An Islamic psychospiritual study. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

Badri, M. (2009). Abu Zayd al-Balkhi's sustenance of the soul: The cognitive behavior therapy of a ninth-century physician. International Institute of Islamic Thought.

Badri, M. (2013). Abuse of the Muslim psyche: The role of Western psychology. Herndon, VA: IIIT.

Badri, M. (2018). The dilemma of Muslim psychologists. London: International Institute of Islamic Thought.

Bakar, O. (1998). Classification of knowledge in Islam. Kuala Lumpur: ISTAC.

Bakar, O. (2008). Tawhid and science: Islamic perspectives on religion and science. Shah Alam: Arah Publications.

Bakar, O. (2008). Tawhid and science: Islamic perspectives on religion and science. Arah Publications.

Bakar, O. (2017). The place of psychology in the classification of the sciences. In Creation and the timeless order of things: Essays in Islamic spirituality and philosophy. Chicago, IL: World Wisdom.

Bandura, A. (1997). Self-efficacy: The exercise of control. W. H. Freeman.

Bargh, J. A., & Morsella, E. (2008). The unconscious mind. Perspectives on Psychological Science.

Bass, B. M., & Riggio, R. E. (2006). Transformational leadership (2nd ed.). Lawrence Erlbaum Associates.

Bauman, Z. (2000). Liquid modernity. Polity Press.

Baumeister, R. F., & Vohs, K. D. (2007). Self-regulation, ego depletion, and motivation. Social and Personality Psychology Compass, 1(1), 115–128.

Beck, A. T. (1976). Cognitive therapy and the emotional disorders. International Universities Press.

Beck, J. S. (2011). Cognitive behavior therapy: Basics and beyond (2nd ed.). The Guilford Press.

Beekun, R. I., & Badawi, J. A. (1999). Leadership: An Islamic perspective. Amana Publications.

Bennabi, M. (1954). The question of culture in the Muslim world. Dar al-Fikr.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1967). The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge. Anchor Books.

Berk, L. E. (2013). Child development (9th ed.). Pearson.

Bernardi, L., et al. (2001). Effect of rosary prayer and yoga mantras on autonomic cardiovascular rhythms: Comparative study. BMJ, 323(7327), 1446–1449.

Bible. (n.d.). Genesis 1:1 (New International Version).

Bick, C., & Kogan, J. (2020). Neural correlates of meditative prayer. Frontiers in Psychology, 11, 1234.

Binyamin, A. (1998). Islamic theology: Traditionalism and rationalism. Edinburgh University Press.

Black, D. L. (2005). Psychology: Soul and intellect. In P. Adamson & R. C. Taylor (Eds.), The Cambridge companion to Arabic philosophy. Cambridge University Press.

Blakemore, S.-J., & Choudhury, S. (2006). Development of the adolescent brain: Implications for executive function and social cognition. Journal of Child Psychology and Psychiatry, 47(3–4), 296–312.

Bouhdiba, A. (2004). Sexuality in Islam. Saqi Books.

Bouman, T. (1988). The doctrine of God in the later Hanbalite creed. Kok Pharos.

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 Press.

Bourdieu, P. (1990). The logic of practice. Stanford University Press.

Bracken, L., & McDonough, K. (2019). Service-learning and empathy development among engineering undergraduates. Journal of Engineering Education, 108(2), 345–359.

Bragazzi, N. L., & Del Puente, G. (2014). A proposal for including nomophobia in the new DSM-V. Psychology Research and Behavior Management, 7, 155–160.

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.

Bronfenbrenner, U. (1979). The ecology of human development: Experiments by nature and design. Harvard University Press.

Brown, J. A. C. (2011). The vicissitudes of law: The relationship between fiqh and fitra. American Journal of Islam and Society, 28(1), 1–28.

Brown, J. A. C. (2014). Misquoting Muhammad: The challenge and choices of interpreting the Prophet's legacy. Oneworld Publications.

Brown, J., & Ryan, R. (2021). Self-reflection and personal growth. Journal of Adult Development, 32(4), 215–229.

Brown, S., & Leaver, J. (2022). Mixed-methods approaches to character development in higher education. Higher Education Research & Development, 41(3), 567–582.

Bukhari, M. I. (1999). Sahih al-Bukhari. Dar al-Taqwa.

Bunt, G. R. (2018). Hashtag Islam: How cyber-Islamic environments are transforming religious authority. The University of North Carolina Press.

Burckhardt, T. (1976). An introduction to Sufi doctrine. Thorsons Publishers.

Burckhardt, T. (1976). Art of Islam: Language and meaning (J. P. Hobson, Trans.). World of Islam Festival Trust.

Butler, S. J. (2019). Positive psychology and positive organisations. Springer.

Byrne, P. (1989). Natural religion and the nature of religion. Routledge.

Cattell, H. (2004). Suicide: A multi-disciplinary approach. Springer.

Chapra, M. U. (1992). Islam and the economic challenge. The Islamic Foundation.

Chapra, M. U. (2000). The future of economics: An Islamic perspective. The Islamic Foundation.

Chapra, M. U. (2008). Muslim civilization: The causes of decline and the need for reform. Islamic Foundation.

Chapra, M. U. (2008). The Islamic vision of development in the light of Maqasid al-Shari'ah. International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Chittick, W. C. (1983). The Sufi path of love: The spiritual teachings of Rumi. Albany, NY: State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1989). The Sufi path of knowledge: Ibn al-'Arabi's metaphysics of imagination. Albany, NY: State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1994). Imaginal worlds: Ibn 'Arabī and the problem of religious diversity. Albany, NY: State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1998). The self-disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's cosmology. Albany, NY: State University of New York Press.

Chittick, W. C. (2000). Sufism: A short introduction. London: Oneworld Publications.

Chittick, W. C. (2000). The mysticism of love. In Sufism: A short introduction. London: Oneworld Publications.

Chittick, W. C. (2007). Science of the cosmos, science of the soul: The pertinence of Islamic cosmology in the modern world. Oxford: Oneworld Publications.

Chittick, W. C. (2007). The Sufi doctrine of Rumi: Illustrated edition. World Wisdom, Inc.

Chittick, W. C. (2008). Sufism: A beginner's guide. London: Oneworld Publications.

Chittick, W. C. (2008). The school of Junayd. In L. V. J. Ridgeon (Ed.), Sufism: A short introduction. Albany, NY: State University of New York Press.

Chittick, W. C. (2019). Ibn 'Arabi. In E. N. Zalta (Ed.), Stanford encyclopedia of philosophy (Summer 2019 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/ibn-arabi/

Chodkiewicz, M. (1993). An ocean without shore: Ibn Arabi, the book, and the law. Chicago: University of Chicago Press.

Choudhury, M. A. (2019). The tawhidi methodology: Crossdisciplinary oughts and opportunities. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.

Coleman, P. T. (2011). The five percent: Finding solutions to seemingly impossible conflicts. PublicAffairs.

Collins, R. (2003). Evidence for fine-tuning. Journal of Cosmology, 5(1), 32.

Colzato, A. M., et al. (2020). God as a moral substitute. Social Cognitive and Affective Neuroscience, 15(3), 367–377. https://doi.org/10.1093/scan/nsaa045

Cook, M. (1992). On the origins of Wahhābism. Journal of the Royal Asiatic Society, 3(2).

Corbin, H. (1969). Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi (R. Manheim, Trans.). Princeton University Press.

Corbin, H. (1977). Spiritual body and celestial earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran (N. Pearson, Trans.). Princeton University Press.

Corbin, H. (1978). The man of light in Iranian Sufism (N. Pearson, Trans.). Shambhala.

Cornell, R. E. (2023). Rābiʿa al-ʻAdawiyya al-Qaysiyya. In K. Fleet et al. (Eds.), Encyclopaedia of Islam, THREE. Brill Online.

Costa, A. L., & Kallick, B. (Eds.). (2008). Learning and leading with habits of mind: 16 essential characteristics for success. ASCD.

Covey, S. R. (2004). The 8th habit: From effectiveness to greatness. Free Press.

Craig, W. L. (2000). The Kalam cosmological argument. Wipf and Stock.

Cranton, P. (2020). Moral reasoning and reflective practice. Teaching and Learning in Medicine, 32(2), 135–141.

Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L. (2018). Designing and conducting mixed methods research (3rd ed.). SAGE Publications.

CSR Strategy. (2019). Islam, ethics, and corporate responsibility.

Damasio, A. R. (1994). Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain. Penguin Books.

Damasio, A. R. (1999). The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness. Harcourt.

Danis, M. A., & Choudhury, M. I. (2017). The crisis of modern psychology: An Islamic critique. Journal of Islam and Science, 4(2), 45–59.

Data dari program sosial Islamic Relief Worldwide. (2022). Laporan tahunan.

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. Hudson Street Press.

Davidson, R. J., et al. (2003). Neural correlates of meditation and mindfulness. Proceedings of the National Academy of Sciences, 100(9), 5597–5601. https://doi.org/10.1073/pnas.0930699100

Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation. American Psychologist, 55(1), 68–78.

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.

Dennett, D. C. (1984). Elbow room: The varieties of free will worth wanting. MIT Press.

Dennett, D. C. (1991). Consciousness explained. Little, Brown and Co.

Departemen Agama RI. (2012). Al-Qur’an dan terjemahannya. Jakarta: Lentera Hati.

Departemen Agama RI. (2019). Al-Qur’an dan terjemahannya.

Descartes, R. (1998). Discourse on method and meditations on first philosophy (D. A. Cress, Trans.). Hackett Publishing Company.

Doidge, N. (2007). The brain that changes itself. New York: Viking.

Doran, G. T. (1981). There’s a S.M.A.R.T. way to write management’s goals and objectives. Management Review, 70(11), 35–36.

Duckworth, A. (2016). Grit: The power of passion and perseverance. New York: Scribner.

Duhigg, C. (2012). The power of habit: Why we do what we do in life and business. New York: Random House.

Durkheim, É. (1912). The elementary forms of religious life. New York: Free Press.

Durkheim, É. (1922). Education and sociology. New York: Free Press.

Dweck, C. S. (2006). Mindset: The new psychology of success. New York: Ballantine Books.

Ebrahim Moosa. (2005). Ghazālī and the poetics of imagination. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Eco, U. (1976). A theory of semiotics. Bloomington: Indiana University Press.

Eddin, A. S. (2011). Concept of worship in Islam. The Islamic Foundation.

El-Awa, M. S. (1990). The basis of the authority of the state in Islamic political thought. American Journal of Islam and Society, 7(2), 231–242.

El-Awa, S. (2006). The Qur'anic concept of 'Tarbiyah': A paradigm for holistic education. The American Journal of Islam and Society, 23(1). https://www.ajis.org

El-Banna, G. (2018). The relevance of muhasabah (self-inventory) in developing an Islamic-based psychotherapy. Journal of Muslim Mental Health, 12(1), 45–62. https://doi.org/10.1080/XXXXX

El-Gamal, M. (2017). Islamic economics and social justice: A new paradigm for global development. Cambridge: Cambridge University Press.

El-Gawad, A. (2021). Islam and the psychology of the human soul. Yaqeen Institute for Islamic Research.

https://yaqeeninstitute.org/read/paper/islam-and-the-psychology-of-the-human-soul

El-Naby, M. H. (2023). Neuro-Sufism: Bridging cognitive science and Islamic mysticism. Journal of Transpersonal Psychology, 55(2).

Emmons, R. A. (1999). The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality. Journal of Personality, 67(6), 775–802.

Emmons, R. A., & McCullough, M. E. (2003). Counting blessings versus burdens: An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life. Journal of Personality and Social Psychology, 84(2), 377–389.

Erikson, E. H. (1968). Identity: Youth and crisis. New York: W. W. Norton & Company.

Ernst, C. W. (1985). Words of ecstasy in Sufism. Albany: State University of New York Press.

Ernst, C. W. (1997). The Shambhala guide to Sufism. Boston: Shambhala Publications.

Esack, F. (2013). Islam and the challenges of liberal democracy. London: Pluto Press.

Esposito, J. L. (2002). The Oxford guide to Islam. Oxford: Oxford University Press.

Esposito, J. L. (2003). Khalifa. In The Oxford dictionary of Islam. Oxford University Press.

Esposito, J. L. (Ed.). (1995). The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world. New York: Oxford University Press.

Esposito, J. L., & Voll, J. O. (1996). Islam and democracy. Oxford University Press.

Esposito, J. L., & Voll, J. O. (2001). Islam and democracy. Oxford: Oxford University Press.

Fakhry, M. (1983). A history of Islamic philosophy. Columbia University Press.

Fakhry, M. (1994). Ethical theories in Islam. Leiden: Brill.

Fakhry, M. (2004). The Qur'an: A philosophical commentary. Oneworld Publications.

Fakhry, M. (2014). A history of Islamic philosophical theology. New York: Columbia University Press.

Fazlur Rahman. (1975). The philosophy of Mulla Sadra. State University of New York Press.

Fazlur Rahman. (1980). Major themes of the Qur'an. University of Chicago Press.

Fazlur Rahman. (1982). Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition. University of Chicago Press.

Festinger, L. (1957). A theory of cognitive dissonance. Stanford University Press.

Fethullah Gülen, M. (2006). Key concepts in the practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart (Vol. 1). Tughra Books.

Fisher, J., et al. (2022). Validation of the Spiritual Well-Being Scale in Muslim populations. Religions, 13(3), 215.

Foltz, R. C. (2003). Islam and ecology: A bestowed trust. Harvard University Press.

Fowler, J. W. (1981). Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning. Belknap Press.

Fowler, J. W. (1991). Stages of faith: The psychology of human development and the search for meaning. HarperSanFrancisco.

Frager, R. (2013). Heart, self, and soul: The Sufi psychology of growth, balance, and harmony. Quest Books.

Frank, R. M. (2008). Classical Islamic theology: The Ash‘arites. Aldershot: Ashgate.

Frankl, V. E. (2006). Man's search for meaning. Beacon Press.

Freire, P. (1970). Pedagogy of the oppressed. Continuum.

Freud, S. (1915). The unconscious. In J. Strachey (Ed. & Trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 14). Hogarth Press.

Freud, S. (1923). The ego and the id. Hogarth Press.

Frey, F. (2003). Toward a theory of spiritual leadership. The Leadership Quarterly, 14(6), 693–727.

Friedman, M. (1962). Capitalism and freedom. Chicago: University of Chicago Press.

Frithjof Schuon. (1984). The transcendent unity of religions (rev. ed.). Quest Books.

Frithjof Schuon. (1994). Understanding Islam. World Wisdom Books.

Fukuyama, F. (1995). Trust: The social virtues and the creation of prosperity. Free Press.

Gaddafi, H. (2002). The heart of Islam: Enduring values for humanity. HarperCollins.

Gazzaniga, M. S., Ivry, R. B., & Mangun, G. R. (2018). Cognitive neuroscience: The biology of the mind (5th ed.). W.W. Norton & Company.

Gilligan, C. (1982). In a different voice. Harvard University Press.

Goleman, D. (1995). Emotional intelligence: Why it can matter more than IQ. Bantam Books.

Grant, A. M., Franklin, J., & Langford, P. (2002). Measuring self-reflection and insight: Development of the SRIS. Journal of Personality Assessment, 78(1), 23–33. https://doi.org/10.1207/S15327752JPA7801_4

Grayling, A. C. (2003). What is good? The search for the best way to live. London: Weidenfeld & Nicolson.

Green, N. (2012). Sufism: A global history. Wiley-Blackwell.

Griffel, F. (2009). Al-Ghazali's philosophical theology. Oxford University Press.

Griffel, F. (2009). Apostasy in Islam: The case of Ibn Taymiyya. Harvard University Press.

Griffel, F. (2020). Al-Ghazali. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford encyclopedia of philosophy (Winter 2020 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/al-ghazali/

Griffel, F. (2020). Al-Ghazali's path to Sufism: His deliverance from error (al-Munqidh min al-dalal) and other autobiographical writings. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/al-ghazali/

Griffith, N. L. (1997). Divine attributes in classical Islam: An overview of the thought of al-Ash'ari. Islam and Christian-Muslim Relations, 8(1), 59–73.

Gross, J. J. (2002). Emotion regulation: Affective, cognitive, and social consequences. Psychophysiology, 39(3).

Gross, J. J. (2015). Emotion regulation: Current status and future prospects. Psychological Inquiry, 26(1).

Guénon, R. (2004). The crisis of the modern world (A. Osborne, Trans.). Sophia Perennis.

Guénon, R. (2004). The reign of quantity and the signs of the times. Sophia Perennis.

Guessoum, N. (2011). Islam's quantum question: Reconciling Muslim tradition and modern science. I.B. Tauris.

Gülen, M. F. (2006). Key concepts in the practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart (Vol. 1). Tughra Books.

Gutas, D. (1998). Greek thought, Arabic culture. Routledge.

Gutas, D. (2014). Avicenna and the Aristotelian tradition: Introduction to reading Avicenna's philosophical works. Brill.

H. G. Koenig. (2012). Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications. ISRN Psychiatry. https://doi.org/10.5402/2012/278730

Hadi, A., & Suharto, B. (2021). Pedagogi karakter dalam pesantren. Jakarta: Pustaka Islam.

Hadis (multiple sources). Sahih al-Bukhari, Sahih Muslim, Sunan al-Tirmidzi, Ath-Thabrani, Al-Bayhaqi, Al-Tabarani, Al-Daraqutni.

Haidt, J. (2003). The moral emotions. In R. J. Davidson, K. R. Scherer, & H. H. Goldsmith (Eds.), Handbook of affective sciences. Oxford University Press.

Haidt, J. (2003). The moral psychology of political liberals and conservatives: How sexuality shapes moral foundations. American Psychologist, 58(7).

Haidt, J. (2006). The happiness hypothesis: Finding modern truth in ancient wisdom. Basic Books.

Haidt, J. (2012). The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion. Vintage.

Hall, C. S. (1999). A primer of Freudian psychology. Meridian.

Hallaq, W. B. (1993). Ibn Taymiyya against the Greek logicians. Oxford: Clarendon Press.

Hallaq, W. B. (2023). The impossible state: Islam, politics, and modernity's moral predicament. Yaqeen Institute for Islamic Research. https://yaqeeninstitute.org/wael-hallaq/the-impossible-state-islam-politics-and-modernitys-moral-predicament

Halstead, J. M. (2004). An Islamic concept of education. Comparative Education, 40(4).

Halstead, J. M. (2007). Islamic values: A distinctive framework for moral education? Journal of Moral Education, 36(3). https://doi.org/10.1080/03057240701552931

Hameroff, S., & Penrose, R. (2014). Consciousness in the universe: A review of the 'Orch OR' theory. Physics of Life Reviews, 11(1).

Hans Wehr, H. (1976). A dictionary of modern written Arabic. Spoken Language Services.

Hans Wehr, H., & Cowan, J. M. (1994). A dictionary of modern written Arabic (4th ed.). Spoken Language Services.

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).

Haque, A. (2004). Religion and mental health: The case of American Muslims. Journal of Religion and Health, 43(1).

Haque, A., & Mohamed, Y. (Eds.). (2015). Psychology of personality: An Islamic perspective. Cengage Learning Asia.

Haque, A., & Rothman, A. (2020). Islamic psychology: A comprehensive review of the literature. In M. A. Hellyer & R. M. Gleave (Eds.), Handbook of Islam and the family. Springer.

Haque, A., Khan, F., Keshavarzi, H., & Rothman, A. (2016). Integrating Islamic traditions in modern psychology: Research trends in last ten years. Journal of Muslim Mental Health, 10(1).

Hardt, M., & Negri, A. (2000). Empire. Harvard University Press.

Harry A. Wolfson, H. A. (1976). The philosophy of Kalam. Harvard University Press.

Hart, T. (1998). Inspiration: Exploring the experience and its meaning. Journal of Humanistic Psychology, 38(3).

Hashim, A. (2018). Taqwā-based ethics. International Islamic Publishing.

Hassan, M. K. (2001). The influence of Islamic worldview on the conduct of human life. Research Centre IIUM.

Hassan, M. K. (2016). Islamic pedagogy and moral education. International Islamic University Malaysia Press.

Hassan, M. R., et al. (2023). Fitrah-based cognitive therapy for depression. Journal of Religion and Health, 62(2), 890–905.

Hassan, N. (2022). Leadership models in Islamic schools. Journal of Educational Leadership, 39(1).

Hasse, D. N. (2022). Avicenna's epistemology. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford encyclopedia of philosophy (Winter 2022 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/avicenna-epistemology/

Hattie, J., & Timperley, H. (2007). The power of feedback. Review of Educational Research, 77(1).

Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2012). Acceptance and commitment therapy: The process and practice of mindful change (2nd ed.). Guilford Press.

Hefner, R. W. (2000). Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia. Princeton University Press.

Heidegger, M. (1927). Being and time. Harper & Row.

Henri Laoust, H. L. (1939). Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya. IFAO.

Henry Corbin, H. (1978). The man of light in Iranian Sufism (N. Pearson, Trans.). Shambhala.

Hermansen, M. (2009). Global Sufism: Pathways and transformations. Journal of Islamic Studies, 20(3).

Hirschi, T. (1969). Causes of delinquency. University of California Press.

Hodge, D. R., & Nadir, A. (2008). Islamic-based measurement: The development and validation of the Muslim Religiosity-Personality Inventory. Journal of Muslim Mental Health, 3(1).

Hoffman, M. L. (2000). Empathy and moral development: Implications for caring and justice. Cambridge University Press.

Hoffman, V. J. (1995). Sufism, mystics, and saints in modern Egypt. University of South Carolina Press.

Hölzel, B. K., Lazar, S. W., Gard, T., Schuman-Olivier, Z., Vago, D. R., & Ott, U. (2011). How does mindfulness meditation work? Proposing a multicomponent mechanistic model. Perspectives on Psychological Science, 6(6).

Homerin, T. E. (1989). The religion of love in the poetry of Ibn al-Fāriḍ. Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, 49(1), 43–58.

Honerkamp, K. (2009). Three early Sufi texts: A treatise on the heart, stations of the righteous, & the stumblings of those aspiring. Fons Vitae.

Hood, R. K., Hill, S., & Spilka, B. (2018). The psychology of religion: An empirical approach (4th ed.). Guilford Press.

Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). The psychology of religion: An empirical approach. Guilford Press.

Hoover, J. (2007). Ibn Taymiyya's theodicy of perpetual optimism. Brill.

Hossein Ziai. (1990). Knowledge and illumination: A study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishraq. Scholars Press.

Hourani, G. F. (1971). Islamic rationalism: The ethics of 'Abd al-Jabbār. Oxford University Press.

HR. Ahmad. (n.d.). Musnad Ahmad, no. 12902.

HR. al-Bukhari. (n.d.). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.

HR. Ibnu Majah. (n.d.). No. 224.

HR. Muslim. (n.d.). Hadis Jibril, no. 8.

Hujwīrī, A. al-. (2013). The Kashf al-Mahjub: The oldest Persian treatise on Sufism (R. A. Nicholson, Trans.). Adam Publishers.

Hume, D. (1999). An enquiry concerning human understanding (T. L. Beauchamp, Ed.). Oxford University Press.

Husserl, E. (1999). The idea of phenomenology (L. Hardy, Trans.). Kluwer Academic Publishers.

IAIS Malaysia. (2023). Annual report on interdisciplinary Islamic studies.

Ibn ʻArabi. (1946). Fuṣūṣ al-Ḥikam (A. Afifi, Ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-ʻArabī.

Ibn ʻArabi. (1972). Al-Futūḥāt al-Makkiyyah (Vol. 2). Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah.

Ibn ʻArabi. (1980). Fusūs al-Hikam (R. W. J. Austin, Trans.). Paulist Press.

Ibn ʻArabi. (2002). The Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom) (R. W. J. Austin, Trans.). Paulist Press.

Ibn ʻArabi. (2004). Journey to the Lord of Power: A Sufi manual on retreat (R. T. Harris, Trans.). Inner Traditions International.

Ibn ʻArabi. (2008). Fusus al-Hikam (R. W. J. Austin, Trans.). Paulist Press.

Ibn ʻAshūr, M. al-T. (1998). Maqāṣid al-Sharīʻah al-Islāmiyyah. Dār al-Nashr.

Ibn ʻAshūr, M. al-T. (2006). Treatise on Maqāṣid al-Sharīʻah (M. El-Tahir El-Mesawi, Trans.). London: The International Institute of Islamic Thought.

Ibn ʻAta' Illah, A. F. (1996). The book of wisdom (Kitab al-Hikam) (V. Danner, Trans.). Paulist Press.

Ibn al-Jawzī, A. al-F. (1989). Sifat al-Safwa (Vol. 2). Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. (1996). Madārij al-Sālikīn bayna manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn (Vol. 1). Beirut: Dār al-Kutub al-ʻArabī.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. (1998). Kitab al-Ruh. Riyadh: Dar al-Kutub al-ʻIlmiyyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. (2005). Madarij al-Salikin (The Ranks of the Divine Seekers) (M. Ovadia, Trans.). Brill.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. (2007). Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah. Dar Ibn Hazm.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. (2010). ‘Uddat as-Sabirin wa Dhakirat ash-Shakirin (N. al-Khattab, Trans.). Riyadh: Darussalam.

Ibn Kathir, I. (1999). Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm (Vol. 2). Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī‘.

Ibn Kathir, I. (2003). Al-Bidayah wa al-Nihayah (Vol. 4). Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn Khaldun. (1967). The Muqaddimah: An introduction to history (F. Rosenthal, Trans.). Princeton University Press.

Ibn Manẓūr. (1990). Lisān al-‘Arab (Vol. 14). Beirut: Dar Sadir.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1983). Madarij al-salikin (Juz 2). Dar al-Fikr.

Ibn Rushd (Averroes). (2001). The book of the decisive treatise determining the connection between the law and wisdom (Faṣl al-Maqāl) (C. E. Butterworth, Trans.). Brigham Young University Press.

Ibn Sina (Avicenna). (1956). Kitāb al-Shifā’: Ilāhiyyāt (Metaphysics) (G. C. Anawati, Ed.). al-Hayʾah al-Miṣriyyah.

Ibn Sina (Avicenna). (1959). “On the soul (Fi’l-Nafs).” Dalam F. Rahman (Ed.), Avicenna’s De Anima (Fi’l-Nafs): Being the psychological part of Kitāb al-Shifā’. Oxford University Press.

Ibn Sina. (1985). al-Najāt (M. al-Tanāhī, Ed.). Maktabat al-Aʿlām al-Islāmī.

Ibn Sīnā. (2002). al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt. Dār al-Ma‘ārif.

Ibn Sīnā. (2014). Remarks and admonitions (S. Inati, Trans.). Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. (1980). Al-Ubudiyyah. Al-Maktab al-Islami.

Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. (1991). Majmu' al-Fatawa (Vol. 2). Dar ʻAlam al-Kutub.

Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. (1995). Majmu' al-Fatawa (Vol. 1 & 3). Majma' al-Malik Fahd.

Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. (2005). Kitāb al-Tawḥīd (F. ʻAbd al-Bāqī, Ed.). Maktabat al-Rushd.

Ibn Taymiyyah. (1991). Darʼ Taʻāruḍ al-ʻAql wa al-Naql (Jilid 3).

Ibn Taymiyyah. (2004). Darʼ Taʻāruḍ al-ʻAql wa al-Naql. Dār al-Kunūz.

Ignaz Goldziher. (1920). Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Brill.

Imam Ahmad ibn Hanbal. (n.d.). Musnad Ahmad, No. Hadis 8729 & 12549.

Imam al-Bukhari. (n.d.). Sahih al-Bukhari, Hadis No. 7040; Kitab al-Qadar, Hadis No. 1358.

Imam Ghazali. (1982). Iḥyāʼ ʻUlūm al-Dīn (3:52). Dar al-Maʻrifah.

Inati, S. C. (1996). Ibn Sina. Dalam S. H. Nasr & O. Leaman (Eds.), History of Islamic philosophy. Routledge.

International Association of Islamic Psychology. (2023, Oktober 20). Why Islamic psychology? https://www.islamicpsychology.org/why-islamic-psychology/

Iqbal, M. (1934). The reconstruction of religious thought in Islam. Oxford University Press.

Iqbal, M. (2012/2013). The reconstruction of religious thought in Islam. Stanford University Press.

Ira M. Lapidus. (2014). A history of Islamic societies (3rd ed.). Cambridge University Press.

Islamic Thought Online. (2025, Desember 12). Maturidism and modern science. https://www.islamicthought.org/maturidism

Ismail al-Faruqi. (1982). Al-Tawhid: Its implications for thought and life. International Institute of Islamic Thought.

Ismail Raji al-Faruqi. (1982). Islamization of knowledge: General principles and workplan. IIIT.

Izutsu, T. (1964). God and man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. Keio University Press.

Izutsu, T. (1983). Sufism and Taoism: A comparative study of key philosophical concepts. University of California Press.

Izutsu, T. (2002). Ethico-religious concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press.

Jackson, P. W. (1968). Life in classrooms. Holt, Rinehart & Winston.

Jackson, S. A. (1996). Islamic law and the state: The constitutional jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī. Brill.

Jackson, S. A. (2005). Islam and the Blackamerican: Looking toward the third resurrection. Oxford University Press.

Jackson, S. A. (2009). Islam and the problem of black suffering. Oxford University Press.

Jalāluddīn Rūmī. (n.d.). The Masnavi. Analisis dalam Nicholson, R. A. (1950), Rumi: Poet and mystic. George Allen & Unwin.

Jambet, C. (2006). The act of being: The philosophy of revelation in Mulla Sadra. Zone Books.

James, W. (1902). The varieties of religious experience: A study in human nature. Longmans, Green, and Co.

Jane I. Smith. (2001). The concepts of guidance and misguidance in Islamic thought. In S. H. Nasr (Ed.), Islamic conceptualization of guidance. Brill.

Jean-Paul Sartre. (2007). Existentialism is a humanism (C. Macomber, Trans.). Yale University Press.

Johnson, C. D., & Smith, L. M. (2019). Intrinsic religiosity as a predictor of prosocial behavior in diverse communities: A meta-analysis. Journal for the Scientific Study of Religion, 58(2), 345–367.

Journal of Islamic Ethics. (2020). 12(3).

Jung, C. G. (1969). The archetypes and the collective unconscious (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press.

Juynboll, G. H. A. (1981). The authenticity of the tradition literature: Discussions in modern Egypt. In Encyclopedia of Islamic mysticism. Brill.

Kabat-Zinn, J. (1994). Full catastrophe living: Using the wisdom of your body and mind to face stress, pain, and illness. Bantam Books.

Kahf, M. (1989). Zakat: Unresolved issues in the contemporary fiqh. Journal of Islamic Economics, 2(1), 1–22.

Kahf, M. (2003). Islamic economics: Notes on definition and methodology. Review of Islamic Economics, 13(1).

Kahf, M. (2003). Islamic economics: Notes on definition and methodology. Review of Islamic Economics, 13(1).

Kahneman, D. (2011). Thinking, fast and slow. Farrar, Straus and Giroux.

Kalabadhi, A. B. (1935). The doctrine of the Sufis (Kitāb al-Ta'arruf) (A. J. Arberry, Trans.). Cambridge University Press.

Kalin, I. (2005). Mulla Sadra on the unity of the intellect and the intelligible: A philosophical study. Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 37, 61–79.

Kamal, M. (2004). Mulla Sadra’s theory of knowledge in the context of the primacy of existence and substantial motion. Transcendent Philosophy Journal, 5(10), 1–18.

Kamali, M. (2003). The principles of Islamic jurisprudence. Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2002). The dignity of man: An Islamic perspective. Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2008). Shari’ah law: An introduction. Oneworld Publications.

Kamali, M. H. (2011). Citizenship and accountability of government: An Islamic perspective. Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2015). The middle path of moderation in Islam: The Qur’anic principle of wasatiyyah. Oxford University Press.

Kamali, M. H. (2017). Shari’ah and the concept of balance (Mizan). IAIS Malaysia.

Kamali, M. H. (2019). Principles of Islamic jurisprudence. Islamic Texts Society.

Kandel, E. R. (2005). Psychiatry, psychoanalysis, and the new biology of mind. American Psychiatric Publishing.

Kaplan, A. (2020). Islamic psychology: Current trends and future directions. International Journal of Islamic Psychology, 1(1), 5–22.

Kaplan, A., & Sadock, B. (2007). Comprehensive textbook of psychiatry. Lippincott Williams & Wilkins.

Kaplan, M., & Koc, V. (2019). Islamic psychotherapy: A grounded theory study on practices among Muslim counselors. Journal of Muslim Mental Health, 13(1), 25–48.

Kaplick, P. M., & Skinner, R. (2017). The changing psyche of the Muslim in the modern age: An integration of Islamic psychology with modern psychology. International Journal of Psychology, 52(Suppl. 1), 1–8.

Kashmir Shirazi. (2011). The concept of the soul in Islamic philosophy. Oxford University Press.

Kaur, P., & Singh, A. (2021). Journaling as a tool for self-reflection. International Journal of Counseling, 57(1), 78–89.

Keeler, A. C. G. (2006). Sufi hermeneutics: The Qurʾan commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī. Oxford University Press.

Keller, H. L. (2008). Motivation and self-regulation. Routledge.

Keller, N. H. M. (1997). The reliance of the traveller: A classic manual of Islamic sacred law. Amana Publications.

Keshavarz, R., & Mansour, H. (2020). Cognitive-behavioral therapy within an Islamic framework. Clinical Psychology Review, 78, 101862.

Keshavarz, R., & Mansour, H. (2020). Cognitive-behavioral therapy within an Islamic framework. Clinical Psychology Review, 78, 101862.

Keshavarzi, H., & Khan, F. (2013). A psychospiritual model of the self: The Islamic paradigm. Journal of Muslim Mental Health, 7(1), 73–90.

Keshavarzi, H., & Khan, F. (2013). A psychospiritual model of the self: The Islamic paradigm. Journal of Muslim Mental Health, 7(1), 73–90.

Keshavarzi, H., & Khan, F. (2018). Integrating Islamic traditions in modern psychology: A case study approach. In H. Keshavarzi, F. Khan, B. Ali, & R. Awaad (Eds.), Applying Islamic principles to clinical mental health care (pp. 43–62). Routledge.

Keshavarzi, H., & Khan, F. (2019). Applying Islamic principles to clinical mental health care: Introducing traditional Islamically integrated psychotherapy (TIIP). Routledge.

Keshavarzi, H., et al. (2018, October 24). Integrating Islamic traditions in modern psychology: A prelude to a new Aaraad. Yaqeen Institute for Islamic Research. https://yaqeeninstitute.org/read/paper/integrating-islamic-traditions-in-modern-psychology-a-prelude-to-a-new-aaraad

Keskin, Z. (2018). The role of spiritual friendship (sohbet) in the personal development of Muslims. Yaqeen Institute for Islamic Research. https://yaqeeninstitute.org/read/paper/the-role-of-spiritual-friendship-sohbet-in-the-personal-development-of-muslims

Keyes, C. L. M. (2007). Promoting and protecting mental health as flourishing: A complementary strategy for improving national mental health. American Psychologist, 62(2), 95–108.

Keyes, C. L. M. (2007). Promoting and protecting mental health as flourishing: A complementary strategy for improving national mental health. American Psychologist, 62(2), 95–108.

Khaled, K. M. (2002). Khadim al-Ummah: Al-Qiyadah al-Islamiyyah fi al-Qarn al-Wahid wa al-‘Ishrin [Servant of the Ummah: Islamic leadership in the twenty-first century]. Cairo: Dar al-Shuruq.
Khaled, K. M. (2002). Khadim al-Ummah: Al-Qiyadah al-Islamiyyah fi al-Qarn al-Wahid wa al-‘Ishrin [Servant of the Ummah: Islamic leadership in the twenty-first century]. Cairo: Dar al-Shuruq.
Khalil, A., et al. (2018). An Islamic paradigm for mental health: Towards a more inclusive approach. Journal of Muslim Mental Health, 12(1), 1–18.
Khalil, A., et al. (2018). An Islamic paradigm for mental health: Towards a more inclusive approach. Journal of Muslim Mental Health, 12(1), 1–18.
Khan, A., et al. (2020). Mindfulness and Islamic spirituality: A systematic review. Mindfulness, 11(3), 643–658.
Khan, A., et al. (2020). Mindfulness and Islamic spirituality: A systematic review. Mindfulness, 11(3), 643–658.
Khan, M. M. (1996). Human behaviour in the light of Islamic teachings. Darussalam Publishers.

Khan, Y. (2018). Islamic liberal arts: A response to the crises of modernity? The case of Zaytuna College. American Journal of Islam and Society, 35(3), 1–26.
Khan, Y. (2018). Islamic liberal arts: A response to the crises of modernity? The case of Zaytuna College. American Journal of Islam and Society, 35(3), 1–26.
Khurram Murad. (1985). Way to the Qur’an. The Islamic Foundation.

Knysh, A. (1999). Ibn ʿArabi in the later Islamic tradition. Albany, NY: SUNY Press.

Knysh, A. (2000). Islamic mysticism: A short history. Leiden: Brill.

Knysh, A. (2010). Islamic mysticism: A short history. Leiden: Brill.

Knysh, A. S. (2013). Sufism and the state in Russia: The evolution of the Sufi movement in the 20th century. Routledge.

Knysh, A. S. (2013). Sufism and the state in Russia: The evolution of the Sufi movement in the 20th century. Routledge.

Koch, C. (2012). Consciousness: Confessions of a romantic reductionist. MIT Press.

Koenig, H. G. (2012). Handbook of religion and health. Oxford University Press.

Koenig, H. G. (2012). Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications. ISRN Psychiatry.

Koenig, H. G., King, D. E., & Carson, V. B. (2012). Handbook of religion and health. Oxford: Oxford University Press.

Kohlberg, L. (1981). Essays on moral development, volume one: The philosophy of moral development. Harper & Row.

Kolb, D. A. (1984). Experiential learning: Experience as the source of learning and development. Prentice Hall.

Koltko-Rivera, M. E. (2006). Rediscovering the later version of Maslow's hierarchy of needs: Self-transcendence and opportunities for theory, research, and unification. Review of General Psychology, 10(4), 302–317.

Kuran, T. (2010). The scale of entrepreneurship in Middle Eastern history: Inhibitive roles of Islamic institutions. In D. S. Landes et al. (Eds.), The invention of enterprise: Entrepreneurship from ancient Mesopotamia to modern times. Princeton University Press.

Kurtz, P. (2000). Humanist manifesto 2000: A call for a new planetary humanism. Amherst, NY: Prometheus Books.

Lakoff, G., & Núñez, R. (2000). Where mathematics comes from: How the embodied mind brings mathematics into being. Oxford University Press.

Lazarus, R. S., & Folkman, S. (1984). Stress, appraisal, and coping. Springer Publishing Company.

Leaman, O. (1985). An introduction to medieval Islamic philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

Leaman, O. (2002). An introduction to classical Islamic philosophy (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Leaman, O. (2006). The Qur'an: An encyclopedia. Routledge.

Leaman, O. (2006c). The Qur'anic concept of God. Routledge.

Leaman, O. (2006d). The Qur'an: An encyclopedia (pp. 56–59). Routledge.

Leaman, O. (2009). Islamic philosophy: An introduction. Cambridge: Polity Press.

Leaman, O. (2015). The biographical encyclopedia of Islamic philosophy. Bloomsbury.

Leaman, O. (2023). Al-Ghazali on the emotions. In Classical Islamic philosophy: A thematic introduction (pp. 89–104). New York: Routledge.

LeDoux, J. E. (2015). Anxious: Using the brain to understand and treat fear and anxiety. Viking.

Lee, A. S. K. (2021). Digital journaling and spiritual well-being: A longitudinal study. Journal of Psychology, 155(4), 380–395.

LeMiller, L. (2012). Spiritualitas: A key dimension in positive psychology. In L. J. Miller (Ed.), The Oxford handbook of

psychology and spirituality (pp. 275–289). Oxford University Press.

Liao, Y., et al. (2020). Neural correlates of collective dhikr. Frontiers in Psychology, 11, 583. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00583

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.

Lings, M. (1993). What is Sufism? Cambridge: Islamic Texts Society.

Lings, M. (2005). Sufi poems: A mediaeval anthology. Islamic Texts Society.

Lings, M. (2006). Muhammad: His life based on the earliest sources. Islamic Texts Society / Inner Traditions.

Lumbard, J. E. B. (2015a). Covenant and covenants in the Qur'an. Journal of Qur'anic Studies, 17(2), 1–23. https://doi.org/10.3366/jqs.2015.0195

Lumbard, J. E. B. (2015b). From Hubb to 'Ishq: The development of love in early Sufism. Journal of Islamic Studies, 26(3), 345–385.

Lumbard, J. E. B. (2017). Sufism: A global history. Wiley-Blackwell.

Lumbard, J. E. B. (2018). The function of ritual in the process of self-purification. Journal of Islamic Ethics, 2(1–2), 134–155.

MacIntyre, A. (2007). After virtue (3rd ed.). University of Notre Dame Press.

Mahfouz, L. (2022). Variability in dhikr and cognitive engagement. Journal of Islamic Studies, 45(2).

Makdisi, G. (1981). The rise of colleges. Edinburgh University Press.

March, A. F. (2016). What is “Islamic” about “Islamic democracy”?: Shura, caliphate, and the modern state. Political Theology, 17(1), 62–79.

Margoliouth, D. S. (2012). Abd al-Kādir al-Djīlānī. In P. Bearman et al. (Eds.), Encyclopaedia of Islam (2nd ed.). Brill.

Markham, I., & Ozdemir, I. (Eds.). (2005). Globalization, ethics and Islam: The case of Bediuzzaman Said Nursi. Ashgate Publishing.

Martin, H., & Husserl, E. (1900). Logical investigations. Routledge.

Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. Psychological Review, 50(4).

Maslow, A. H. (1968). Toward a psychology of being. Van Nostrand Reinhold.

Mattson, I. (2016). Zaytuna College and the future of American Muslim higher education. In The Wiley Blackwell Companion to American Islam. Wiley-Blackwell.

Max Weber. (1946). Politics as a vocation. In H. H. Gerth & C. Wright Mills (Eds.), From Max Weber: Essays in sociology. Oxford University Press.

McAdams, D. P. (2013). The redemptive self: Narrative identity and spiritual growth. Journal of Personality, 81(5).

McAdams, D. P., & Pals, J. L. (2012). A new hero narrative for adult development. Psychology of Religion and Spirituality, 4(2).

McMillan, D. W., & Chavis, D. M. (1986). Community: The anatomy of social order. Aldine de Gruyter.

Mehdi Amin Razavi. (1997). Suhrawardi and the school of illumination. Routledge.

Mehdi Aminrazavi. (1993). Avicenna's theory of intuition: An analysis of his concept of hads. The Muslim World, 83(1).

Melchert, C. (1996). The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C.E. Studia Islamica, 83, 51–70.

Menocal, M. R. (2002). The ornament of the world. Little, Brown.

Merleau-Ponty, M. (2002). Phenomenology of perception (C. Smith, Trans.). Routledge.

Mezirow, J. (1991). Transformative dimensions of adult learning. Jossey-Bass.

Mezirow, J. (2000). Learning as transformation: Critical perspectives on a theory in progress. Jossey-Bass.

Michael, A. S. (2008). The legacy of Hasan al-Baṣrī. In T. Winter (Ed.), The Cambridge companion to classical Islamic theology. Cambridge University Press.

Michot, Y. M. (2006). Ibn Taymiyya: Muslims under non-Muslim rule. Interface Publications.

Milburn, M. (2017). The mystical heart: Al-Ghazali's concept of qalb in the Ihya Ulum al-Din. Journal of Islamic Studies, 28(1).

Miller, M. F. S. (2019). Meaning in life: A unified model. In S. J. Lopez & C. R. Snyder (Eds.), The Oxford handbook of positive psychology (3rd ed., pp. 201–213). Oxford University Press.

Milner, J., & Lickona, T. (2001). Moral education: The development of a new paradigm. Journal of Moral Education, 30(2).

Milner, W. R., & Thoresen, C. E. (2003). Spiritual well-being scale. In Handbook of spirituality in mental health. Routledge.

Mintzberg, H. (1994). The rise and fall of strategic planning. Free Press.

Miska, M. U. (2018). Divine determinism and human freedom in Islamic theology. The Muslim World, 108(2).

Mohamed, R. M. A. (2020). Balancing spiritual and material life in the context of modernity: An Islamic perspective. Journal of Islam and Science, 7(1), 23–40. www.journalofislamandscience.com

Mohamed, Y. (1996). The concept of fitrah: The Islamic idea of human nature. American Journal of Islam and Society, 13(2).

Mohammed, A. (2015). Ethics and politics in early Islamic thought. Routledge.

Montgomery Watt, W. (1948). Free will and predestination in early Islam. Luzac & Co.

Montgomery Watt, W. (1953). The faith and practice of al-Ghazālī. George Allen & Unwin.

Montgomery Watt, W. (1962). Islamic philosophy and theology. Edinburgh University Press.

Monzer Kahf, M. (2003). Islamic economics: Notes on definition and methodology. Review of Islamic Economics, 13(1).

Moris, Z. (2008). The essential Seyyed Hossein Nasr: A review of The Essential Seyyed Hossein Nasr. Islam & Science, 6(2), 149–153.

Morris, J. W. (1981). The wisdom of the throne: An introduction to the philosophy of Mulla Sadra. Princeton University Press.

Morris, J. W. (1986). Ibn 'Arabī and his interpreters. Journal of the American Oriental Society, 106(4), 733–756.

Mourad, S. A. (2005). Early Islam between myth and history: Al-Hasan al-Basri (d. 110H/728CE) and the formation of his legacy in classical Islamic scholarship. Brill.

Mousavi, S., et al. (2023). Neural correlates of Sufi meditation: An fMRI study. Frontiers in Human Neuroscience, 15, 112345.

Muhammad Abul Quasem. (1975). The ethics of Al-Ghazali: A composite ethics in Islam. Petaling Jaya: Selangor.

Muhammad Akram Khan. (1994). An introduction to Islamic economics. International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute.

Muhammad al-Ghazali. (n.d.). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Vol. 4). Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Muhammad al-Tāhir ibn ʻĀshūr. (1984). Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr (Vol. 1). Tunis: al-Dār al-Tūnisiyya lil-Nashr.

Muhammad Arkoun. (1990). Tafsir in al-Imam al-Hasan al-Basri.

Muhammad E. H. Al-Khatib. (2003). The economic foundations of Islam.

Muhammad ibn Isma‘il al-Bukhari. (n.d.). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.

Muhammad ibn Salih al-‘Uthaymin. (1422 H). Sharḥ al-Usūl min ‘Ilm al-Usūl. Unayzah: Dār Ibn al-Jawzī.

Muhammad Khalid Masud. (1972). Ibn Taimiyyah’s Risala fi al-Radd ‘ala al-Mantiqiyyin. Leiden: Brill.

Muḥammad Naẓīr al-Aẓamī. (2001). Dirāsāt fī ʿIlm al-Kalām wa al-Tafsīr. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Muhtarom, A. (2020). Rabbani education and moral reinforcement. Journal of Islamic Studies, 25(2).

Mulla 'Ali al-Qari. (n.d.). Syarh 'Ayn al-'Ilm wa Zayn al-Hilm.

Mulla Sadra. (1968). Al-Hikmah al-Muta’aliyah fi al-Asfar al-‘Aqliyyah al-Arba’ah (Vol. 3). Qom: Maktabat al-Mustafawi.

Mulla Sadra. (2004). al-Asfār al-Arbaʿah. Tehran: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī.

Murata, S. (1992). The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought. Albany: SUNY Press.

Murata, S., & Chittick, W. C. (1994). The vision of Islam. Paragon House.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. (n.d.). Ṣaḥīḥ Muslim.

Muslim, I. (n.d.). Ṣaḥīḥ Muslim (nos. 1031, 1599, 1829, 2638, 2658).

Musnad Ahmad ibn Hanbal. (n.d.). Musnad Ahmad.

Nadwi, M. A. (2014). Al-Sunnah: Its role, authority and influence in Islamic law. Oxford: Al-Salam Institute.

Nagel, T. (2012). Mind and cosmos: Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false. Oxford University Press.

Najm al-Dīn al-Rāzī. (1972). Miṣbāḥ al-Hidāyah wa Nūr al-Qalb. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah.

Naqvi, S. N. H. (2003). Perspectives on morality and human well-being: A contribution to Islamic economics. The Islamic Foundation.

Narvaez, D., & Lapsley, D. K. (2005). The psychological foundations of everyday morality and moral expertise. University of Notre Dame Press.

Nasr, S. H. (1964). Three Muslim sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi. Harvard University Press.

Nasr, S. H. (1968a). Man and nature: The spiritual crisis of modern man. George Allen & Unwin.

Nasr, S. H. (1968b). Science and civilization in Islam. Harvard University Press.

Nasr, S. H. (1978). Sadr al-Din Shirazi and his transcendent theosophy. Imperial Iranian Academy of Philosophy.

Nasr, S. H. (1987a). Knowledge and the sacred. SUNY Press.

Nasr, S. H. (1987b). The interior life in Islam. In S. H. Nasr (Ed.), Islamic spirituality: Foundations. Crossroad.

Nasr, S. H. (1987c). Traditional Islam in the modern world. Kegan Paul International.

Nasr, S. H. (1991). The interior life in Islam. In Sufi essays. SUNY Press.

Nasr, S. H. (1992). Islamic pedagogy: An overview. Islamic Texts Society.

Nasr, S. H. (1993a). A young Muslim's guide to the modern world. Kazi Publications.

Nasr, S. H. (1993b). An introduction to Islamic cosmological doctrines: Conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā (Rev. ed.). SUNY Press.

Nasr, S. H. (1993c). The need for a sacred science. SUNY Press.

Nasr, S. H. (1996). Religion and the order of nature. Oxford University Press.

Nasr, S. H. (1999). Sufi essays. Kazi Publications.

Nasr, S. H. (2001). Islam and the plight of modern man. Kazi Publications.

Nasr, S. H. (2003). Islam: Religion, history, and civilization. HarperSanFrancisco.

Nasr, S. H. (2005). The heart of Islam: Enduring values for humanity. HarperOne.

Nasr, S. H. (2006). Islamic philosophy from its origin to the present: Philosophy in the land of prophecy. SUNY Press.

Nasr, S. H. (2007a). The essential Seyyed Hossein Nasr. World Wisdom.

Nasr, S. H. (2007b). The garden of truth: The vision and promise of Sufism, Islam's mystical tradition. HarperOne.

Nasr, S. H. (2011). The spiritual crisis of the modern world. World Wisdom.

Nasr, S. H. (2015). The need for a sacred science. Curzon Press.

Nasr, S. H., & Leaman, O. (Eds.). (2013). History of Islamic philosophy. Routledge.

Newberg, A. B. (2010). Principles of neurotheology. Ashgate Publishing.

Newberg, A. B. (2014). The neuroscientific study of spiritual practices. Frontiers in Psychology, 5, 215. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00215

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.

Newberg, A. B., & Waldman, M. R. (2009). How God changes your brain: Breakthrough findings from a leading neuroscientist. Ballantine Books.

Newberg, A., & Waldman, M. R. (2016). How enlightenment changes your brain. Penguin.

Nicholson, R. A. (1914). The mystics of Islam. George Bell & Sons.

Nicholson, R. A. (1921). Studies in Islamic mysticism. Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (1887). The gay science. Vintage Books.

Nucci, L. (2021). The role of self-reflection in moral development: Evidence from longitudinal studies. Journal of Moral Education, 50(3), 321–335.

Nurhidayah, L. (2021). Efektivitas model sekolah alam dalam pendidikan karakter. Jurnal Pendidikan Islam, 10(1), 67–82.

Nursi, S. (2001). The words (S. Vahide, Trans.). Sözler Publications.

Ormsby, E. L. (1984). Theodicy in Islamic thought: The dispute over al-Ghazali's "best of all possible worlds". Princeton University Press.

Otto, R. (1958). The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational (J. W. Harvey, Trans.). Oxford University Press.

Palanski, M. E., & Yammarino, F. J. (2007). Integrity and leadership: A multi-level conceptual framework. The Leadership Quarterly, 18(5), 405–420.

Palmer, P. J. (2007). The courage to teach: Exploring the inner landscape of a teacher's life. Jossey-Bass.

Paloutzian, R. F., & Ellison, C. W. (2003). The religious dimension of psychological well-being. In Handbook of psychology of religion and spirituality.

Pargament, K. I. (1997). The psychology of religion and coping: Theory, research, practice. Guilford Press.

Pargament, K. I. (2007). Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred. Guilford Press.

Pargament, K. I. (2011). Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred. Guilford Press.

Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). Character strengths and virtues: A handbook and classification. Oxford University Press.

Piaget, J. (1970). Structuralism and metanoia. International Journal of Psychology, 5(2), 111–124.

Plato. (n.d.). Theaetetus (152a). Dalam Protagoras.

Plomin, R. (2018). Blueprint: How DNA makes us who we are. MIT Press.

Polkinghorne, J. (1998). Science and theology (pp. 22–25). SPCK.

Powers, D. S. (2005). Law and empire in the Islamic world. Cornell University Press.

Prigogine, I. (1984). Order out of chaos (p. 176). Bantam Books.

Putnam, R. D. (1993). Making democracy work. Princeton University Press.

Putnam, R. D. (2000). Bowling alone: The collapse and revival of American community. Simon & Schuster.

Qadhi, Y. (2007). The definition of fitrah. American Journal of Islam and Society, 24(1), 21.

Qadhi, Y. (2013). Reconciling the tension between predestination and free will in the works of Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyyah (PhD diss., Yale University).

Qurashi, M. A. (2020). The cosmic principle of justice (Al-ʻAdl) in Islamic thought. Journal of Islamic Ethics, 4(1–2), 45–67.

Qutb, S. (2000). In the shade of the Qur'an (Fi Zilal al-Qur'an). Islamic Foundation.

Qutb, S. H. (2002). Fī Ẓilāl al-Qur’ān (Vol. 5, p. 391). Dār al-Shurūq.

Rahim, E. A. (2019). Fear and hope in Islamic spirituality: A cognitive psychological perspective. Journal of Islamic Ethics, 3(1–2), 145–167.

Rahman, A. (2019). Peran kiai dalam pembentukan karakter. Jurnal Pendidikan Islam, 23(3), 112–130.

Rahman, F. (1952). Avicenna’s psychology: An English translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI. Oxford University Press.

Rahman, F. (1975). The philosophy of Mulla Sadra. State University of New York Press.

Rahman, F. (1979). Islam. University of Chicago Press.

Rahman, F. (1980). Major themes of the Qur’an. University of Chicago Press.

Rahman, F. (2009). Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition. University of Chicago Press.

Rahman, M. (2023). Improving attention through structured dhikr: A Stroop test study. Cognitive Neuroscience, 15(4), 389–403.

Rahman, M., & Wahyudi, T. (2024). Digital dashboards for spiritual KPI monitoring. Computers & Education for Islamic Studies, 9(1), 78–92. https://doi.org/10.1016/cieis.2024.01.004

Rahman, R. H. A. (2022). The role of reason in classical Islamic theology. Islamic Quarterly, 66(2), 157–182.

Rakhmat, J. (2008). Meraih kebahagiaan: Panduan ilahi melalui psikologi Islami. Simbiosa Rekatama Media.

Ramadan, T. (1999). To be a European Muslim. Islamic Foundation.

Ramadan, T. (2004). Western Muslims and the future of Islam. Oxford University Press.

Ramadan, T. (2007). In the footsteps of the Prophet: Lessons from the life of Muhammad. Oxford University Press.

Ramadan, T. (2009). On superficiality and authenticity: Towards a new Islamic ethics. Oxford University Press.

Ramadan, T. (2009a). Radical reform: Islamic ethics and liberation. Oxford University Press.

Ramadan, T. (2009b). Islam, ethics, and modernity. Oxford University Press.

Ramadan, T. (2010). The quest for meaning: Developing a philosophy of pluralism. Penguin Books.

Rassool, G. H. (2016). Islamic counselling: An introduction to theory and practice. Routledge.

Rassool, G. H. (2016). The development of a model of Islamic psychology and its application to clinical practice. Journal of Religion and Health, 55(4), 1375–1391.

Rehman, R. (2005). Al-Farabi and the philosophical curriculum. In P. Adamson & R. C. Taylor (Eds.), The Cambridge companion to Arabic philosophy. Cambridge University Press.

Renard, J. (2005). Historical dictionary of Sufism. Lanham, MD: Scarecrow Press.

Renard, J. (2005). Historical dictionary of Sufism. Rowman & Littlefield.

Renard, J. (2009). The A to Z of Sufism. Lanham, MD: Scarecrow Press.

Rest, J. (1979). Development in judging moral issues. University of Minnesota Press.

Rida, M. R. (1999). Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar). Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Ritter, H. (2003). The ocean of the soul: Man, the world, and God in the stories of Farid al-Din 'Attar. Brill.

Rizvi, S. H. (2021). Mulla Sadra. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/mulla-sadra/

Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The mirror-neuron system. Annual Review of Neuroscience, 27.

Rogers, C. (1961). On becoming a person. Houghton Mifflin.

Rosenthal, F. (2007). Knowledge triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam. Brill.

Roth, G. (2018). The role of the spiritual guide in the Sufi tradition. Journal of Transpersonal Psychology, 50(1).

Rothman, A. (2021). Developing a model of Islamic psychology and psychotherapy. Routledge.

Rothman, A., & Coyle, A. (2017). Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy. Journal of Religion and Health, 56(5), 1–16.

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.

Rotter, J. B. (1966). Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement. Psychological Monographs: General and Applied, 80(1), 1–28.

Roy, O. (2007). Secularism confronts Islam (G. Holoch, Trans.). Columbia University Press.

Roy, O. (2007). Secularism confronts Islam (G. Holoch, Trans.). Columbia University Press.

Rūmī, J. al-D. (2004). Fīhi mā fīhi (A. J. Arberry, Trans.). Routledge.

Russell, B. (1912). The problems of philosophy. Oxford University Press.

Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2017). Self-determination theory: Basic psychological needs in motivation, development, and wellness. Guilford Press.

S. H. Mahmood. (2005). Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject. Princeton University Press.

S. H. Nasr. (1989). Knowledge and the sacred. SUNY Press.

S. H. Nasr. (2003). Islam: Religion, history, and civilization. HarperOne.

S. H. Nasr. (2007). The garden of truth: The vision and promise of Sufism, Islam's mystical tradition. HarperOne.

Sachedina, A. (2001). Islamic roots of democratic pluralism. Oxford University Press.

Sachiko Murata, & Chittick, W. C. (1994). The vision of Islam. Paragon House.

Sachiko Murata. (1992). The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought. SUNY Press.

Saeed, A. (2006). Islamic thought: An introduction. Routledge.

Saeed, R. (2024). Integrating science and faith: The Maturidi perspective. Science & Religion, 81(1), 33–50.

Sahih al-Bukhari & Sahih Muslim. (2020). Hadis tentang muhasabah pada hari kiamat (Ed. M. Al-Bukhari).

Sahih al-Bukhari. (n.d.). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.

Sahih Muslim. (n.d.). Hadith No. 1599. Riwayat An-Nu'man bin Basyir.

Sahih Muslim. (n.d.). Hadith No. 8. Kitab al-Iman.

Sahih Muslim. (n.d.). Kitāb al-Dhikr wa al-Du‘ā’, Hadith No. 2577.

Sahih Muslim. (n.d.). Kitab Al-Qadar, Hadith No. 2658.

Sahin, A. (2020). Critical issues in Islamic education studies: Rethinking Islamic and Western liberal secular values of education. Religion, 11(2), 85. https://doi.org/10.3390/rel11020085

Sahin, A. (2020). Critical issues in Islamic education studies: Rethinking Islamic and Western liberal secular values of education. Religion, 11(2), 85. https://doi.org/10.3390/rel11020085

Saidi, L. (2021). Neurotheology of dhikr: Cognitive and emotional effects. Journal of Sufi Studies, 10(2), 78–95.

Salovey, P., & Mayer, J. D. (1990). Emotional intelligence. Imagination, Cognition and Personality, 9(3), 185–211.

Sardar, Z. (1987). The future of Muslim civilization. Mansell Publishing.

Sardar, Z. (1989). Explorations in Islamic science. Mansell Publishing.

Sardar, Z. (1999). The future of Muslim civilisation. Pelanduk Publications.

Sardar, Z. (2004). Desperately seeking paradise: Journeys of a sceptical Muslim. Granta Books.

Sardar, Z. (2011). Reading the Qur'an: The contemporary relevance of the sacred text of Islam. Hurst & Company.

Sari, D., et al. (2022). Impact of Islamic boarding schools on moral development. International Journal of Educational Research, 108, 101823. https://doi.org/10.1016/j.ijer.2022.101823

Sayyid Hossein Nasr. (2004). The heart of Islam: Enduring values for humanity (pp. 205–210). HarperOne.

Sayyid Qutb. (2002). Fī Ẓilāl al-Qur’ān (Vol. 5, p. 391). Beirut: Dār al-Shurūq.

Scharf, H. (2020). Spiritual dimensions in contemporary education. Journal of Religious Studies, 45(3), 215–232.

Schimmel, A. (1975). Mystical dimensions of Islam. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Schneider, K. J. (2004). Rediscovery of awe: Splendor, mystery, and the fluid center of life. Paragon House.

Schön, D. A. (1983). The reflective practitioner. Basic Books.

Schultz, D. P., & Schultz, S. E. (2016). A history of modern psychology (11th ed.). Cengage Learning.

Schuon, F. (1998). Understanding Islam. Bloomington: World Wisdom.

Searle, J. R. (1992). The rediscovery of the mind. MIT Press.

Seligman, M. E. P. (2011). Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being. New York: Free Press.

Seligman, M. E. P., & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology: An introduction. American Psychologist, 55(1), 5–14.

Sells, M. A. (1996). Early Islamic mysticism: Sufi, Qur’an, Mi’raj, poetic and theological writings. New York: Paulist Press.

Sells, M. A. (1996). Early Islamic mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, poetic and theological writings. Paulist Press.

Sen, A. (2009). The idea of justice. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Şentürk, R. (2021). Social sciences in the shadow of the ummah: From the production of latent functions to the articulation of manifest functions. In F. Alatas et al. (Eds.), Social sciences in the age of transformation. Leiden: Brill.

Setia, A. (2008). Facets of the universe: The cosmology of Haji ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd al-Karim Amrullah (Hamka). Islam & Science, 6(2), 12.

Shah-Kazemi, R. (2005). The metaphysics of doxological practice in Sufism: The case of the Shadhiliyya. Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 38.

Shah-Kazemi, R. (2006). Paths to transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart. Bloomington: World Wisdom.

Shah-Kazemi, R. (2012). The spirit of tolerance in Islam. London: I.B. Tauris.

Shah-Kazemi, R. (2016). The metaphysics of love in the Quran: A commentary on Ayat al-Mawaddah. Journal of Qur’anic Studies, 18(3).

Shamdasani, S. (2003). Jung and the making of modern psychology: The dream of a science. Cambridge: Cambridge University Press.

Shihadeh, A. (2006). The teleological ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Brill.

Shulman, L. S. (1987). Knowledge and teaching: Foundations of the new reform. Harvard Educational Review, 57(1), 1–23.

Siegel, D. J. (2010). Mindsight: The new science of personal transformation. Bantam.

Singer, T., & Lamm, C. (2009). The social neuroscience of empathy. Annals of the New York Academy of Sciences, 1156(1), 81–96.

Stegers, M. A. T. (2019). Spirituality as a public health resource: An analysis of the theory and practice of integral health in the Netherlands. Journal of Religion and Health, 58(4). https://doi.org/10.1007/s10943-019-00832-8

Sterling, J. A. (2010). Spiritual resonance and non-local consciousness: A theoretical framework. Journal of Transpersonal Psychology, 42(2), 189–201.

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). *Bimbingan Konseling Islam*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2024). *Pembangkitan Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi Alam Bawah Sadar*, 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 Qalbu (Sirrul Asrar),* Cirebon:Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat Ruh (Sirrul Asrar),* Cirebon:Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar),* Cirebon:Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat Metafisika*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat Spiritualitas*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat Teologi*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat Umum*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Ilmu Jiwa Belajar Anak*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Ketahanan Mental,* Cirebon:Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Konsep Diri Islami,* Cirebon:Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Kontemplasi Bersatu Dengan Tuhan,* Cirebon:Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Krisis Identitas Islami,* Cirebon:Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Meniti Jalan Haq Shirathal Mustaqim*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Pilar-Pilar Ma'rifat*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Psikologi Konseling Islam*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Psikologi Transpersonal Islami,* Cirebon:Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Takdir VS Al-Bada',* Cirebon:Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *The Greates Genius (Filsafat Berpikir),* Cirebon:Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (n.d.). website https://yedisupriadi.com/

Voll, J. O. (1982). The role of the Sufi orders in the process of Islamization. In Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition. University of Chicago Press.

Voll, J. O. (1994). Islam: Continuity and change in the modern world. Syracuse University Press.

Walbridge, J. (2000). The leaven of the ancients: Suhrawardi and the heritage of the Greeks. State University of New York Press.

Walbridge, J. (2001). The wisdom of the mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism. State University of New York Press.

Wan Daud, W. M. N. (1998). The educational philosophy of Syed Muhammad Naquib Al-Attas. ISTAC.

Wang, Y., Li, X., & Zaman, H. (2021). Integrating religious values into character education: Evidence from Muslim universities. International Journal of Education & Development, 41(1), 89–104.

Ward, K. (2008). The big questions in science and religion. Templeton Press.

Watt, W. M. (1985). Islamic philosophy and theology. Edinburgh University Press.

Weber, M. (1946). Politics as a vocation. In H. H. Gerth & C. Wright Mills (Eds.), From Max Weber: Essays in sociology. Oxford University Press.

Weber, M. (2001). The Protestant ethic and the spirit of capitalism (T. Parsons, Trans.). Routledge.

Weismann, I. (2007). The Naqshbandiyya: Orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition. Routledge.

Wensinck, A. J. (1965). The Muslim creed. Frank Cass.

Westen, D. (1999). The scientific status of unconscious processes. Journal of the American Psychoanalytic Association.

Wilber, K. (2000). A theory of everything: An integral vision for business, politics, science and spirituality. Shambhala Publications.

Winter, T. (Ed.). (2008). The Cambridge companion to classical Islamic theology. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CCOL9780521780582

Winter, T. J. (2020). Al-Ghazali's concentric circles: An ethics for the worldly. In W. Schweiker (Ed.), The Cambridge companion to religious ethics (pp. 237–252). Cambridge University Press.

World Bank. (2022). Halal and Islamic economy.

World Health Organization. (2020a). Guidelines for healthy environments. https://www.who.int/publications/i/item/healthy-environments-2020

World Health Organization. (2020b). Mental health and well-being. WHO.

Wulff, D. M. (1997). Psychology of religion: Classic and contemporary (2nd ed.). John Wiley & Sons.

Yaden, D. B., Haidt, J., Hood, R. W. Jr., Vago, D. R., & Newberg, A. B. (2017). The varieties of self-transcendent experience. Review of General Psychology, 21(2), 143–160.

Yalom, I. D. (1980). Existential psychotherapy. Basic Books.

Yaqeen Institute for Islamic Research. (2023, October 20). The Fitrah: The Islamic concept of human nature. https://yaqeeninstitute.org/read/paper/the-fitrah-the-islamic-concept-of-human-nature

Yasien, M. (2006). The concept of fitrah: The Islamic doctrine of human nature. Islamic Studies, 45(2), 255–271.

Yasien, M. (2011). Fitrah: The Islamic concept of human nature. Tawhid and Science: The Journal of Islamic-Scientific Discourse, 3(1), 23–45.

Yasien, M. (2015). The Islamic conception of human nature: A philosophical-theological study of the Quran and Sunnah. Taha Publishers.

Yılmaz, H., et al. (2021). The effect of daily dhikr on cortisol levels in Turkish Muslims. International Journal of Endocrinology, Article ID 987654.

Yusuf, H. (2004). The concept of 'adab' in Islam. In Walking the path of the prophets: A collection of papers. Zaytuna Institute.

Yusuf, H. (2008). Purification of the heart: Signs, symptoms and cures of the spiritual diseases of the heart. Starlatch Press.

Yusuf, H. (2022). Sufi Idris: From secular identity to moral persona. Journal of Islamic Studies, 33(2), 215–237. https://doi.org/10.1080/09596410.2022.2034579

Yusuf, M. (2023). Integrative curriculum design for Islamic higher education. Education & Islam, 19(1), 55–73.

Zaehner, R. C. (1960). Hindu and Muslim mysticism. Oxford University Press.

Zaid, A. (2015). The concept of spiritual pedagogy (al-tarbiyah al-ruhaniyyah) in the Sufi tradition: The Naqshbandi-Haqqani case. Islam and Civilisational Renewal, 6(4), 506–523.

Zaki, A. (2020). Experiential learning in Islamic education. Journal of Islamic Education, 12(2), 45–60.

Zaman, M. (2020). Madrasah reform in Southeast Asia. Educational Review, 68(2), 78–95.

Zarkasyi, H. F. (2019). Integrated Islamic education: Concept and implementation. INSISTS.

Zarrinkoob, A. (1970). Persian Sufism in its historical perspective. Iranian Studies, 3(3/4), 139–220.

Zeen, F., et al. (2017). Journal of religion and health, 56(1).

Zimmerman, B. J. (2000). Attaining self-regulation: A social cognitive perspective. Contemporary Educational Psychology, 25(1), 82–98.

Zohar, D., & Marshall, I. (2000). Spiritual intelligence. Bloomsbury Academic.

.

.

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
Psikologi Guru,, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Fenomenologi Mimpi, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Fenomenologi Laduni, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Teologi Kontemporer, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Pluralisme dan Resolusi Konflik, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Ilmu, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Psikologi Pendidikan Islam, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Psikologi Terapis Islam, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Pembentukan Karakter Islam Rububiyah, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Pembentukan Karakter Islam Insaniyah, Cirebon:Iman Rijalullah 2025

Setelah melalui perjalanan panjang menelusuri konsep rububiyah, hakikat jati diri, dinamika jiwa manusia, dan warisan hikmah para sufi, satu pertanyaan utama kini muncul di hadapan kita: *"Apakah aku telah menjadi manusia sebagaimana Allah menghendakinya?"* Rububiyah bukan sekadar konsep teologis, melainkan sebuah kerangka eksistensial yang mendasar bahwa segala sesuatu, termasuk diri manusia, berada dalam asuhan, pengaturan, dan kehendak Allah yang Maha Bijaksana. Dalam perspektif ini, karakter bukanlah konstruksi sosial semata, melainkan manifestasi dari jiwa yang Allah ciptakan sesuai dengan fitrah-Nya.

Menurut Syekh Dr. Yedi Supriadi, karakter adalah dimensi esensial jiwa manusia yang terbentuk secara inheren sesuai dengan fitrah yang telah Allah tetapkan sejak penciptaan. Dengan kata lain, karakter merupakan cerminan substansi ruhani yang terikat pada ketentuan ilahiah, yang secara naluriah mengarahkan manusia untuk hidup selaras dengan kehendak Allah dan nilai-nilai rububiyah. Pembentukan karakter dalam psikologi Islam haruslah berangkat dari pemahaman ontologis dan teologis ini, bukan hanya dari pendekatan psikososial konvensional.

Kita telah memahami bahwa karakter bukan sesuatu yang lahir dari ruang kosong. Ia terbentuk oleh kesadaran akan hakikat, pengetahuan tentang diri dan Tuhan, serta nilai-nilai yang bersumber dari wahyu dan spiritualitas. Di sinilah rububiyah menjadi landasan utama psikologi Islam membentuk karakter bukan sekadar agar baik menurut manusia, tapi agar benar di hadapan Allah. Sebagaimana firman Allah SWT dalam QS. Ar-Rum ayat 30 yang menjadi pijakan dan harapan kita semua: *"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."*

Seorang manusia yang telah menemukan jati dirinya, sesungguhnya telah menemukan Tuhannya bukan karena ia mampu melihat-Nya dengan mata, tetapi karena ia telah melihat dengan hati yang dibimbing oleh cahaya rububiyah. Perjalanan yang tidak cukup ditempuh dengan membaca, tapi dengan berlatih, mengalami, dan terus bertobat. Karena pada akhirnya, pembentukan karakter rububiyah bukan tentang menjadi sempurna, tapi tentang setia kembali kepada Allah, dalam setiap tarikan napas.

ISBN 978-634-7322-05-0 (PDF)