DZIKIR KEMATIAN

MENITI JALAN "MUTU QABLA AN TAMUTU"

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI



CV. IMAN RIJALULLAH

DZIKIR KEMATIAN

MENITI JALAN "MUTU QABLA AN TAMUTU"

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI, M. Pd

CV. IMAN RIJALULLAH
PENERBIT & PERCETAKAN

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

PASAL 72 KETENTUAN **PIDANA** **SANKSI PELANGGARAN**
Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan tanpa izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp.1.000.000,00 (SatuJuta Rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun, dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) Dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 {lima) tahun, dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

"Kullu man 'alaihā fān," **firman Ilahi,**
Namun ada hidup sesudah mati,
Siapa mengenal rahsia ini,
Terbukalah jalan menuju Ilahi.

Syekh Dr. Yedi Supriadi



Dzikir Kematian
Meniti Jalan Mutu Qabla An Tamutu

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, Yadi

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

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis All right reserved

ISBN :

Kata Pengantar

Bismillāhirraḥmānirraḥīm.

Segala puji hanya bagi Allah Subḥānahu wa Ta'ālā, Tuhan semesta alam, Yang menghidupkan dan mematikan, Yang memulai penciptaan kemudian mengembalikannya, dan kepada-Nya seluruh makhluk akan kembali. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Shallallāhu 'alaihi wa Sallam, keluarga, para sahabat, serta seluruh pewaris jalan beliau hingga akhir zaman.

Di tengah hiruk-pikuk kehidupan modern, manusia semakin mahir menghitung usia, namun semakin lalai menghitung sisa hidupnya. Kita membangun rumah, karier, kekuasaan, dan peradaban, tetapi sering melupakan satu kepastian yang tidak pernah gagal menjemput setiap makhluk, yaitu kematian. Padahal Al-Qur'an berulang kali mengingatkan bahwa setiap jiwa akan merasakan kematian dan bahwa segala yang ada di bumi akan fana, sedangkan hanya Allah Yang Mahakekal.

Buku ini lahir dari keyakinan bahwa mengingat kematian bukanlah ajakan untuk tenggelam dalam kesedihan atau meninggalkan kehidupan dunia. Sebaliknya, dzikir kematian merupakan jalan untuk memurnikan niat, menertibkan amal, menghancurkan kesombongan ego, serta menghidupkan kesadaran bahwa kehidupan dunia hanyalah persinggahan menuju kehidupan yang lebih hakiki.

Ungkapan para sufi, *"Mutu qabla an tamutu" matilah sebelum engkau mati* menjadi poros utama pembahasan dalam buku ini. Maksudnya bukanlah kematian jasad, melainkan kematian keakuan, kesombongan, hawa nafsu, dan segala hijab yang menghalangi hati dari mengenal Tuhannya. Ketika ego melemah, hati menjadi jernih; ketika

hijab tersingkap, kehidupan dipandang dengan cahaya tauhid; dan ketika nafsu tunduk kepada Allah, seorang hamba mulai merasakan makna kehidupan yang sebenarnya.

Melalui pembahasan yang memadukan Al-Qur'an, Sunnah, khazanah tasawuf klasik, serta perenungan terhadap realitas manusia modern, buku ini berusaha menghadirkan kembali kesadaran bahwa kematian bukanlah akhir perjalanan, melainkan pintu menuju perjumpaan dengan Allah. Kesadaran inilah yang melahirkan keberanian, keikhlasan, kerendahan hati, tanggung jawab moral, dan ketenangan jiwa dalam menjalani kehidupan.

Semoga setiap halaman dalam buku ini menjadi wasilah untuk memperbanyak dzikir, memperdalam muhasabah, memperbaiki amal, dan menumbuhkan kerinduan kepada Allah Subḥānahu wa Ta'ālā. Jika buku ini mampu menggerakkan hati pembaca untuk lebih sering mengingat kematian dan lebih sungguh-sungguh mempersiapkan bekal menuju akhirat, maka itulah harapan terbesar penulis.

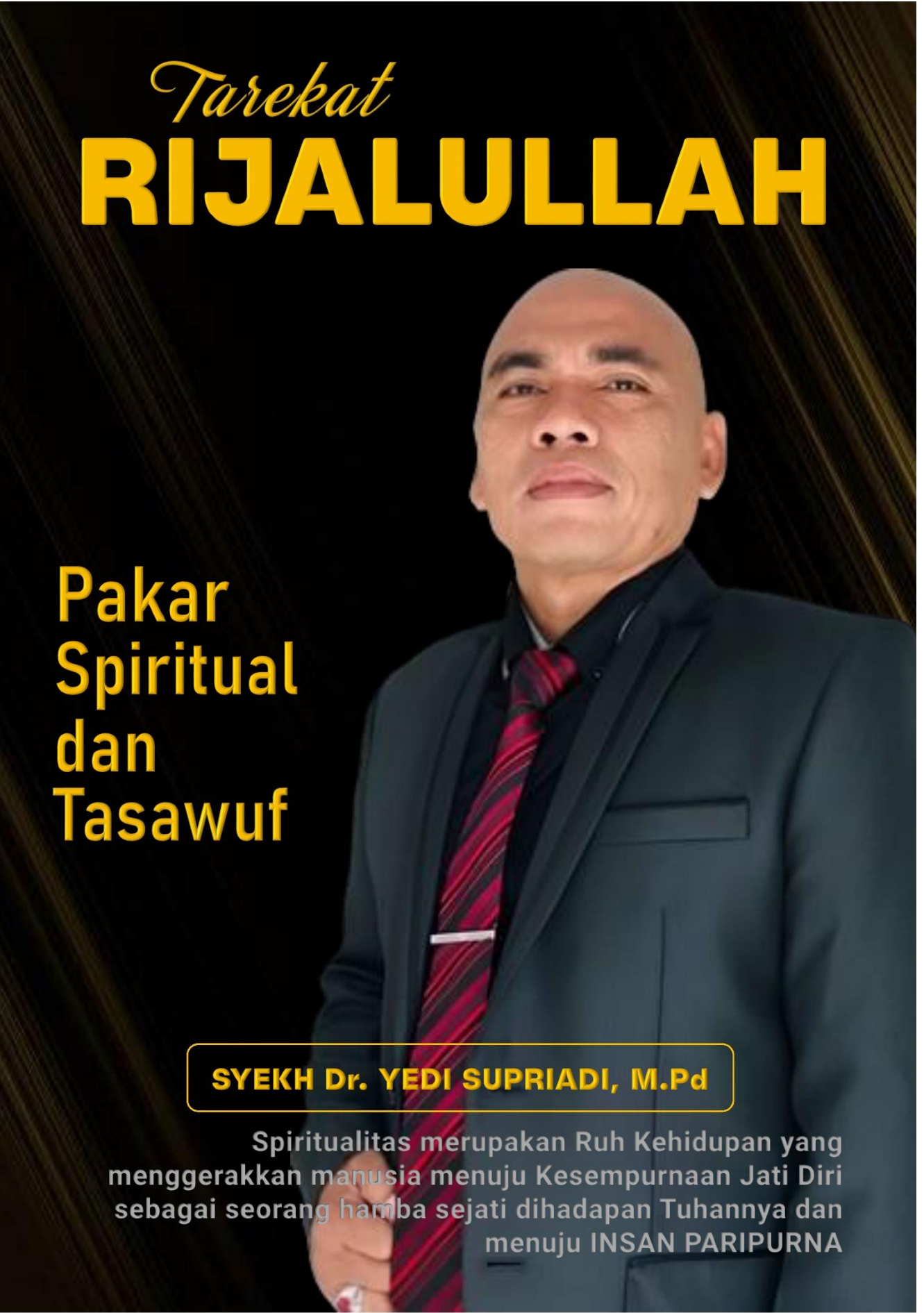
Akhirnya, segala kebenaran dalam buku ini berasal dari Allah Yang Maha Benar. Adapun segala kekurangan, kekeliruan, dan keterbatasan merupakan kelemahan penulis yang senantiasa membutuhkan ampunan dan petunjuk-Nya.

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

ANTARA FANA DAN BAQA' 1

Kematian dalam Arsitektur Kosmologi Islam 1

Makna Semantik-Teologis al-Maut dalam Korpus Ayat Al-Qur'an 3

Tekstualitas al-Maut dalam Korpus Hadis: Transisi Versus Nihilasi 6

Analisis Linguistik, Derivasi Filologis, dan Semantik Metaforis Kata al-Maut 11

Kematian sebagai Fakta Ontologis Kebenaran Mutlak (Al-Haqq) 13

Kematian dalam Struktur Hierarkis Penciptaan Makhluk 17

Kehidupan Aktual sebagai Amanah Eksistensial Prima (The Primordial Covenant) 20

Relasi Tripartit Antara Ruh (Spritual), Jasad (Material), dan Nafs (Kesadaran) 23

Dialektika Kontinuum Hidup dan Mati sebagai Stimulan Kesadaran Eksistensial 26

Kematian sebagai Sunnatullah Universal dan Hukum Termodinamika Spiritual Kosmos 29

Teori Fana dan Baqa' dalam Ontologi Sufistik 33

Konsep Fana' dalam Perspektif Transendental Klasik dan Kontemporer 36

Eksistensi Baqa' sebagai Keberlanjutan Ontologis di Alam Meta-Material 39
Integrasi Kesadaran Ketuhanan melalui Sirnanya Atribut Makhluk (Fana' an al-Khalf) 41
Dekonstruksi dan Kritik Radikal terhadap Paham Nihilisme Barat Eksistensial 44
Ontologi Mortalitas dalam Lintasan Sejarah dan Arsitektur Peradaban Islam 46
Genealogi Kesadaran Mortalitas (Memento Mori) dalam Tradisi Intelektual Muslim 49
Mortalitas sebagai Fondasi Etika Normatif Mutlak (Ethical Imperative) 53
Mortalitas sebagai Stimulus Penggerak Kebudayaan dan Arsitektur Peradaban 56
Krisis Eksistensial Kematian bagi Kedudukan Manusia Modern 58

KEMATIAN KECIL (AL-MAUT AL-SUGHRA) DAN KEMATIAN BESAR (AL-MAUT AL-KUBRA) 65
Konstruksi Teoretis al-Maut al-Sughra (Kematian Parsial) 65
Definisi Terminologis dan Filsafat Eksistensi Kematian Kecil 68
Konstruksi Landasan Qur’ani dan Hadis Mengenai Fenomena Lepasnya Kesadaran 71
Ontologi Tidur (Al-Manam) sebagai Prototip Nir-Eksistensi Kematian Hakiki 74
Mekanisme Pelepasan Ruh Parsial dan Batas Kesadaran Dimensi Astral 77

Kematian Ego (Death of the Ego) sebagai Manifestasi Kematian Kecil 81
Penundukan Jiwa Nabati dan Hewani 84
Anatomi Maut al-Ana (Kematian Akubelas/Keakuan) dalam Diskursus Irfani 87
Metode Dekonstruksi Ego dan Pembongkaran Berhala Internal Jiwa (Al-Asnam al-Batinah) 89
Batas Demarkasi Antara Fana' Psikologis Kontemporer dan Fana' Spiritual Sufistik 93
Konstruksi Teoretis al-Maut al-Kubra (Kematian Total) 97
Definisi Saintifik-Metafisik Kematian Besar sebagai Pemutus Dimensi Duniawi 100
Pemisahan Mutlak Kontinuum Ruh dari Pengaruh Determinisme Jasad 103
Alam Barzakh sebagai Ruang Transisi Eksistensial dan Ruang Antara Spasio-Temporal 105
Kematian sebagai Gerbang Aktualisasi Kehidupan Autentik 108
Matriks Relasi Dialektis Kematian Kecil dan Kematian Besar 112
Internalisasi Kematian Kecil sebagai Metode Eksperimentasi Spiritual Pra-Mati 115
Eskalasi Kesadaran Eskatologis Akhirat Melalui Pengalaman Sensorik Transenden 117
Pencapaian Makam Husnul Khatimah Melalui Disiplin Hidup Sadar-Mati 120
Konsep Liqa’illah (Pertemuan Ilahi) sebagai Puncak Teleologis Perjalanan Eksistensi 125

DZIKIR KEMATIAN SEBAGAI SUMBER PENGETAHUAN SPIRITUAL 129
Hakikat Epistemis Dzikir dalam Tradisi Intelektual Islam 129
Redefinisi Dzikir: Bukan Sekadar Artikulasi Verbal Melainkan Penyatuan Kesadaran 133
Dimensi Teologis Dzikir sebagai Media Penyingkapan Tabir Eksistensial (Kashf) 135
Anatomi Psikologis Dzikir: Efek Restoratif pada Ketenangan Qalb dan Medulla Oblongata 137
Dimensi Peradaban Dzikir sebagai Basis Kontrol Sosial terhadap Destruksi Kebudayaan 141
Konseptualisasi Hermeneutis Dzikir Kematian (Dhikr al-Maut) 146
Konstruksi Dasar Normatif-Aksiologis Urgensi Mengingat Kematian 149
Analisis Epistemis Hadis Hazim al-Laddhat ("Pemutus Kenikmatan"): Pendekatan Kritik Historis 152
Komparasi Epistemis Tafsir Ulama Salaf dan Khalaf Terhadap Disiplin Dhikr al-Maut 155
Fungsi Transformasional Dhikr al-Maut dalam Mengubah Paradigma Berpikir Kosmis 160
Fungsi Eksistensial Kesadaran Mortalitas dalam Produksi Makna 162
Redefinisi Makna Hidup Aktual yang Diteropong Melalui Lensa Kematian Immanen 165
Akselerasi Kesadaran Diri Autentik Menghadapi Ancaman Absurditas Duniawi 168
Rekonsiliasi Hubungan Manusia dan Sang Pencipta Melalui Sentimen Kerentanan Diri 171

Kematian sebagai "Guru Eksistensial" Tertinggi dalam Pendidikan Karakter Profetik 174

FIQIH KESADARAN MORTALITAS DAN AKSIOLOGI AMAL 178
Status Hukum Kebijakan Mengingat Kematian 178
Hermeneutika Hukum Ayat-Ayat Al-Qur'an tentang Keharusan Eling-Mati 181
Istinbath Hukum Berdasarkan Hadis-Hadis Perintah Kesadaran Mortalitas 185
Analisis Perbandingan Pendapat Empat Mazhab Fiqih Terhadap Hukum Dhikr al-Maut 188
Formulasi Maqashid al-Shari'ah di Balik Disiplin Hukum Mengingat Kematian 193
Teologi dan Praktik Ziarah Kubur 197
Genealogi dan Evolusi Landasan Hukum Ziarah Kubur dari Era Larangan ke Perintah 201
Kompleks Makam sebagai Ruang Kuliah Eksistensial 203
Tadakkur (Refleksi) dan Aktualisasi Komunikasi Trans-Dimensi 207
Problematika Kontemporer Ziarah Kubur Antara Komodifikasi, Sinkretisme, dan Komersialisasi 210
Muhasabah sebagai Metodologi Praktik Dzikir Kematian Kontinu 213
Hakikat Epistemis Muhasabah (Audit Spiritual Diri) dalam Tinjauan Fiqih Tasawuf 218
Formulasi Teknik Muhasabah Ruhani Sistematis Sebelum Tidur dan Pasca-Ibadah 222
Parameter Evaluasi Amal Kuantitatif dan Kualitatif Berdasarkan Timbangan Syariat 227

Korelasi Radikal Antara Kedisiplinan Muhasabah dengan Keberhasilan Reformasi Diri (Self-Reform) 232
Persiapan Teknis dan Spiritual Menjelang Kematian 237
Aspek Hukum dan Regulasi Wasiat: Validitas, Batasan Harta, dan Maslahat Sosial 239
Metode Taubat al-Nasuha Kontinu sebagai Prasyarat Pembersihan Hutang Spiritual 242
Penyelesaian Hak-Hak Adami (Huquq al-Ibad): Hutang Finansial, Sosial, dan Restitusi Moral 245
Manajemen Eskatologis: Pendampingan Spiritual (Talqin) dan Kematangan Ruhani Menuju Wafat 250

KRISIS EKSISTENSIAL MANUSIA MODERN 255
Sekularisasi Kesadaran dan Reduksionisme Ontologis Kontemporer 255
Desakralisasi Kosmos dan Hilangnya Horizon Akhirat (The Loss of Teleological Horizon) 260
Dominasi Rasionalisme Materialistik dan Implikasinya Terhadap Kebutaan Metafisika 263
Budaya Konsumerisme Radikal: Menjadikan Kebendaan Sebagai Berhala Eksistensi Baru 265
Patologi Kehampaan Makna Eksistensial (The Existential Vacuum) pada Masyarakat Urban 269
Anxiety of Death (Kecemasan Eksistensial Terhadap Maut) 275
Manifestasi Patologis Ketakutan Terhadap Kematian: Dari Neurosis hingga Eskapisme Teknologi 280
Alienasi Spiritual Akibat Pemutusan Hubungan Manusia dari Akar Metafisik Penciptaan 283

Krisis Identitas Multidimensi: Manusia Modern sebagai Makhluk yang Terfragmentasi 286
Kritik Epistemis Fiqih Tasawuf Terhadap Konstruksi Kebudayaan Modern 289
Dekonstruksi Hedonisme: Ilusi Kebahagiaan Indrawi Tanpa Kehadiran Ilahiah 292
Kritik Atas Nihilisme Filosofis Barat: Menggugat Pemikiran Keburukan Eksistensi 295
Individualisme Ekstrem vs Konsep Jamaah: Ancaman Keruntuhan Solidaritas Kosmis 300
Komodifikasi Agama dan Reduksi Sakralitas Eksistensi 305

FORMULASI TEORI TAZKIYATUL WUJUD 308
Genealogi Konseptual dan Sintesis Pemikiran Sufistik Klasik 308
Batas Tradisional Tazkiyatun Nafs (Pemurnian Jiwa) Epistemologi Klasik 310
Arsitektur Doktrin Tathhir al-Qalb (Pembersihan Hati) dalam Khazanah Imam Al-Ghazali 313
Sintesis Doktrin Fana' dan Baqa' Ibnu Arabi Menuju Pemurnian Spektrum Eksistensi 317
Menuju Formulasi Unifikasi Kesadaran Eksistensial-Kosmis 320
Definisi dan Landasan Filosofis Teori Tazkiyatul Wujud 325
Penjernihan Keberadaan Manusia dari Polusi Sifat Kemakhlukan (Adami) 328
Pengetahuan Berbasis Inayatullah Melalui Penjernihan Eksistensi 332

Aktualisasi Perilaku Manusia sebagai Khalifah yang Suci-Wujud 334
Batas dan Ruang Lingkup Teori Tazkiyatul Wujud sebagai Epistemologi Pembebasan Baru 338
Struktur Arsitektur Teoretis Tazkiyatul Wujud 340
Level Satu: Kebangkitan Kesadaran Mortalitas (The Awakening of Death Consciousness) 343
Level Dua: Dekonstruksi Ego Total (The Demolition of the Egoistic Structure) 345
Level Tiga: Pemurnian Kesadaran Kosmis (The Purification of Cosmic Consciousness) 348
Level Empat: Rekonstruksi Eksistensial Holistik Berdasarkan Nilai Transendental 351
Kontribusi Kebaruan (Novelty) Teori Tazkiyatul Wujud Bagi Sains Kontemporer 354
Konstruksi Paradigma Baru Bagi Pengembangan Ilmu Tasawuf Amali Kontemporer 357
Rekonsiliasi Hukum Fiqih Lahiriah dengan Kedalaman Esoteris Spiritualitas Islam 360
Solusi Psikoterapi Transpersonal Bagi Penanganan Krisis Death Anxiety Psikologi Modern 365
Membangun Model Evaluasi Kemajuan Bangsa Berbasis Spiritual 368

TAHAPAN (MAQAMAT) PRAKTIS TAZKIYATUL WUJUD 371
Tahap I: Idrak al-Maut (Internalisasi Kesadaran Kematian Real-Time) 371

Kultivasi Kesadaran Kefanaan Segala Sesuatu yang Bersifat Materi (Kullu man ‘alaiha fan) 372
Integrasi Horizon Akhirat ke Dalam Pengambilan Keputusan Etis Keseharian 374
Deklarasi Kesadaran Keterbatasan Diri (Eschatological Humility) di Hadapan Sang Pencipta 375
Tahap II: Tahthim al-Ana (Dekonstruksi dan Penghancuran Berhala Ego) 377
Identifikasi Lokasi dan Tipu Daya Sembunyi Ego (Al-Nafs al-Ammarah bi al-Su') 380
Metodologi Dekonstruksi Klaim Kebesaran, Status, dan Kehormatan Semu Manusia 382
Pengendalian Nafsu Syahwat dan Amarah Melalui Puasa Eksistensial (Al-Imsak al-Wujudi)..... 385
Tahap III: Tazkiyat al-Qalb (Pembersihan Inti Kesadaran) 388
Pemurnian Hati dari Polutan Kibar (Sombong), Riya’ (Pamer), dan Hasad (Dengki)..... 391
Penyembuhan Penyakit Ruhani Kronis Menggunakan Resep Obat Ilahiah (Al-Adwiyah al-Ilahiyyah) 394
Integrasi Totalitas Iman Normatif ke Dalam Struktur Kesadaran Empiris Aktual 396
Tahap IV: Tajrid Ruhani (Pelepasan Ketergantungan Kosmis)..... 400
Pelepasan Ketergantungan Psikologis-Emosional dari Segala Bentuk Berhala Duniawi..... 403
Aktualisasi Kebebasan Spiritual Hakiki (Al-Hurriyyah al-Haqiqiyyah) dari Budaya Materi..... 405
Pencapaian Kematangan Ruhani Tinggi 407
Tahap V: Syuhud al-Akhirah (Penyaksian Horizon Eskatologis)..... 410

Pembukaan Mata Batin Mengenai Kehadiran Realitas Akhirat Saat Ini (Real-Time Eschatology) 413
Hidup dalam Dimensi Dunia Namun Bernapas dalam Horizon Keabadian 415
Aktif di Bumi Namun Terkoneksi ke Arsy 418
Tahap VI: Insan Ruhani (Puncak Aktualisasi Manusia Paripurna) 420
Insan Ruhani Tenang, Jernih, Memancarkan Rahmah Kosmis 424
Menjadi Agen Transendental yang Bebas dari Kepentingan Egois 428
Penggerak Keadilan, Kedamaian, dan Kebajikan Peradaban 431
Menjadi Prototipe Manusia Masa Depan Penyelamat Krisis Global 433

EPISTEMOLOGI KEMATIAN (EPISTEMOLOGY OF DEATH CONSCIOUSNESS) 437
Batas Rasionalisme dan Empirisme: Kematian sebagai The Ultimate Unknown 437
Kegagalan Positivisme Logis dan Empirisme Indrawi dalam Menembus Misteri Pasca-Mati 441
Kematian sebagai Batas Epistemis Pengetahuan Manusia Lahiriah (The Boundary of Rationality) 446
Validasi Intuitif-Metafisik (Al-Kashf) sebagai Sumber Informasi Validitas Alam Barzakh 450
Rekonseptualisasi Ketidaktahuan (The Unknown) Bukan Sebagai Ketiadaan, Melainkan Puncak Realitas 452
Memahami Struktur Eksistensi Al-Mumkin al-Wujud 455

Analisis Filosofis Mengenai Kontras Antara Wajib al-Wujud (Tuhan) dan Mumkin al-Wujud (Makhluk) 458
Sifat Dasar Kontingen Makhluk: Selalu Bergantung dan Berada di Ambang Ketiadaan ('Adam) 463
Dekonstruksi Ilusi Keabadian Materi Melalui Pemahaman Struktur Atom Kosmos yang Fana 466
Implikasi Ontologis Status Mumkin al-Wujud Terhadap Kerendahan Hati Intelektual..... 473
Dzikir Maut sebagai Dekonstruksi Hijab Epistemis (Kashf al-Ghitā') 476
Pemahaman Epistemis Terhadap Ayat: "Hari ini Kami singkapkan tabirmu, maka penglihatanmu tajam" 480
Mekanisme Dhikr al-Maut dalam Menghancurkan Polusi Mental yang Membutakan Batin..... 482
Epistemologi Penyingkapan (Kashf): Memperoleh Kebijaksanaan Melalui Kematian Eksistensial 484
Transformasi dari Ilm al-Yaqin (Teori) Menuju Ayn al-Yaqin (Penyaksian) Kesadaran Mortalitas 486
Formulasi Kesadaran Mortalitas Profetik..... 489
Menyatukan Wahyu Tekstual dan Fakta Eksistensial Kematian..... 493
Bagaimana Mengingat Mati Mengakselerasi Kualitas Validitas Ilmu Pengetahuan..... 496
Amal Sholeh sebagai Produk Logis-Epistemis dari Manusia yang Sadar-Mati..... 498
Formulasi Metodologi Riset Ilmiah Kebudayaan yang Dipandu oleh Akuntabilitas Eskatologis 501
Kebutaan Metafisis dan Reduksionisme Biologis..... 506
Pembongkaran Akar Epistemologi Sekuler yang Merendahkan Manusia Sebatas Mesin Biologis 510

Dampak Kebutaan Metafisis Terhadap Lahirnya Sains
yang Destruktif dan Eksploitatif 512
Kritik Terhadap Medikalisasi Kematian Barat:
Memandang Maut Sebatas Kegagalan Teknis Medis 515
Rekonstruksi Sains Berbasis Paradigma Tauhid 520

TAZKIYATUL WUJUD VS TAZKIYATUN NAFS 525
Batas-Batas Kamar Tazkiyatun Nafs Klasik dalam
Menjawab Krisis Modernitas 525
Karakteristik dan Fokus Kitab-Kitab Pemurnian Jiwa Klasik 528
Keterbatasan Pendekatan Moralistik-Asketis Tradisional
Menghadapi Kompleksitas Sistem Sekuler Modern 531
Mengapa Restorasi Karakter Saja Tidak Cukup Tanpa
Melakukan Penjernihan Level Eksistensi Wujud 534
Urgensi Lompatan Paradigma dari Sekadar Perbaikan
Etika (Nafs) Menuju Penjernihan Eksistensi (Wujud) 538
Manifestasi Kebudayaan dari Tazkiyatul Wujud:
Memurnikan Struktur Berpikir dan Bertindak 540
Pengaruh Pembersihan Eksistensi Terhadap Lahirnya
Epistemologi Kebudayaan yang Jernih 543
Bagaimana Teori Tazkiyatul Wujud Mengubah Pola
Desain Teknologi, Arsitektur, dan Tata Kota 545
Dekontaminasi Kurikulum Pendidikan Modern dari Nilai
Antroposentrisme Egois-Sekuler 547
Melahirkan Karya Seni dan Sastra Kontemporer
Bernafaskan Transendensi 550
Pembebasan Diri dari Belenggu Komodifikasi, Status, dan
Berhala Modern 552

Anatomi Budaya Konsumerisme Kontemporer sebagai Upaya Ego Menuntut Keabadian Semu Dunia 557
Konsep Maut Egoistik sebagai Senjata Ampuh Melawan Strategi Kapitalisme Hiper-Realitas 560
Pembebasan Manusia dari Jeratan Gila Status Medsos, Eksploitasi Citra, dan Komodifikasi Diri 564
Merdeka Eksistensial: Menjadi Manusia yang Autentik Tanpa Bergantung pada Validitas Semu Makhluk..... 566
Rekonsiliasi Syariat (Hukum Kematian) dan Hakikat (Aspek Esoteris Fana-Baqa) 569
Menghilangkan Dikotomi Antara Hukum Fiqih Lahiriah Kebencanaan/Kematian dengan Esoterisme Sufi 572
Integrasi Fiqih Jenazah sebagai Simbolisme Hukum bagi Perjalanan Spiritual Ruhani Manusia 576
Bagaimana Membawa Pengalaman Fana' Kedalam Implementasi Kepatuhan Hukum Syariat Sehari-Hari..... 579
Formulasi Keberagaman Paripurna (Al-Din al-Kamil): Tegak Secara Syariat, Samudra Secara Hakikat..... 583

SOSIOLOGI DAN POLITIK BERBASIS KESADARAN MORTALITAS 588
Anatomi "Peradaban Fana" 588
Kritik Radikal Terhadap Peradaban Materialistik, Hedonisme, dan Hyper-Consumption 591
Bagaimana Pengabaian Terhadap Kematian Melahirkan Peradaban yang Serakah 597
Dampak Budaya Hyper-Consumption Terhadap Kerusakan Ekologis Bumi dan Pemiskinan Global..... 598

Hubungan Langsung Antara Kehampaan Spiritual Masyarakat Hedonistis Dengan Tingkat Bunuh Diri Global 600
Manifesto Perlawanan Sosiologis Berbasis Teori Tazkiyatul Wujud Melawan Imperialisme Budaya Materi 602
Dekonstruksi Teori Politik Machiavellian (Menghalalkan Segala Cara) Melalui Lensa Akuntabilitas Makam..... 604
Menjadikan Etika Profetik sebagai Panglima Tertinggi Kebijakan Publik..... 606
Pemimpin Berparadigma Dhikr al-Maut 608
Transformasi Institusi Negara Menjadi Fasilitator Kesejahteraan Dunia Sekaligus Keselamatan Akhirat Warga..... 610
Etika Sosial Berbasis Akuntabilitas Eskatologis 612
Formulasi Teori Tindakan Sosial Kontemporer 617
Rekonstruksi Etika Birokrasi, Hukum, dan Profesionalisme..... 620
Mengatasi Problem Kejahatan Kerah Putih (White-Collar Crime) 622
Revitalisasi Kontrak Sosial Masyarakat Sipil..... 626

TEO-EKONOMI KESADARAN FANA..... 631
Distribusi Kekayaan Berdasarkan Perspektif Kepemilikan Sementara (Al-Mulk Lillah) 631
Kapitalisme Mengenai Kepemilikan Mutlak Pribadi (Absolute Private Ownership) 634
Menempatkan Manusia Sebatas Agen Pemegang Amanah (Trustee) Atas Harta Milik Allah 636
Dampak Epistemis Kesadaran "Mati Tidak Membawa Harta" Terhadap Penurunan Perilaku Penimbunan (Ikhtikar)..... 639

Formulasi Teori Pertumbuhan Ekonomi Berkelanjutan yang Tidak Bergantung pada Eksploitasi Ribawi 642
Melawan Egoisme Ekonomi Melalui Prinsip Zakat, Infaq, Sedekah, dan Wakaf (ZISWAF) Kontemporer 643
Keberlanjutan Ekologis (Ecological Sustainability) Berbasis Kesadaran Kosmis yang Fana..... 646
Krisis Iklim Global:..... 646
Rekonstruksi Fiqih Al-Bi'ah 649
Etika Pengelolaan Geokosmos 652
Transformasi Ekonomi Hijau..... 655

KRISIS EKSISTENSIAL GLOBAL: "THE ANXIETY CIVILIZATION" 659
Mengapa Modernitas Memproduksi Depresi, Anxiety, dan Kekosongan Makna Hidup Secara Masif? 659
Teknologi, Transhumanisme (Upaya Menolak Kematian), dan Kehampaan Ontologis Manusia Modern 662
Kegagalan Psikologi Sekuler Tanpa Tuhan dalam Mengatasi Death Anxiety 665
Analisis Kritis Terhadap Pendekatan Psikoterapi Barat (Kognitif, Perilaku) yang Gagap Menghadapi Isu Maut..... 669
Reduksionisme Psikologi Modern Memandang Ketakutan Mati Sebatas Fobia yang Harus Dieliminasi Medis 673
Mengapa Obat-Obatan Psikoaktif Gagal Menyembuhkan Luka Eksistensial Kehampaan Ruhani Manusia..... 677
Pengenalan Psikologi Islam (Psikologi Transpersonal Rabbani) Sebagai Satu-Satunya Alternatif Solusi Penyembuhan Hakiki..... 681

DZIKIR KEMATIAN SEBAGAI TERAPI GLOBAL DAN EPISTEMOLOGI PEMBEBASAN 686
Aplikasi Klinis-Spiritual Dzikir Kematian untuk Penyembuhan Krisis Eksistensial 686
Formulasi Protokol Klinis Integrasi Dzikir al-Maut 691
Menjinakkan Ketakutan Mati 695
Studi Kasus Keberhasilan Terapi Berbasis Kesadaran 696
Panduan Praktis Aplikasi Terapi Mandiri 700
Membangun Ketenangan Autentik (Al-Nafs al-Mutma'innah) di Era Disrupsi Radikal 704
Menjadikan Islam Pemandu Peradaban Masa Depan 707
Bukan Gerakan Pengasingan Diri (Uzlah) Melainkan Gerakan Keterlibatan Aktif Transendental 710
Formulasi Manifesto Tasawuf Kontemporer Sebagai Kritik Konstruktif Atas Kerusakan Sistemik Dunia Sekuler 715
Peta Jalan Penyelamatan Kemanusiaan Global Melalui Arsitektur Nilai Etika Profetik Universal Islam 717
Mewujudkan Peradaban Global yang Berkemajuan Material Namun Suci Secara Eksistensial Wujud 721

MANUSIA YANG "MATI SEBELUM MATI" 726
Analisis Hermeneutika Hadis dan Tradisi Sufi Tentang "Mutu Qabla an Tamutu" 726
Antara Formalisme Hadis dan Kebenaran Khasyaf 730
Tafsir Lintas Generasi Ulama Sufi Mengenai Paradoks Frasa Kematian Sukarela (Al-Maut al-Ikhtiyari) 734
Pembedaan Tegas Antara Tindakan Bunuh Diri Fisik (Haram) dengan Pembunuhan Egoistik Jiwa (Wajib) 739

Implementasi Metodologis Tradisi Mutu Qabla an Tamutu ke Dalam Rutinitas Kehidupan Manusia Modern 741
Proses Eksistensial: Fana' sebagai Kematian Ego dan Baqa’ sebagai Kehidupan Sejati 745
Proses Likuidasi Klaim Eksistensi Mandiri Manusia Melalui Penenggelaman Diri Pada Keberadaan Tuhan 748
Fenomena Fana’ al-Af’al, Fana’ al-Sifat, dan Fana’ al-Dzat Sebagai Tingkatan Kematian Mistis 751
Kebangkitan Eksistensial Baru (Baqa’) Sebagai Agen Tuhan yang Bergerak Menggunakan Kehendak-Nya 755
Deskripsi Kehidupan Sejati (Al-Hayat al-Tayyibah) yang Terbebas dari Rasa Takut dan Sedih Duniawi 758
Manusia Spiritual Kontemporer dan Peta Jalan Peradaban Masa Depan 761
Kedudukan Karakteristik Manusia Hasil Gemblengan Ragam Maqamat Tazkiyatul Wujud 767
Peran Strategis Alumnus "Mati Sebelum Mati" Sebagai Pemimpin, Ilmuwan, dan Penggerak Zaman Kontemporer 772
Bagaimana Manusia Spiritual Mengelola Sektor Politik, Ekonomi, dan Teknologi Tanpa Terkontaminasi Polusi Ego 777
Visi Peta Jalan Peradaban Kontemporer Baru yang Dipimpin Oleh Kesadaran Kaum Sufi Ekologis Kontemporer 781

HUSNUL KHATIMAH DAN LIQA’ILLAH 785
Hakikat Ontologis Husnul Khatimah dan Nilai Kualitas Amal Akhir Kehidupan 785

Redefinisi Kematian yang Indah (Husnul Khatimah) Bukan Sebatas Keadaan Fisik Melainkan Puncak Kesadaran Tauhid 788
Hukum Akumulasi Spiritual: Bagaimana Konsistensi Gaya Hidup Menentukan Karakter Detik-Detik Sakaratul Maut 790
Rahasia Teologis Di Balik Nilai Bobot Amal Akhir Hayat Sebagai Penentu Nasib Abadi Kedudukan Jiwa 792
Indikator Lahiriah dan Batiniah Seseorang yang Meraih Derajat Kematian Mulia Berdasarkan Teks Syariat 795
Syauq Ila Allah (Kerinduan Ilahiah Eksistensial) Sebagai Energi Penggerak Transendensi 799

Catatan Akhir 808

Daftar Pustaka 1072

Biografi Penulis 1111

ANTARA FANA DAN BAQA'

Kematian dalam Arsitektur Kosmologi Islam

Kematian tidak dipandang sebagai negasi terhadap eksistensi (’adam), melainkan sebuah transmutasi ontologis yang krusial dalam arsitektur kosmologi yang membentang dari al-Mabda’ (Permulaan) menuju al-Ma’ad (Kepulangan). Secara ontologis, kematian adalah proses penyempurnaan gerak substansial (al-harakah al-jawhariyyah) di mana jiwa (nafs) melepaskan ketergantungan organiknya terhadap materi demi meraih kemandirian eksistensial di alam yang lebih tinggi[1]. Al-Qur'an menegaskan bahwa kematian merupakan entitas "makhluk" atau ciptaan yang setara dengan kehidupan, yang berfungsi sebagai instrumen penguji kualitas eksistensial manusia di hadapan Sang Absolut[2]. Pandangan ini memposisikan kematian bukan sebagai titik akhir yang statis, melainkan sebagai fashl (pemisah) sekaligus washl (penghubung) dalam kontinum eksistensi yang bersifat multidimensional.

Arsitektur kosmologi Islam menempatkan kematian di titik ambang yang disebut Barzakh, sebuah wilayah ontologis antara alam materi (Mulk) dan alam ruhani (Malakut). Dalam perspektif Ibn ‘Arabi, kematian adalah "penyingkapan" (kashf) yang melenyapkan hijab indrawi, sehingga individu mampu mempersingkap realitas yang selama ini tersembunyi di balik tabir fisik[3]. Di sini, kematian didefinisikan sebagai kelahiran kedua; jika kelahiran pertama

membawa manusia ke alam dunia yang sempit, maka kematian membawa jiwa ke cakrawala Alam al-Mithal (Alam Imajinasi Kreatif) yang luasnya tak terhingga. Fenomena ini sejalan dengan adagium nabi yang menyatakan bahwa manusia pada hakikatnya sedang tertidur, dan mereka baru benar-benar terjaga saat maut menjemput[4]. Maka, secara ontologis, kematian adalah sebuah kebangkitan kesadaran dari stagnasi material menuju dinamisme spiritual.

Mulla Sadra melalui teori transubstansiasinya menjelaskan bahwa kematian terjadi ketika jiwa telah mencapai kematangan intensitas eksistensial sehingga ia tidak lagi membutuhkan raga sebagai instrumen aktivitasnya. Jiwa tidak "berada di dalam" tubuh seperti air dalam bejana, melainkan tubuh adalah proyeksi lahiriah dari derajat rendah jiwa. Saat kematian tiba, jiwa mengalami "pemutusan pengaturan" (inqita' al-tadbir) terhadap materi karena ia telah siap untuk beroperasi dalam dimensi malakuti yang murni[5]. Dalam konteks ini, arsitektur kematian dalam Islam mencerminkan keadilan ilahi; ia adalah mekanisme pemilahan (distingsi) yang memisahkan cahaya dari kegelapan, esensi dari aksidensi, dan kebenaran dari kepalsuan. Kematian adalah momentum di mana Wujud (Keberadaan) manusia yang partikular kembali menyadari hubungannya dengan Al-Haqq sebagai Sumber Wujud[6].

Secara kontemplatif, definisi ontologis kematian ini memberikan pemahaman bahwa struktur kosmos adalah sebuah hierarki kesadaran. Kematian hanyalah perpindahan lokus kesadaran dari dimensi eksterioritas (zahir) menuju interioritas (batin). Arsitektur

kosmologi ini meniscayakan bahwa setiap gerak dalam alam semesta bersifat teleologis memiliki tujuan akhir. Kematian, oleh karena itu, bukanlah kehancuran struktural, melainkan pemurnian substansial di mana identitas personal tidak lenyap, melainkan bertransformasi menjadi bentuk yang lebih koheren dengan realitas malakuti[7]. Dengan demikian, kematian dalam Islam adalah sebuah seni kepulangan yang penuh martabat, sebuah transisi yang telah dirancang secara saksama dalam desain besar penciptaan universal untuk membawa makhluk kembali ke haribaan Sang Khalik dengan membawa seluruh memori ontologisnya[8].

Makna Semantik-Teologis *al-Maut* dalam Korpus Ayat Al-Qur'an

Dalam lanskap linguistik dan teologi Al-Qur'an, istilah al-maut (kematian) bukan sekadar diskursus biologis mengenai berhentinya fungsi organ metabolik, melainkan sebuah simpul konseptual yang mendefinisikan batas-batas eksistensial, moral, dan eschatologis manusia. Untuk memahami kedalaman makna ini, pendekatan semantik struktural sebagaimana digagas oleh Toshihiko Izutsu menjadi krusial; metode ini membedakan antara makna dasar (basic meaning) dari akar kata m-w-t dan makna relasional (relational meaning) yang terbentuk ketika term tersebut terintegrasi ke dalam sistem konseptual Al-Qur'an[9]. Secara etimologis, makna dasar dari m-w-t mencakup kondisi ketidakberdayaan, hilangnya sensitivitas, keheningan, atau berhentinya pertumbuhan pada makhlum hidup. Namun, ketika diproyeksikan ke dalam weltanschauung Qur'ani, term ini mengalami pergeseran paradigmatik dari pandangan

fatalistik era Jahiliyyah menuju konsepsi yang sarat dengan maksud ilahi (teleologis) dan struktur metafisika yang teregulasi secara ketat[10].

Pada era pra-Islam, masyarakat Arab memandang kematian sebagai titik akhir kemutlakan yang didikte oleh dahr (waktu yang terus mengikis) tanpa ada implikasi pertanggungjawaban moral di alam setelahnya[11]. Al-Qur'an merekonstruksi pandangan dunia ini secara radikal dengan menempatkan al-maut bukan sebagai tiadanya eksistensi ('adam), melainkan sebagai fenomena ciptaan yang memiliki tujuan ontologis. Konstruksi teologis ini terekspresikan secara eksplisit dalam Surah Al-Mulk[67]: 2, yang menyandingkan al-maut dan al-hayāt sebagai dua entitas yang diciptakan: "Yang menciptakan kematian dan kehidupan, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya"[12]. Penempatan kata al-maut sebelum al-hayāt dalam ayat ini menurut mufasir besar Fakhr al-Din al-Razi menandakan bahwa kematian bukanlah kondisi negatif-negasif belaka, melainkan sebuah realitas eksistensial (amr wujudī) yang mendahului kehidupan duniawi serta berfungsi sebagai instrumen dialektika ujian moral (imtiḥān) bagi manusia[13].

Secara kognitif dan kosa kata relasional, Al-Qur'an merajut al-maut dalam kerangka siklus eksistensi empat tahap yang membentuk pola ontologis manusia. Pola ini tersurat dalam Surah Al-Baqarah[14]: 28: "Bagaimana kamu ingkar kepada Allah, padahal kamu semula mati, lalu Dia menghidupkan kamu, kemudian Dia mematikan kamu kembali, lalu Dia menghidupkan kamu kembali,

kemudian kepada-Nyalah kamu dikembalikan?"[15]. Dalam ayat ini, term amwāt (bentuk jamak dari mayyit) digunakan untuk menggambarkan kondisi pra-eksistensial manusia sebelum ditiupkannya ruh sebuah keadaan ketidakberadaan material yang disetarakan dengan kematian. Dengan demikian, struktur semantis al-maut memuat dua dimensi utama: kematian kontraktual pra-duniawi dan kematian biologis pos-duniawi. Kedua fase ini diapit oleh dua fase kehidupan (al-hayāt), yakni kehidupan terestrial dan kehidupan eskatologis (al-ba'th). Keterikatan antara al-maut dan al-ihyā' (proses menghidupkan) mempertegas monopolisasi kekuasaan absolut Allah atas domain eksistensi; kematian bukanlah kecelakaan evolusioner, melainkan manifestasi langsung dari sifat ilahi al-Mumīt (Maha Mematikan) dan al-Muḥyī (Maha Menghidupkan)[16].

Penelusuran semantik terhadap korpus ayat Al-Qur'an memperlihatkan bahwa al-maut mengalami metaforisasi yang mendalam ketika ditautkan dengan dimensi epistemologis dan spiritual manusia. Al-Qur'an tidak hanya mengartikan al-maut secara fisik-korporal, tetapi juga secara majazi untuk menggambarkan kondisi kebodohan (jahl), kekufuran, dan hilangnya kepekaan kalbu (maut al-qalb). Hal ini terrefleksikan secara paradigmatik dalam Surah Al-An'am[17]: 122: "Dan apakah orang yang sudah mati lalu kami hidupkan dan kami beri dia cahaya yang terang..."[18]. Dalam ayat ini, kondisi berada dalam kesesatan dan kegelapan spiritual disetarakan dengan maitan (keadaan mati), sedangkan petunjuk iman dan ilmu dianalogikan sebagai proses aḥyaināhu (penghidupan kembali). Oleh karena itu, medan semantis

al-maut meluas hingga mencakup dikotomi epistemologis antara eksistensi bermakna yang disinari wahyu dan eksistensi vegetatif-kehewanan yang terisolasi dari kebenaran transendental[19].

Al-maut berfungsi sebagai ambang batas (liminal zone) atau portal transisi yang menghubungkan alam syahadah (realitas empiris) dengan alam barzakh (realitas perantara) menuju keabadian. Kematian memutus ruang lingkup taklīf (tanggung jawab syariat) dan membuka tabir realitas metafisik yang selama di dunia tertutup oleh keterbatasan indrawi (ghiṭā'). Dalam literatur hadis sahih yang mengelaborasi dimensi eskatologis dari ayat-ayat Al-Qur'an, al-maut kelak di alam akhirat akan divisualisasikan dalam bentuk fisik seekor domba jantan (kabsḥ) yang kemudian disembelih di antara surga dan neraka[20]. Penyembelihan metaforis terhadap al-maut ini menandai dekonstruksi total terhadap konsep kematian itu sendiri, di mana ketiadaan al-maut secara permanen memproklamasikan keabadian mutlak (khulūd) bagi para penghuni akhirat. Dengan demikian, analisis semantik-teologis mengonfirmasi bahwa dalam korpus Al-Qur'an, al-maut bukanlah akhir dari kesadaran, melainkan sebuah fase ontologis yang dirancang secara sistematis untuk menguji, memurnikan, dan mengantarkan manusia menuju puncak orientasi eksistensialnya di hadapan Sang Pencipta.

Tekstualitas *al-Maut* dalam Korpus Hadis: Transisi Versus Nihilasi

Mengenai kematian (al-maut) dalam sejarah pemikiran manusia senantiasa berada pada persimpangan antara kecemasan eksistensial dan pencarian makna metafisis. Dalam lanskap

intelektual Islam, khususnya ketika menelaah korpus Hadis, kematian tidak diposisikan sebagai sekadar peristiwa biologis atau titik akhir kepunahan ontologis, melainkan sebagai sebuah ruang tekstual yang sarat dengan simbolisme eskatologis dan transformasi keberadaan[21]. Fenomena tekstualitas al-maut dalam tradisi kenabian menghadirkan struktur naratif yang secara tegas menolak gagasan nihilasi yakni pemikiran bahwa kematian adalah ketiadaan mutlak (absolute non-being) sebagaimana dipahami dalam beberapa arus filsafat materialisme maupun eksistensialisme sekular[22]. Sebaliknya, tekstualitas korpus Hadis mengartikulasikan al-maut sebagai sebuah fase transisi (intiqal) yang terstruktur, rasional secara metafisis, dan berkesinambungan secara kesadaran. Penelitian terhadap moda representasi Hadis mengenai kematian memuat kompleksitas hermeneutik yang menghubungkan alam empiris (alam al-syahadah) dengan alam gaib (alam al-ghaib), menjadikan kematian sebagai tatanan ontologis baru yang mengalami personifikasi, reifikasi, dan dinamika ruang-waktu yang spesifik[23].

Secara linguistik dan semiotik, tekstualitas al-maut dalam korpus Hadis memperlihatkan konsistensi yang mendalam dengan doktrin Al-Qur'an, di mana kematian diciptakan (khalaqa al-mauta wa al-hayata) sebagai entitas ontologis yang mandiri, bukan sekadar ketidakhadiran kehidupan[24]. Dalam berbagai riwayat sahih, kematian sering kali direpresentasikan melalui narasi yang sangat visual dan fenomenologis. Salah satu artikulasi tekstual yang paling radikal mengenai ontologi kematian ditemukan dalam riwayat

mengenai penyembelihan al-maut pada hari kiamat dalam wujud domba jantan (kabsy amlah) di antara surga dan neraka[25]. Personifikasi tekstual ini menyimbolkan bahwa kematian itu sendiri adalah makhluk yang memiliki batas eksistensi, yang pada akhirnya akan dinegasi untuk mengukuhkan kekekalan (khulud). Penjelasan ini membalikkan logika nihilisme: kematian bukanlah pembatal eksistensi manusia, melainkan suatu fase sementara yang pada akhirnya akan "dimatikan" oleh Tuhan untuk membuka gerak keabadian[26]. Dengan demikian, tekstualitas Hadis secara fundamental mendekonstruksi ketakutan akan penyirnaan mutlak (nihilation), menggantikannya dengan kesadaran akan ambang batas transisi.

Eksplorasi lebih jauh terhadap teks-teks Hadis memperlihatkan bahwa masa transisi tersebut diawali dengan proses sakarat al-maut dan berlanjut ke alam barzakh. Teks-teks kenabian tidak menggambarkan kematian sebagai hilangnya kesadaran (extinction of consciousness), melainkan perubahan moda persepsi indrawi dan spiritual[27]. Riwayat-riwayat yang menggambarkan dialog antara mayat dengan malaikat Munkar dan Nakir, pendengaran mayat terhadap derap langkah kaki orang-orang yang meninggalkannya di kubur, serta persepsi ruh terhadap calon kediamannya di akhirat, mempertegaskan keberlanjutan subjecthood (kesubjekan) manusia[28]. Dalam perspektif fenomenologi agama, Hadis menyajikan suatu bentuk trans-dimensional continuity, di mana entitas manusia tetap mempertahankan ingatan, identitas, dan kapasitas kognitifnya, meskipun medium fisik-materialnya telah

mengalami disintegrasi. Hal ini bertolak belakang secara diametral dengan konsep sein-zum-tode (ada-menuju-kematian) Heideggerian yang cenderung mengurung horizon eksistensi manusia hanya pada batas ruang-waktu duniawi[29]. Dalam korpus Hadis, kematian bukanlah akhir dari kemungkinan (possibility), melainkan pembuka bagi kemungkinan-kemungkinan ontologis baru yang lebih luas.

Ketegangan hermeneutis antara narasi transisi dan spektrum nihilasi juga tercermin dalam bagaimana teks Hadis mengartikulasikan hubungan antara jasad (jasad) dan ruh (ruh). Karakteristik tekstual Hadis tidak terjebak dalam dualisme Kartesian yang memisahkan jiwa dan badan secara absolut, tidak pula merosot ke dalam fisikalisme reduktif[30]. Teks Hadis menggambarkan ruh sebagai entitas yang mengalami perjalanan vertikal diangkat menuju langit, melintasi gerbang-gerbang kosmis, dan mengendus aroma primordial sebelum dikembalikan ke jasad dalam kadar yang memungkinkan terjadinya pengalaman barzakhiyah[31]. Kontemplasi filosofis atas tekstualitas ini menunjukkan bahwa Hadis memperlakukan kematian sebagai sebuah passus (perlintasan) kualitatif. Proses pemisahan ruh dari jasad tidak menghancurkan struktur esensial manusia (māhiyyah), melainkan mentransformasikannya ke dalam wujud yang kompatibel dengan hukum-hukum alam barzakh. Oleh karena itu, klaim bahwa kematian adalah titik nihilisme ditolak secara tekstual melalui demonstrasi rinci mengenai aktivitas, persepsi, dan responsibilitas spiritual yang tetap berlangsung pasca-kematian klinis.

Implikasi epistemologis dari konsepsi tekstual al-maut sebagai transisi ini sangat signifikan dalam membentuk pandangan dunia (worldview) Muslim. Kematian berfungsi sebagai cermin kritis yang meninjau ulang validitas tindakan manusia selama di alam dunia. Dalam narasi kenabian, al-maut sering kali disebut sebagai hādim al-laẓẓāt (pemutus/penghancur kelezatan)[32]. Namun, frasa ini tidak boleh ditafsirkan secara pesimistis sebagai dorongan menuju keputusasaan eksistensial, melainkan sebagai instrumen pencerahan spiritual yang membongkar ilusi permanensi duniawi. Teks Hadis memanfaatkan wacana kematian sebagai alat dekonstruksi terhadap kesombongan ontologis manusia (istikbār). Dengan mengingat kematian, manusia disadarkan akan status temporalnya di bumi dan didorong untuk menyelaraskan kehidupannya dengan realitas sejati yang membentang di seberang gerbang transisi tersebut. Kematian dengan demikian diintegrasikan ke dalam etika kehidupan; ia tidak diasingkan atau ditutupi sebagaimana dalam budaya modern yang mengalami denial of death[33].

Tekstualitas al-maut dalam korpus Hadis mengukuhkan sebuah paradigma metafisis yang kokoh: kematian adalah proses transisi ontologis (ontological transition) yang terstruktur, bukan sebuah nihilasi eksistensial (existential annihilation). Melalui penggunaan bahasa simbolis, personifikasi naratif, dan deskripsi fenomenologis yang terperinci, Hadis-hadis kenabian berhasil menyusun suatu eskatologi terapan yang menempatkan kematian sebagai jembatan (jisr) menuju artikulasi keberadaan yang lebih tinggi. Korpus Hadis

membimbing kesadaran manusia untuk memandang al-maut bukan dengan ketakutan akan ketiadaan, melainkan dengan kesiapan hermeneutik dan spiritual untuk memasuki fase kehidupan berikutnya dalam tataran realitas Ilahi.

Analisis Linguistik, Derivasi Filologis, dan Semantik Metaforis Kata *al-Maut*

Analisis terhadap leksem al-maut dalam diskursus teo-linguistik menuntut sebuah penelusuran yang melampaui batas-batas definisi biologis konvensional, menelusup ke dalam struktur terdalam filologi Semitik yang membentuk fondasi ontologisnya. Secara etimologis, kata al-maut (الموت) berakar pada triliteral mīm-wāw-tā’ (م-و-ت), sebuah akar kata yang memiliki resiliensi linguistik luar biasa di seluruh rumpun bahasa Semitik, mulai dari mâtu dalam bahasa Akkadia, mawet dalam bahasa Ibrani, hingga mota dalam bahasa Aram[34]. Keberadaan akar kata ini dalam berbagai lapisan bahasa kuno menunjukkan bahwa konsep "kematian" bukan sekadar fenomena fisik, melainkan sebuah kategori eksistensial yang dipahami sebagai "perpindahan kondisi" atau "terhentinya denyut vitalitas" yang inheren dalam kesadaran manusia purba[35]. Dalam tradisi leksikografi Arab klasik, al-maut didefinisikan sebagai lawan dari al-hayāh (kehidupan), namun secara teknis ia merujuk pada hilangnya kekuatan sensorik dan motorik dari suatu organisme[36]. Secara filologis, derivasi kata al-maut dalam Al-Qur'an dan literatur Arab klasik menunjukkan fleksibilitas semantik yang kaya, di mana kata tersebut tidak selalu berkonotasi pada pemisahan ruh dari

jasad secara permanen. Penggunaan bentuk verba amāta (mematikan) dan ahyā (menghidupkan) sering kali diletakkan dalam konteks kekuasaan absolut Tuhan atas siklus eksistensi, sebagaimana termaktub dalam Surah Al-Mulk ayat 2, yang memposisikan al-maut sebagai sebuah entitas yang "diciptakan" (khalaqa al-mauta wa al-hayāh), memberikan indikasi bahwa kematian dalam epistemologi Islam adalah sebuah fase aktif, bukan sekadar ketiadaan (nihilitas)[37]. Analisis morfo-semantik menunjukkan bahwa al-maut berfungsi sebagai sebuah transisi ontologis; ia adalah "jembatan" (al-jisr) yang menghubungkan dua alam kesadaran yang berbeda[38]. Hal ini diperkuat oleh pandangan Toshihiko Izutsu yang menyatakan bahwa struktur semantik kata maut dalam Al-Qur'an mengalami proses "islamisasi" makna, dari sekadar nasib buta (dahr) dalam puisi Jahiliyah menjadi bagian dari skenario eskatologis yang bermakna[39].

Ekspansi semantik metaforis kata al-maut mencapai puncaknya dalam literatur tasawuf dan filsafat Islam, di mana kematian tidak lagi dipahami secara harfiah-biologis. Di sini, muncul konsep al-maut al-ma’nawī (kematian maknawi) atau al-maut al-ikhtiyārī (kematian sukarela), yang merujuk pada upaya penyucian jiwa melalui penundukan hawa nafsu sebelum kematian fisik menjemput[40]. Al-Raghib al-Isfahani membagi tipologi kematian menjadi beberapa kategori, termasuk "kematian intelek" karena kebodohan dan "kematian spiritual" karena kemaksiatan, yang didasarkan pada analogi bahwa hati yang tidak mengenal Tuhannya adalah bangkai yang berjalan di atas bumi[41]. Fenomena ini sejalan dengan hadis

Nabi yang mengisyaratkan bahwa manusia pada hakikatnya sedang "tidur" dan baru akan "terbangun" saat kematian tiba, sebuah metafora yang membalikkan persepsi realitas: bahwa kehidupan duniawi justru merupakan bentuk "kematian" kesadaran, sementara kematian fisik adalah awal dari "kehidupan" yang sebenarnya[42].

Dalam perspektif metaforis yang lebih luas, al-maut juga digunakan untuk menggambarkan kondisi sosiopolitik dan intelektual suatu peradaban. Kematian sebuah bangsa sering kali dianalogikan dengan hilangnya nilai-nilai moralitas dan hukum yang mengikatnya, sebuah konsep yang dalam sosiologi Ibnu Khaldun dikaitkan dengan melemahnya ashabiyah (solidaritas sosial)[43]. Dengan demikian, analisis linguistik dan semantik terhadap kata al-maut mengungkapkan sebuah spektrum makna yang komprehensif: dari sekadar terminasi biologis menuju sebuah transformasi eksistensial, sebuah dialektika antara yang fana dan yang baka, serta sebuah instrumen kontemplatif untuk memahami hakikat keberadaan manusia di hadapan Sang Pencipta[44]. Analisis ini menegaskan bahwa dalam setiap artikulasi kata maut, terkandung pengakuan akan keterbatasan sekaligus harapan akan kelangsungan hidup di dimensi yang melampaui materi[45].

Kematian sebagai Fakta Ontologis Kebenaran Mutlak (*Al-Haqq*)

Fenomena kematian kerap kali dipahami sebatas penghentian fungsi fisiologis yang bersifat linier, sebuah titik akhir dari entitas biologis yang tunduk pada hukum entropi materi. Namun, dalam cakupan diskursus filsafat ontologi dan metafisika Islam, kematian

meniscayakan kedalaman makna yang jauh melampaui paradigma mekanistik tersebut. Kematian bukanlah sekadar peristiwa kebetulan (accidental event) atau negasi atas kehidupan, melainkan sebuah struktur ontologis yang teranyam secara inheren dalam hakikat keberadaan (wujud). Dalam ranah ini, kematian mengejawantahkan dirinya sebagai imperatif kebenaran mutlak (Al-Haqq), sebuah titik artikulasi di mana ketidakpastian dunia yang kontingen (al-wujud al-mumkin) runtuh dan berhadapan langsung dengan Keberadaan Yang Niscaya (Wajib al-Wujud)[46]. Keberadaan manusia yang senantiasa dibayang-bayangi oleh temporalitas menunjukkan bahwa entitas fisik bersifat fana, sementara realitas mutlak di balik tatanan kosmik tersebut menetap sebagai satu-satunya kebenaran yang tidak tergoyahkan.

Secara fenomenologis, kesadaran manusia akan mortalitas membentuk dasar eksistensial yang memaksa subjek untuk mengakui keterbatasannya. Martin Heidegger melalui konsep Sein-zum-Tode (Adada-menuju-kematian) menegaskan bahwa eksistensi manusia (Dasein) hanya dapat mencapai autentisitasnya ketika ia secara jujur menyongsong ketetapan akhir keberadaannya[47]. Namun, ketika perspektif ini dialektikkan dengan metafisika Islam, terminologi Al-Haqq tidak berhenti pada kecemasan eksistensial (Angst), melainkan menuntun pada penyingkapan tabir kebenaran epistemik dan ontologis. Al-Qur'an mengidentifikasi kematian dan alur kepastiannya dengan istilah al-yaqin (kepastian yang tidak meragukan), sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah: *"Dan sembahlah Tuhanmu sampai datang kepadamu al-yaqin*

(keyakinan/kematian)"[48]. Di sini, kematian beroperasi sebagai jembatan epistemologis yang mentransformasikan pengetahuan manusia dari tingkat 'ilm al-yaqin (pengetahuan konseptual) menuju 'ayn al-yaqin (penyaksian empiris-spiritual) dan berujung pada haqq al-yaqin (kebijaksanaan ontologis yang menyatu dengan kebenaran mutlak)[49].

Pemikiran kontemplatif para filsuf dan mistikus Islam seperti Ibn 'Arabi dan Mulla Sadra memberikan artikulasi ilmiah yang komprehensif mengenai transisi ini. Dalam gagasannya mengenai Al-Harakah al-Jawhariyyah (gerakan substansial), Mulla Sadra mempostulatkan bahwa materi dan jiwa manusia berada dalam proses transmutasi ontologis yang berkesinambungan[50]. Kematian bukanlah pemusnahan eksistensi ('adam), melainkan pelepasan ikatan jiwa dari keterbatasan materi menuju intensitas keberadaan yang lebih tinggi dan lebih nyata. Selaras dengan itu, Ibn 'Arabi menegaskan bahwa kehidupan duniawi pada hakikatnya adalah keadaaan "tertidur", sedangkan kematian adalah momen "terbangun" (al-nas niyam fa-idha matu intabahū), sebuah ungkapan yang menyitir tradisi kenabian untuk menggambarkan betapa dunia fisik sejatinya hanyalah bayangan (dhill) dari Realitas Mutlak[51]. Dengan demikian, kematian memvalidasi dirinya sebagai fakta ontologis karena ia meruntuhkan ilusi kemandirian eksistensial manusia dan mengembalikannya pada sumber Kebenaran Mutlak (Al-Haqq).

Di samping dimensi filosofis dan eskatologis, keterikatan kematian sebagai fakta ontologis dapat ditelusuri dalam hukum

biologi molekuler dan fisika modern. Fenomena apoptosis (kematian sel yang terprogram) menunjukkan bahwa kematian bukanlah kegagalan sistemik belakangan, melainkan mekanisme yang telah terdesain secara genetik demi menjaga keutuhan dan keberlangsungan organisme secara keseluruhan[52]. Prinsip Hukum Kedua Termodinamika mengenai kecenderungan alam semesta menuju kenaikan entropi juga menguatkan bahwa keterbatasan fisik adalah hukum kosmik yang absolut[53]. Integrasi antara sains empiris dan metafisika ini mempertegas bahwa kematian beroperasi secara konisten pada seluruh tingkatan realitas baik pada skala mikro-biologis, makro-kosmik, maupun derajat eksistensial kejiwaan. Kematian adalah sunnatullah yang tidak mengizinkan satu pun entitas ciptaan (makhluq) untuk mengklaim keabadian mandiri.

Secara keseluruhan, kematian sebagai fakta ontologis dari kebenaran mutlak (Al-Haqq) mengarahkan kesadaran intelektual manusia untuk memahami bahwa mortalitas bukanlah tragedi eksistensial, melainkan puncak dari demistifikasi realitas. Kematian menguji keabsahan klaim-klaim kebenaran manusiawi dan memurnikan pemahaman subjek mengenai posisi dirinya di hadapan Yang Transenden. Melalui kematian, batas antara fantasi material dan kebenaran sejati dihancurkan, menyatukan kembali yang fana (al-fani) kepada Yang Maha Kekal (Al-Baqi). Oleh karena itu, pengakuan terhadap kematian sebagai Al-Haqq secara ontologis merupakan fondasi paling radikal bagi perumusan etika, epistemologi, dan pandangan dunia (*worldview*) manusia yang berpusat pada Kebenaran Ilahi.

Kematian dalam Struktur Hierarkis Penciptaan Makhluk

Dalam lanskap metafisika Islam dan kosmologi ilmiah, kematian tidak pernah dipandang sebagai sekadar titik henti mekanis dari aktivitas biologis, melainkan sebuah lokus transisi ontologis yang terintegrasi di dalam struktur hierarkis penciptaan (maratib al-wujud)[54]. Hierarki penciptaan ini membentang dari alam fisik-material yang paling rendah (alam al-nasut atau alam al-mulk) hingga alam spiritual yang paling murni dan transenden (alam al-lahut dan alam al-jabarut)[55]. Di dalam arsitektur kosmik yang bergradasi ini, kematian berfungsi sebagai instrumen demarkasi sekaligus jembatan transisional yang memungkinkan entitas ciptaan bergerak naik dari tingkat eksistensi yang padat, terbatas, dan temporal menuju tingkat eksistensi yang lebih halus, luas, dan abadi[56]. Al-Quran secara eksplisit menegaskan realitas ontologis kematian ini dalam Surah al-Mulk (67): 2, yang menyatakan bahwa kematian (al-mawt) adalah entitas ciptaan yang mendahului kehidupan (al-hayat) dalam urutan penyebutan teologis: "Yang menciptakan kematian dan kehidupan, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya."[57]. Ayat ini mengisyaratkan bahwa kematian bukanlah negasi abadi atau ketiadaan murni ('adam mahd), melainkan sebuah wujud eksistensial konkret yang menempati posisi struktural tertentu dalam desain agung alam semesta[58].

Filsuf iluminasionis Mulla Sadra menawarkan eksplanasi filosofis yang mendalam mengenai fenomena ini melalui teorinya tentang gerakan substansial (al-harakah al-jawhariyyah)[59]. Menurut Sadra,

seluruh alam material berada dalam kondisi transformasi batiniah yang konstan, di mana setiap substansi terus-menerus memperbarui dirinya demi mencapai kesempurnaan eksistensialnya[60]. Dalam konteks ini, kematian manusia dan makhluk hidup lainnya bukanlah kehancuran esensi, melainkan pelepasan alamiah dari keterikatan material yang kaku ketika jiwa (al-nafs) telah mencapai kematangan ontologis penuh untuk bermigrasi ke alam yang lebih tinggi (alam al-barzakh atau alam al-malakut)[61]. Pandangan sadrian ini mendekonstruksi ketakutan eksistensial terhadap kematian dengan mereposisinya sebagai proses penyempurnaan bentuk (takaamul), di mana transisi dari satu tingkat hierarki ke tingkat berikutnya mensyaratkan "kematian" dari bentuk sebelumnya. Sebagaimana biji yang harus hancur di dalam tanah demi melahirkan pohon yang menjulang, eksistensi material harus mengalami disolusi agar potensi spiritual yang terkandung di dalamnya dapat teraktualisasi secara paripurna[62].

Perspektif metafisik ini menemukan paralelisme yang kokoh dalam prinsip-prinsip sains modern, khususnya termodinamika dan biologi evolusioner. Dalam hukum kedua termodinamika, konsep entropi menunjukkan bahwa sistem fisik yang tertutup secara alami akan bergerak dari keteraturan menuju kekacauan[63]. Namun, fisikawan pemenang Hadiah Nobel Ilya Prigogine mengajukan konsep struktur disipatif (dissipative structures), yang menunjukkan bahwa degradasi energi pada satu tingkat sistem justru menjadi prasyarat bagi terbentuknya keteraturan baru yang lebih kompleks di tingkat yang lain[64]. Di ranah biologi seluler, kematian sel

terprogram atau apoptosis (programmed cell death) merupakan analogi ilmiah yang sangat presisi bagi kematian hierarkis. Penelitian biologi molekuler yang dipelopori oleh Sydney Brenner dan kolega menunjukkan bahwa perkembangan organ tubuh makhluk hidup yang fungsional dan kompleks hanya dapat terjadi jika sel-sel penyusun tertentu secara sadar dan terprogram melakukan "bunuh diri" demi kelangsungan hidup dan evolusi organisme secara keseluruhan[65]. Tanpa kematian seluler di tingkat mikro, makro-organisme tidak akan pernah mencapai bentuk kehidupan yang fungsional dan teratur.

Gradasi ontologis ini juga tercermin dalam eskatologi Islam, di mana realitas kematian itu sendiri digambarkan akan mengalami "kematian" pada fase akhir sejarah kosmik. Dalam sebuah hadis sahih yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Imam Muslim, Rasulullah SAW menggambarkan bahwa pada hari kiamat, kematian akan dihadirkan dalam bentuk fisik seekor domba jantan yang belang (amlah), diletakkan di antara surga dan neraka, kemudian disembelih[66]. Peristiwa alegoris namun sarat makna ontologis ini menunjukkan bahwa di tingkat hierarki tertinggi kekekalan (alam al-khulud), dualitas antara kehidupan dan kematian yang menjadi ciri khas alam material akan dileburkan. Kematian sebagai batas pemisah temporal telah menyelesaikan fungsi strukturalnya dalam menyaring dan menguji makhluk, sehingga ia sendiri ditiadakan demi melahirkan kehidupan yang absolut tanpa batas[67]. Ibnu Arabi, dalam magnum opusnya Fusus al-Hikam, menegaskan bahwa penyembelihan kematian ini menandai transisi makhluk menuju

kesadaran murni, di mana setiap jiwa menyadari bahwa kematian hanyalah tabir penutup (hijab) yang selama ini membatasi pandangan batiniah manusia dari menyaksikan hakikat realitas yang sebenarnya[68].

Integrasi antara kosmologi esoteris, teologi tekstual, dan sains empiris menegaskan bahwa kematian bukanlah titik kegagalan kosmik, melainkan sebuah keniscayaan struktural dalam hierarki penciptaan. Kematian adalah agen penyelarasan kosmik yang menjaga keseimbangan arus eksistensi. Tanpa adanya demarkasi kematian di setiap tingkatan hierarki, aliran penciptaan akan mengalami stagnasi yang mematikan dinamisme alam semesta. Melalui kematian, keterbatasan materi diredistribusi, potensi spiritual dibebaskan, dan makhluk dipandu kembali menuju asal-usul primordialnya di hadapan Sang Pencipta. Kematian, dalam analisis doktoral yang kontemplatif ini, adalah melodi transisional yang mengiringi tarian eksistensial seluruh makhluk dalam safar panjangnya menuju keabadian di haribaan Ilahi.

Kehidupan Aktual sebagai Amanah Eksistensial Prima (*The Primordial Covenant*)

Kehidupan aktual manusia tidak dapat dipahami semata-mata sebagai suksesi biologis yang bersifat mekanistik, melainkan harus dipandang sebagai pengejawantahan dari sebuah kontrak metafisika yang mendahului eksistensi material. Dalam diskursus teosofi dan filsafat eksistensial Islam, fenomena ini berakar pada konsep The Primordial Covenant atau Mithaq, sebuah perjanjian

pra-temporal di mana kesadaran manusia bersaksi atas rububiyah Tuhan[69]. Kesaksian ini bukan sekadar peristiwa historis dalam garis waktu linier, melainkan sebuah "peristiwa ontologis" yang menanamkan benih tanggung jawab (amanah) ke dalam inti terdalam manusia. Oleh karena itu, kehidupan di alam syahadah (materi) merupakan lokus aktualisasi bagi janji yang telah diikrarkan di alam malakut, menjadikannya sebuah amanah eksistensial prima yang menuntut integritas moral dan spiritual yang total[70].

Secara fenomenologis, amanah ini mewujud dalam bentuk beban eksistensial yang dalam terminologi Al-Qur'an disebut sebagai Al-Amanah, sebuah mandat yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun hanya manusia yang sanggup mengembannya[71]. Kesanggupan ini mengindikasikan bahwa manusia memiliki kapasitas unik yakni kehendak bebas dan akal budi yang memungkinkannya untuk menjadi subjek moral di tengah objektivitas alam semesta. Namun, penerimaan amanah ini membawa konsekuensi ontologis yang berat; kegagalan dalam merealisasikan potret ketuhanan dalam diri (imago Dei atau fitrah) berimplikasi pada alienasi eksistensial atau keterasingan diri dari hakikat primordialnya[72]. Dalam konteks ini, kehidupan aktual menjadi medan perjuangan antara nisyan (kelupaan) terhadap perjanjian primordial dan dzikr (pengingatan) kembali akan asal-usul transendennya[73].

Integrasi antara amanah eksistensial dan kehidupan aktual menciptakan sebuah mandat teo-anthropis yang menempatkan manusia sebagai Khalifah (wakil Tuhan) di muka bumi. Peran ini

menuntut sinkronisasi antara dimensi vertikal (hubungan dengan Pencipta) dan dimensi horizontal (tanggung jawab terhadap sesama makhluk dan lingkungan)[74]. Kehidupan aktual, dengan demikian, berfungsi sebagai laboratorium pembuktian di mana nilai-nilai transendental diterjemahkan ke dalam aksi-aksi etis dan peradaban yang berkeadilan. Keberadaan manusia bukan sekadar Dasein (berada di sana) dalam pengertian Heideggerian yang terjebak dalam faktisitas duniawi, melainkan sebuah eksistensi yang memiliki tujuan teleologis untuk memelihara tatanan kosmik berdasarkan prinsip amanah yang telah digariskan sejak awal penciptaan[75].

Memandang kehidupan sebagai amanah eksistensial prima menuntut sebuah pergeseran paradigma dari eksistensialisme yang nihilistik menuju eksistensialisme yang berbasis pada komitmen Ilahi. Setiap tarikan napas dan tindakan dalam aktualitas hidup merupakan bentuk respons terhadap pertanyaan primordial: "Alastu bi Rabbikum?" (Bukankah Aku ini Tuhanmu?)[76]. Maka, integritas manusia diukur dari sejauh mana ia mampu mengelola kompleksitas kehidupan duniawi tanpa kehilangan resonansi dengan janji asali tersebut. Kehidupan aktual adalah sebuah prosesi pulang, sebuah perjalanan kembali menuju titik nol kesadaran di mana amanah tidak lagi dirasakan sebagai beban, melainkan sebagai kemerdekaan sejati dalam pengabdian kepada Kehendak Mutlak[77].

Relasi Tripartit Antara *Ruh* (Spritual), *Jasad* (Material), dan *Nafs* (Kesadaran)

Hakikat kemanusiaan (anthropological ontology) senantiasa berada dalam pusaran dialektika antara dimensi immaterial yang transenden dan dimensi material yang imanen. Dalam lanskap filsafat barat konvensional, pembahasan ini sering kali terjebak dalam dualisme ortogonal model Cartesian yang memisahkan secara tajam antara res cogitans (substansi berpikir) dan res extensa (substansi berdimensi) atau terjerumus ke dalam reduksionisme materialisme fisikalis yang menolak eksistensi entitas non-fisik. Namun, epistemologi Islam menawarkan sebuah paradigma gnoseologis yang jauh lebih holistik dan artikulatif melalui formulasi relasi tripartit: Jasad (material), Ruh (spiritual), dan Nafs (kesadaran/aku-subjektif). Ketiga elemen ini tidak dipahami sebagai tiga entitas terpisah yang berasosiasi secara mekanis, melainkan sebagai sebuah kontinum ontologis yang berinteraksi secara dinamis, hierarkis, dan integratif dalam membentuk keutuhan eksistensial manusia (al-insan).

Jasad (material) merupakan substrat biologis dan empiris yang terikat oleh hukum-hukum fisika-kimiawi serta ruang dan waktu. Secara konstitutif, jasad adalah wahana fisik (maddah) yang tersusun dari elemen-elemen material bumi yang mengalami proses diferensiasi biologis secara bertahap[78]. Dalam konteks sains modern, dimensi ini berkorelasi dengan seluruh sistem neurobiologis, jaringan somatik, dan mekanisme fisiologis yang memungkinkan manusia berinteraksi dengan realitas empiris.

Namun, jasad bukanlah sekadar "mesin" pasif sebagaimana dipahami dalam pandangan mekanistik. Sejalan dengan teori embodied cognition dalam ilmu kognitif modern, jasad berperan aktif dalam membentuk struktur persepsi dan pengalaman sensorik manusia; ia adalah media di mana realitas eksternal dienkripsi menjadi sinyal-sinyal biologis yang memicu kesadaran[79]. Kendati demikian, jasad secara independen bersifat fana dan tidak memiliki kapasitas swa-kesadaran (self-awareness) tanpa adanya prinsip vital yang menggerakkannya.

Prinsip vital transenden tersebut adalah Ruh (spiritual), yang secara ontologis diatributkan langsung sebagai hembusan Ilahi (nafakhah ilahiyyah) dan beroperasi di bawah ranah al-Amr (urusan ketuhanan)[80]. Ruh merupakan entitas immaterial purba, tidak terikat oleh hukum materi, serta menjadi sumber energi eksistensial dan lokomotif spiritualitas manusia. Dalam konteks metafisika Islam, khususnya dalam pandangan Ibn Sina dan Al-Ghazali, Ruh adalah substansi murni (jawhar mufariq) yang memberikan kehidupikasi (ihya') kepada jasad[81]. Keberadaan ruh menjelaskan mengapa eksistensi manusia tidak dapat diuraikan secara tuntas hanya melalui pemetaan atomik atau aktivitas sinaptik otak. Penjelasan ini berdialog secara kritis dengan temuan filsafat pikiran modern mengenai "The Hard Problem of Consciousness", yang mengakui adanya jurang penjelasan (explanatory gap) antara proses fisik di otak dengan hadirnya kualia atau pengalaman subjektif yang mendalam[82]. Ruh menyajikan basis ontologis bagi kapasitas transendensi, intuisi spiritual, dan kerinduan asal-usul (originating

longing) yang dimiliki manusia. Di antara Jasad yang material-imanen dan Ruh yang spiritual-transenden, hadir Nafs (kesadaran/psyche) sebagai noda perjumpaan (nexus) dan sintesis dinamis. Nafs bukanlah entitas ketiga yang berdiri sendiri secara terisolasi, melainkan manifestasi diferensiatif yang lahir dari persetubuhan eksistensial antara Ruh dan Jasad. Ketika Ruh memenetrasi Jasad, interaksi elektro-spiritual tersebut memercikkan ruang kesadaran subjektif yang disebut Nafs lokasi di mana "ke-Aku-an" (ego/selfhood), kehendak bebas (free will), dan dinamika emosional beroperasi[83]. Filsuf Mulla Sadra menjelaskan relasi ini melalui doktrin al-Harakah al-Jawhariyyah (gerak substansial), di mana jiwa (nafs) bersumber dari material (jismaniyyat al-huduth) namun berevolusi dan mentransendensi sifat fisik menuju tingkat spiritualitas murni (ruhaniyyat al-baqa')[84]. Nafs adalah entitas yang bersifat plastis dan dapat bergerak pada spektrum tingkatan moral-spiritual: dari Nafs al-Ammarah (kesadaran yang terdominasi dorongan biologis-jasmaniah), Nafs al-Lawwamah (kesadaran kritis-reflektif), hingga mencapai Nafs al-Mutma'innah (kesadaran terintegrasi yang mengalami kedamaian akibat harmonisasi total antara jasad dan ruh)[85].

Relasi tripartit antara Ruh, Jasad, dan Nafs membentuk sebuah kesatuan psiko-fisik-spiritual (psychophysiospiritual unity) yang sirkular dan timbal balik. Jasad menyediakan instrumen perseptual dan eksekutif bagi Nafs; Nafs mengolah input sensorik tersebut dan mengambil keputusan moral dengan bimbingan atau gangguan dari dorongan internal; sementara Ruh bertindak sebagai jangkar

ontologis dan sumber pencahayaan rasional-spiritual (al-'aql al-qudsi) yang menuntun Nafs menuju kesempurnaan eksistensial (al-kamal). Kerusakan pada jasad (seperti trauma otak) dapat mengganggu artikulasi nafs dalam mengekspresikan kesadaran, namun tidak merusak substansi ruh yang bersifat transenden. Sebaliknya, kekeringan spiritual pada ruh akibat keterasingan ontologis akan memanifestasikan disfungsi psikologis pada nafs dan kelainan somatis pada jasad. Pemahaman tripartit ini memberikan kerangka teoretis yang kokoh bagi pengembangan psikologi transpersonal, kedokteran holistik, dan epistemologi kemanusiaan yang mampu melampaui reduksionisme materialis maupun eskapisme spiritual.

Dialektika Kontinuum Hidup dan Mati sebagai Stimulan Kesadaran Eksistensial

Eksistensi manusia secara fundamental beroperasi dalam sebuah tegangan dialektis antara kehadiran (presence) dan ketiadaan (absence), di mana hidup dan mati tidak dipandang sebagai dua kutub oposisi biner yang terpisah, melainkan sebagai sebuah kontinuum yang saling mengonstitusi satu sama lain. Dalam diskursus fenomenologi eksistensial, kematian bukanlah sekadar titik terminasi biologis di ujung garis linier waktu, melainkan sebuah struktur internal yang memberikan kepadatan ontologis pada kehidupan itu sendiri[86]. Pemahaman terhadap kontinuum ini menuntut subjek untuk melampaui persepsi naif tentang waktu sebagai suksesi momen-momen kosong, dan sebaliknya, melihatnya

sebagai ruang "menjadi" (becoming) yang dibatasi oleh bayang-bayang kefanaan. Ketika kematian diintegrasikan ke dalam kesadaran sebagai kemungkinan yang paling konkret, ia bertindak sebagai stimulan yang memicu purifikasi tujuan hidup, memaksa individu untuk mengonfrontasi otentisitas keberadaannya di tengah hiruk-pikuk eksistensi yang banal[87].

Secara teologis, Al-Qur'an memposisikan dialektika hidup dan mati sebagai instrumen pengujian kualitas ontologis manusia, di mana penciptaan keduanya bertujuan untuk menyingkap siapa yang memiliki manifestasi amal terbaik (ahsan ‘amala). Penegasan wahyu ini menunjukkan bahwa kematian adalah "rekan dialog" yang memberikan urgensi pada setiap tindakan yang diambil dalam dimensi temporal[88]. Dalam tradisi kenabian, pengingatan akan kematian disarankan bukan untuk menumbuhkan nihilisme atau keputusasaan, melainkan sebagai katalisator untuk mempertajam fokus intelektual dan spiritual manusia terhadap hakikat absolut di balik fenomena duniawi yang fana[89]. Dengan demikian, kesadaran akan maut berfungsi sebagai memento mori yang secara paradoks justru memperkaya vitalitas kehidupan; ia mengubah cara subjek memandang tanggung jawab moral dan etisnya, menjadikannya lebih sadar akan setiap jejak eksistensial yang ia tinggalkan dalam sejarah. Dari perspektif psikologi eksistensial, ketegangan antara dorongan untuk hidup dan keniscayaan maut melahirkan apa yang disebut sebagai kecemasan eksistensial, yang jika dikelola secara reflektif, mampu menjadi motor penggerak bagi pencarian makna yang mendalam (will to meaning). Viktor Frankl menggarisbawahi

bahwa justru karena hidup memiliki batas waktu, maka setiap keputusan menjadi ireversibel dan setiap momen menjadi sangat berharga[90]. Tanpa "cakrawala kematian", hidup akan terjebak dalam kebosanan abadi tanpa urgensi untuk mencapai transendensi. Hal ini sejalan dengan teori Mortality Salience yang menyatakan bahwa ketika manusia diingatkan pada kefanaannya, ia cenderung mencari perlindungan dalam nilai-nilai budaya dan keyakinan spiritual yang memberikan rasa kelestarian[91]. Namun, pada level kesadaran yang lebih tinggi (S3), stimulasi ini tidak hanya berhenti pada pembelaan diri, melainkan pada dekonstruksi ego yang memungkinkan subjek mengalami "kematian sebelum mati" (mautu qabla an-tamutu), sebuah kondisi di mana keterikatan pada materi dilepaskan untuk mencapai kesadaran kosmik yang lebih luas.

Sintesis dari dialektika ini mencapai puncaknya pada pemahaman bahwa hidup dan mati adalah sebuah gerakan melingkar yang menyingkapkan kebenaran tentang Keberadaan Yang Mutlak. Kematian bukan hanya akhir dari subjek, melainkan transisi dari satu modus eksistensi ke modus lainnya dalam hierarki ontologis yang lebih tinggi[92]. Dalam kontinuum ini, kesadaran eksistensial menjadi terjaga sepenuhnya ketika individu mampu melihat kematian bukan sebagai ancaman eksternal yang menakutkan, melainkan sebagai bagian intrinsik dari keindahan desain penciptaan. Kesadaran ini menstimulasi lahirnya manusia-manusia yang hidup secara "paripurna" mereka yang menggunakan kesadaran akan kefanaan sebagai pendorong untuk menciptakan karya, menebar kemaslahatan, dan membangun relasi

transendental yang melampaui batas-batas ruang dan waktu biologis[93]. Inilah esensi dari dialektika kontinuum tersebut: bahwa kematian adalah guru utama yang mengajarkan manusia bagaimana cara hidup yang sesungguhnya.

Kematian sebagai *Sunnatullah* Universal dan Hukum Termodinamika Spiritual Kosmos

Kematian, dalam cakupan diskursus ontologis dan kosmologis, tidak dapat lagi direduksi sekadar sebagai peristiwa klinis atau berhentinya aktivitas biologis organ-organ vital. Lebih dari itu, kematian merupakan sebuah fase transisi eksistensial yang inheren dalam struktur penciptaan alam semesta, sebuah ketetapan agung yang diistilahkan sebagai Sunnatullah universal[94]. Dalam perspektif metafisika Islam, setiap entitas yang mewujud di dalam matriks ruang dan waktu dikontrol oleh hukum perubahan yang deterministik dan teleologis, di mana ketidakkekalan material merupakan prasyarat mutlak bagi keberlangsungan harmoni kosmis[95]. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa setiap yang bernyawa pasti akan mengalami kematian, sebuah penegasan yang tidak hanya bersifat eskatologis, melainkan juga menyingkapkan sebuah cetak biru kosmologis bahwa disintegrasi fisik adalah gerbang menuju integrasi spiritual yang lebih tinggi[96]. Dalam koridor ini, kematian dipahami sebagai mekanisme penyucian struktural yang memisahkan dimensi fana (temporalitas material) menuju dimensi baqa (keabadian spiritual)[97].

Untuk memahami dinamika ini secara komprehensif, pemikiran teosofi transenden Mulla Sadra mengenai al-harakah al-jawhariyyah

(gerak transubstansial) menawarkan pisau analisis yang sangat tajam. Sadra berargumen bahwa seluruh substansi alam semesta berada dalam kondisi gerak evolusioner yang konstan menuju kesempurnaan aktual[98]. Kematian, dalam kacamata gerakan esensial ini, bukanlah sebuah kehancuran mutlak ('adam), melainkan momentum ketika jiwa (ruh) telah mencapai kematangan eksistensial tertentu sehingga ia tidak lagi membutuhkan instrumen material berupa tubuh fisik untuk mengaktualisasikan dirinya[99]. Dengan demikian, pemisahan jiwa dari raga merupakan konsekuensi logis dari pertumbuhan substansial jiwa yang mendesak keluar dari keterbatasan dimensional raga. Hubungan ini merefleksikan bagaimana hukum alam bekerja secara paralel; terdapat sebuah dorongan internal dalam setiap entitas ciptaan untuk melampaui bentuk fisiknya demi mencapai modus eksistensi yang lebih murni dan stabil.

Paralelisme metafisika ini menemukan resonansi ilmiahnya yang paling menakjubkan dalam Hukum Kedua Termodinamika, khususnya mengenai konsep entropi[100]. Dalam fisika klasik dan modern, Hukum Kedua Termodinamika menyatakan bahwa dalam sebuah sistem tertutup, entropi yang merepresentasikan derajat ketidakteraturan, degradasi energi, dan disorganisasi struktural akan selalu meningkat seiring berjalannya waktu ($dS \ge 0$)[101]. Setiap organisme hidup berjuang melawan kecenderungan alami menuju degradasi termal ini dengan cara menyerap energi dari luar, sebuah proses yang oleh fisikawan Erwin Schrödinger sebut sebagai penyerapan "entropi negatif" (negentropi) guna mempertahankan

keteraturan internalnya[102]. Namun, secara termodinamika universal, perjuangan ini bersifat sementara. Kematian biologis dapat diformulasikan sebagai titik pencapaian entropi maksimum dari sistem fisik manusia, di mana tubuh kehilangan kemampuannya untuk mengimpor negentropi, sehingga menyerah pada hukum pembusukan dan disorganisasi material yang mutlak.

Namun, ketika analisis ini diperluas ke dalam ranah "Termodinamika Spiritual Kosmos", kita melihat sebuah fenomena pembalikan arah energi yang luar biasa. Jika dalam dimensi fisik-material kematian ditandai dengan puncak entropi maksimum (kekacauan struktural tubuh), maka dalam dimensi spiritual, kematian adalah pencapaian negentropi maksimum (keteraturan dan pemurnian kesadaran spiritual)[103]. Konsep ini mengandaikan jiwa manusia sebagai sebuah sistem disipatif terbuka yang terhubung langsung dengan Sumber Energi Absolut, yaitu Allah Al-Hayy (Yang Maha Hidup)[104]. Selama kehidupan di dunia, jiwa terdistorsi dan mengalami "gesekan energetik" akibat keterikatannya dengan materi dan nafsu rendah, yang menurunkan kualitas spiritualnya. Melalui kematian yang dipahami secara spiritual, segala bentuk hambatan material tersebut luruh. Jiwa mengalami reorganisasi struktural pada tingkat eksistensi yang lebih tinggi sebuah fase peralihan yang dalam termodinamika non-ekuilibrium Ilya Prigogine digambarkan sebagai pembentukan struktur baru yang lebih teratur setelah melewati fase fluktuasi ekstrem atau kekacauan sistemis[105].

Gagasan mengenai konversi energi spiritual ini diperkuat oleh pemikiran kosmologis Ibn 'Arabi mengenai tajdid al-khalq (pembaruan penciptaan secara konstan)[106]. Menurut Ibn 'Arabi, alam semesta ini terus-menerus diciptakan dan ditiadakan pada setiap fragmen waktu mikro yang tak terhingga. Kematian dan kehidupan bukanlah dua kutub yang saling meniadakan, melainkan dua aspek dari satu nafas ilahi (nafas al-rahman) yang berdenyut secara ritmis[107]. Kehancuran bentuk luar (entropi fisik) merupakan syarat mutlak bagi manifestasi bentuk dalam yang baru (negentropi spiritual). Dalam konteks ini, kematian manusia adalah akselerasi dari proses tajdid tersebut, di mana selubung material disingkapkan (kashf) agar kesadaran manusia dapat berintegrasi ke dalam tatanan realitas yang lebih luas dan objektif. Hal ini sejalan dengan sabda spiritual yang populer di kalangan sufi, "Manusia itu tertidur, dan ketika mereka mati, mereka baru terbangun"[108]. Kematian fisik bertindak sebagai katalisator termodinamika yang mentransformasikan energi potensial keimanan dan amal saleh menjadi energi kinetik eskatologis yang menerangi eksistensi pasca-duniawi (barzakh).

Penyelarasan antara Sunnatullah universal dan hukum-hukum termodinamika spiritual ini memberikan kita sebuah pemahaman holistik tentang keadilan dan keseimbangan kosmis (mizan)[109]. Kematian bukanlah slip memori dari penciptaan atau cacat dalam desain kosmis, melainkan sebuah instrumen presisi untuk menjaga ekosistem kosmos agar tidak mengalami stagnasi eksistensial. Melalui kematian, evolusi kesadaran makhluk terus didorong

bergerak maju. Energi spiritual yang terkumpul dalam kehidupan dunia tidak hilang memenuhi hukum kekekalan energi spiritual melainkan mengalami sublimasi dan pemurnian menuju muara akhir penciptaan, yaitu kembali kepada Sang Khaliq dalam keadaan rida dan diridai (radhiyatan mardhiyyah)[110]. Kematian, pada akhirnya, adalah ekspresi termurni dari hukum termodinamika spiritual kosmos, yang memastikan bahwa seluruh rantai keberadaan (the great chain of being) senantiasa bergerak harmonis dalam simfoni kepasrahan universal kepada ketetapan-Nya.

Teori Fana dan Baqa' dalam Ontologi Sufistik

Dalam arsitektur metafisika Islam, ontologi tidak sekadar berhenti pada kategorisasi antara yang Wajib al-Wujud (Tuhan) dan Mumkin al-Wujud (makhluk), melainkan merambah pada transformasi eksistensial yang dialami oleh subjek melalui fenomena fana' dan baqa'. Secara ontologis, fana' bukanlah sebuah proses anihilasi zat secara fisik atau ketiadaan absolut (nihilisme), melainkan sebuah dekonstruksi kesadaran egoistik (self-transcendence) di mana seorang salik kehilangan kesadaran akan eksistensi fenomenalnya demi mencapai keterserapan total dalam realitas Ilahi[111]. Pengalaman ini berakar pada diskursus Qur'ani mengenai kefanaan segala sesuatu yang ada di atas bumi dan keabadian Wajah Tuhan, yang memberikan legitimasi teologis bahwa realitas selain-Nya bersifat kontingen dan akan kembali pada titik nol di hadapan Kehadiran-Nya yang mutlak[112]. Dalam perspektif

ini, fana’ menjadi instrumen epistemik untuk menyingkap tabir (hijab) pluralitas yang selama ini menutupi ketunggalan wujud.

Transisi dari fana’ menuju baqa’ menandakan sebuah sintesis antara ketiadaan diri dan keberadaan kembali di dalam Tuhan. Jika fana’ adalah proses pembersihan atau negasi terhadap atribut-atribut kemakhlukan yang temporal, maka baqa’ adalah afirmasi ontologis di mana subjek "dihidupkan kembali" dengan sifat-sifat ketuhanan (tahalli)[113]. Pada tahapan ini, seorang sufi tidak lagi melihat dirinya sebagai entitas yang mandiri, melainkan sebagai lokus penampakan (mazhar) dari asma dan sifat-sifat Allah. Fenomena ini dijelaskan secara mendalam melalui tradisi Hadis Nawafil, di mana Tuhan menyatakan diri menjadi "pendengaran, penglihatan, dan tangan" hamba-Nya[114]. Ontologi baqa’ dengan demikian merepresentasikan harmoni antara keterserapan mistis dan kesadaran fungsional; sang sufi tetap berada di dunia materi namun bertindak melalui kehendak Ilahi, sebuah kondisi yang sering disebut sebagai "kekekalan dalam Tuhan" setelah melewati gerbang kematian ego.

Secara teoretis, Ibn ‘Arabi dalam diskursus Wahdat al-Wujud memperluas spektrum fana’ ke dalam tiga tingkatan: fana’ fi al-af’al (leburnya perbuatan), fana’ fi al-sifat (leburnya sifat), dan fana’ fi al-dhat (leburnya esensi)[115]. Pada level tertinggi, diskontinuitas antara subjek dan objek menghilang, menyisakan Realitas Tunggal yang menyaksikan Diri-Nya sendiri melalui instrumen manusia. Namun, para otoritas sufi seperti Al-Ghazali menekankan bahwa kondisi ini bukanlah penyatuan substansial (ittihad) atau peleburan fisik

(hulul), melainkan sebuah keadaan psikologis-spiritual di mana cahaya kebenaran menelan habis kesadaran akan partikularitas, sebagaimana cahaya matahari meniadakan penampakan bintang-bintang di siang hari meskipun bintang tersebut tetap ada secara substansi[116]. Ketajaman analisis ontologis ini menunjukkan bahwa fana' adalah puncak dari pengenalan jati diri yang sebenarnya, sementara baqa' adalah manifestasi dari kemanusiaan yang telah dipurnakan (insan kamil).

Signifikansi dialektika fana' dan baqa' dalam pemikiran Islam kontemporer terletak pada kemampuannya untuk mendefinisikan ulang relasi antara manusia dan Tuhan di tengah krisis eksistensial modernitas. Melalui kacamata Annemarie Schimmel, konsep ini dipandang sebagai jalan keluar dari penjara egoisme menuju kesadaran kosmik yang melampaui batas-batas materialisme[117]. Dengan memahami bahwa eksistensi manusia hanyalah bayang-bayang dari Cahaya Hakiki, maka baqa' memberikan ketenangan ontologis di mana individu tidak lagi merasa terpisah dari Sumber Kehidupan. Integrasi antara pelepasan atribut diri (fana') dan pemakaian kembali jubah ketuhanan dalam konteks pengabdian (baqa') menciptakan manusia yang memiliki integritas spiritual sekaligus tanggung jawab sosial yang mendalam, menjadikan tasawuf sebagai sains kehidupan yang dinamis dan transformatif[118].

Konsep *Fana'* dalam Perspektif Transendental Klasik dan Kontemporer

Secara ontologis, konsep fana' menduduki posisi sentral dalam diskursus esoterisme Islam sebagai sebuah fenomena transendental yang melampaui batas-batas kognisi manusia yang bersifat diskursif. Secara etimologis, fana' merujuk pada kepunahan, ketiadaan, atau pelenyapan eksistensi partikular di hadapan Keberadaan Absolut. Dalam diskursus klasik, fana' dipahami sebagai sebuah kondisi spiritual di mana seorang penempuh jalan ruhani (salik) mengalami diskontinuitas kesadaran diri (self-consciousness) dan dunia fenomena, yang kemudian terserap sepenuhnya ke dalam realitas ketuhanan[119]. Transformasi ini bukan sekadar penghilangan substansi fisik, melainkan sebuah dekonstruksi ego yang memungkinkan munculnya Baqa', yakni keberlanjutan eksistensi di dalam dan bersama Tuhan. Sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an, segala sesuatu yang ada di atas bumi akan binasa, dan yang tetap kekal hanyalah "Wajah" Tuhan yang memiliki keagungan dan kemuliaan[120]. Ayat ini menjadi fondasi teologis bagi kaum sufi untuk merumuskan bahwa realitas selain Allah bersifat ilusi atau kontingen, sehingga fana' adalah proses kembalinya kesadaran manusia kepada kebenaran hakiki (al-Haqq).

Dalam tradisi klasik, dialektika fana' mencapai puncaknya pada pemikiran tokoh-tokoh seperti Abu Yazid al-Bustami dan Al-Hallaj, yang memperkenalkan konsep ittihad (penyatuan) dan hulul (inkarnasi spiritual). Bagi Al-Bustami, fana' adalah proses menanggalkan atribut-atribut kemanusiaan sebagaimana ular

menanggalkan kulitnya, demi mencapai inti ketuhanan[121]. Namun, pemikiran ini direformulasi secara lebih sistematis oleh Imam Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din, di mana ia membedakan antara fana' sebagai pengalaman emosional yang intens dengan fana' sebagai pencapaian tauhid yang murni. Al-Ghazali menekankan bahwa dalam kondisi fana' al-fana' (lenyapnya kesadaran akan kelenyapan itu sendiri), seorang hamba tidak lagi merasakan dirinya, tindakannya, atau bahkan proses penyatuannya, melainkan hanya merasakan kehadiran Sang Khalik secara absolut[122]. Paradigma ini kemudian diperluas oleh Ibnu 'Arabi melalui doktrin Wahdat al-Wujud, di mana fana' dipandang sebagai realisasi intelektual dan spiritual bahwa tidak ada eksistensi sejati kecuali Tuhan; makhluk hanyalah lokus penampakan (mazhar) dari asma dan sifat-Nya[123].

Memasuki era kontemporer, konsep fana' mengalami rekontekstualisasi melalui kacamata fenomenologi, psikologi transpersonal, dan filsafat perenial. Para pemikir modern seperti Henry Corbin dan Frithjof Schuon melihat fana' bukan sebagai pelarian dari realitas, melainkan sebagai integrasi kesadaran yang melampaui dualitas subjek-objek. Corbin berargumen bahwa fana' berkaitan erat dengan mundus imaginalis (alam mitsal), di mana individu melampaui batasan ruang-waktu material untuk berpartisipasi dalam drama ilahi[124]. Dalam perspektif psikologi transpersonal, fana' diidentifikasi sebagai kondisi "transendensi ego" yang sehat, di mana individu mencapai kesehatan mental yang paripurna melalui pelepasan keterikatan patologis terhadap kedirian yang sempit[125]. Hal ini sejalan dengan pandangan William

Chittick yang menekankan bahwa fana’ dalam konteks kontemporer harus dipahami sebagai proses epistemologis untuk "melihat" Tuhan dalam setiap fenomena (al-fana' fi al-tauhid), sebuah bentuk kesadaran kosmik yang mengharuskan manusia untuk bertindak sebagai khalifah yang bertanggung jawab di muka bumi[126].

Sintesis antara perspektif klasik dan kontemporer menunjukkan bahwa fana’ tetap merupakan inti dari pencarian transendental manusia. Jika pada masa klasik penekanannya lebih pada aspek asketik dan ekstasi personal, maka dalam diskursus kontemporer, fana’ sering kali dikaitkan dengan etika global dan kesadaran ekologis sebuah pengakuan bahwa ketiadaan ego manusia adalah prasyarat bagi harmoni alam semesta. Sebagaimana ditegaskan dalam Hadis Qudsi, ketika seorang hamba mendekatkan diri kepada Allah melalui ibadah-ibadah sunnah hingga Allah mencintainya, maka Allah menjadi pendengaran, penglihatan, dan tangan hamba tersebut[127]. Transformasi ini mencerminkan bahwa fana’ pada akhirnya bukan tentang menjadi "tiada", melainkan tentang menjadi instrumen kehendak Ilahi yang aktif di dunia. Dengan demikian, fana’ dalam perspektif transendental yang komprehensif adalah sebuah dialektika antara negasi diri dan afirmasi Tuhan yang membuahkan kearifan transformatif bagi individu maupun peradaban[128].

Eksistensi *Baqa'* sebagai Keberlanjutan Ontologis di Alam Meta-Material

Eksistensi manusia seringkali terjebak dalam dikotomi antara materialisme radikal dan spiritualisme yang mengawang. Namun, dalam kerangka metafisika Islam, konsep Baqa' (keberlanjutan/subsistensi) muncul sebagai sebuah tesis ontologis yang kokoh, melampaui fase kefanaan fisik (Fana'). Baqa' bukan sekadar konsep eskatologis tentang kehidupan pasca-mati, melainkan sebuah transformasi esensial di mana subjek manusia mengalami "pemurnian wujud" untuk kemudian menetap secara permanen dalam realitas Ilahi[129]. Keberlanjutan ini berakar pada prinsip bahwa segala sesuatu yang berasal dari Al-Haqq akan kembali kepada-Nya dengan membawa kualitas-kualitas yang telah teraktualisasi selama perjalanan eksistensialnya di dunia material. Dalam konteks ini, alam meta-material atau yang sering diidentifikasi sebagai Alam al-Barzakh atau Alam al-Mithal berfungsi sebagai panggung transisi di mana jiwa manusia melepaskan aksidensi materi namun tetap mempertahankan identitas ontologisnya[130].

Secara fenomenologis, keberlanjutan ontologis ini dapat dipahami melalui lensa pergerakan substansial (al-haraka al-jawhariyya). Sebagaimana yang ditegaskan dalam pemikiran transenden, jiwa manusia tidak bersifat statis; ia adalah sebuah entitas yang terus berproses menuju kesempurnaan. Ketika raga mengalami dekomposisi biologis, jiwa tidak serta merta kehilangan "pijakan" eksistensialnya. Sebaliknya, ia berpindah dari modus

keberadaan yang lemah (wujud dha'if) di alam materi menuju modus keberadaan yang lebih kuat dan intensif di alam meta-material[131]. Di sinilah Baqa' menjadi titik temu antara yang temporal dan yang kekal. Keberlanjutan ini didukung oleh premis Al-Quran yang menyatakan bahwa wajah Allah-lah yang tetap kekal, dan hamba yang telah mencapai derajat fana' fi-Allah akan mendapatkan bagian dari Baqa' tersebut sebagai bentuk partisipasi ontologis dalam sifat-sifat kekekalan Ilahi[132].

Lebih jauh lagi, eksistensi Baqa' di alam meta-material mengandaikan adanya struktur kognitif dan perseptual yang berbeda. Di alam ini, jiwa tidak lagi membutuhkan organ indrawi material untuk memersepsi realitas. Keberlanjutan ontologis ini bersifat noetik dan imajinal, di mana bentuk-bentuk luar adalah manifestasi langsung dari hakikat internal jiwa[133]. Ketunggalan identitas subjek tetap terjaga meskipun berada dalam dimensi yang sepenuhnya berbeda dari hukum fisika Newton. Hal ini menunjukkan bahwa Baqa' bukan sekadar kelanjutan waktu (durasi linear), melainkan kelanjutan makna dan esensi (kualitas wujud). Sebagaimana ditegaskan dalam tradisi kenabian, kematian hanyalah "pintu" atau jembatan (jisr) yang menghubungkan satu keadaan wujud ke keadaan wujud yang lebih sejati, di mana kesadaran manusia justru menjadi lebih tajam (hadid)[134].

Secara teoretis, integrasi antara pemikiran sufistik dan filsafat peripatetik memberikan gambaran bahwa Baqa' adalah puncak dari teleologi manusia. Jika dunia material adalah tempat menanam benih-benih aktualitas, maka alam meta-material adalah tempat di

mana benih tersebut mengejawantah dalam bentuk keberadaan yang tidak lagi tersentuh oleh korupsi materi (fasad). Keberlanjutan ini mencerminkan keadilan ontologis Tuhan; bahwa jerih payah kesadaran dalam mencari kebenaran tidak akan berakhir pada ketiadaan (nihilism), melainkan pada penyatuan kembali dengan sumber cahaya yang abadi[135]. Dengan demikian, Baqa' berdiri sebagai bukti bahwa eksistensi manusia memiliki akar yang menghujam dalam keabadian, menjadikan kematian bukan sebagai akhir dari sebuah narasi, melainkan sebagai transisi menuju babak keberlanjutan yang lebih substansial dan bermakna di hadirat Sang Khaliq.

Integrasi Kesadaran Ketuhanan melalui Sirnanya Atribut Makhluk (*Fana' an al-Khalf*)

Eksistensi manusia dalam diskursus teofani seringkali terjebak dalam dualitas yang semu antara subjek (makhluk) dan Objek Mutlak (Tuhan). Integrasi kesadaran Ketuhanan yang hakiki menuntut sebuah dekonstruksi ontologis terhadap atribusi-atribusi kemakhlukan yang selama ini dianggap sebagai realitas mandiri. Proses ini diistilahkan sebagai fana' an al-khalf, sebuah kondisi spiritual di mana kesadaran seseorang akan atribut-atribut keakuan dan fenomena alam semesta meluruh ke dalam samudra Kehadiran Ilahi[136]. Secara epistemologis, fenomena ini bukanlah penghilangan eksistensi fisik secara harafiah, melainkan transformasi persepsi di mana 'hijab' atau tabir kemakhlukan yang bersifat temporal tersingkap, sehingga yang tersisa dalam ruang kesadaran hanyalah

Al-Haqq. Dalam pandangan tasawuf filosofis, atribut makhluk seperti kehendak pribadi, kekuatan, dan keberadaan mandiri dipandang sebagai proyeksi yang meminjam cahaya dari Sang Wujud Hakiki, sehingga ketika kesadaran Ketuhanan mencapai puncaknya, bayang-bayang ini secara otomatis sirna[137].

Secara doktrinal, integrasi ini berakar pada pemahaman mendalam terhadap konsep Tauhid yang melampaui sekadar pengakuan verbal. Al-Qur'an menegaskan bahwa segala sesuatu bersifat fana kecuali "Wajah"-Nya, yang mengisyaratkan bahwa atribut makhluk pada dasarnya tidak memiliki stabilitas ontologis tanpa sandaran pada Al-Khaliq[138]. Ketika seorang pesuluk (pencari spiritual) memasuki fase fana' an al-khalf, ia mengalami apa yang disebut sebagai eliminasi diskriminasi antara diri dan realitas luar melalui intensitas koneksi transendental. Hal ini selaras dengan hadis qudsi yang menggambarkan bagaimana Allah menjadi pendengaran, penglihatan, dan tangan hamba-Nya setelah hamba tersebut meniadakan atribusi dirinya melalui pengabdian yang total[139]. Di sini, integrasi kesadaran terjadi bukan melalui penggabungan dua substansi, melainkan melalui pengakuan bahwa atribut manusia adalah kefanaan yang mutlak di hadapan Keabadian-Nya.

Dalam perspektif metafisika Ibn Arabi, proses sirnanya atribut makhluk merupakan prasyarat mutlak untuk mencapai Ma'rifah. Atribut makhluk (seperti keterbatasan, kelemahan, dan kefakiran) seringkali menjadi penghalang bagi pancaran cahaya Ilahi yang bersifat absolut. Dengan meniadakan kesadaran akan "atribut

makhluk" (al-khalf atau al-khalq), individu tidak lagi melihat dirinya sebagai agen independen yang memiliki otoritas atas perbuatannya, melainkan sebagai cermin (mazhar) yang memantulkan kehendak Tuhan[140]. Transformasi ini membawa implikasi etis yang mendalam; hilangnya egoitas (ke-aku-an) melahirkan pribadi yang memiliki ketenangan paripurna karena tidak lagi terikat pada pamrih duniawi atau ketakutan akan kehilangan atribut-atribut temporal. Kesadaran ini menempatkan manusia pada posisi Baqā', yakni eksis kembali bersama Tuhan dengan atribut-atribut-Nya, setelah sebelumnya "mati" dari atribut kemakhlukanya sendiri[141].

Lebih lanjut, integrasi kesadaran Ketuhanan melalui mekanisme fana' ini merupakan sebuah dialektika antara negasi (nafy) dan afirmasi (isbat). Negasi terhadap atribut makhluk adalah langkah awal untuk mengafirmasi Kehadiran Tuhan secara komprehensif dalam setiap pori kehidupan. Ilmu pengetahuan modern melalui perspektif psikologi transpersonal juga mulai menyentuh area ini dengan mengeksplorasi kondisi "peak experience" atau "self-transcendence" di mana batas-batas ego memudar[142]. Namun, dalam tradisi Islam, integrasi ini lebih dari sekadar pengalaman psikis; ia adalah pencapaian spiritual-intelektual yang melibatkan penyempurnaan jiwa (tazkiyatun nafs) hingga mencapai titik di mana kesadaran individu selaras dengan iradat Ilahiyah. Dengan demikian, fana' an al-khalf menjadi jembatan emas yang menghubungkan kefanaan manusia dengan keabadian Tuhan, memungkinkan terciptanya manusia paripurna (Insan Kamil) yang

bertindak di dunia berdasarkan bimbingan cahaya-Nya yang murni[143].

Dekonstruksi dan Kritik Radikal terhadap Paham Nihilisme Barat Eksistensial

nihilisme dalam tradisi pemikiran Barat bukanlah sekadar fenomena sosiologis, melainkan sebuah krisis ontologis mendalam yang berakar pada proklamasi Friedrich Nietzsche tentang "kematian Tuhan." Fenomena ini menandai runtuhnya struktur teleologis yang selama berabad-abad menjadi jangkar moralitas dan makna hidup manusia modern[144]. Nihilisme eksistensial, dalam manifestasinya yang paling radikal, menegaskan bahwa alam semesta ini sunyi dari makna objektif, sehingga eksistensi manusia mendahului esensi sebuah proposisi sentral Jean-Paul Sartre yang memosisikan manusia sebagai arsitek mutlak atas maknanya sendiri di tengah ketiadaan (nothingness)[145]. Namun, dekonstruksi terhadap pemikiran ini menyingkap sebuah paradoks: ketika manusia melepaskan diri dari Yang Transenden untuk meraih kebebasan absolut, ia justru terjebak dalam absurditas yang menyesakkan, di mana setiap tindakan kehilangan bobot ontologisnya karena tidak adanya landasan nilai yang permanen[146].

Kritik radikal terhadap nihilisme Barat harus dimulai dengan membedah asumsi dasar mengenai otonomi subjek. Pemikir eksistensialis seperti Albert Camus memandang kehidupan sebagai perjuangan Sisyphus sebuah upaya tanpa henti yang sia-sia melawan kebisuan alam semesta[147]. Namun, dari perspektif

metafisika Islam, pandangan ini dianggap sebagai bentuk "amnesia ontologis," di mana manusia melupakan perjanjian primordialnya (mīthāq) dengan Sang Pencipta[148]. Al-Qur'an secara tegas menyanggah gagasan bahwa penciptaan manusia adalah sebuah kebetulan tanpa tujuan (’abathan), sebagaimana ditegaskan dalam Surah Al-Mu’minun ayat 115, yang mengisyaratkan bahwa setiap partikel eksistensi terikat dalam teleologi ketuhanan yang presisi[149]. Nihilisme, dalam konteks ini, bukanlah sebuah kesimpulan logis dari sains atau filsafat, melainkan gejala dari keterputusan hubungan antara rasio (akal) dan wahyu (transendensi), yang mengakibatkan manusia kehilangan kompas eksistensialnya[150].

Lebih jauh lagi, dekonstruksi terhadap nihilisme menyingkap bahwa klaim "kebebasan radikal" yang diusung Sartre sebenarnya adalah beban yang mustahil dipikul oleh keterbatasan manusia. Tanpa adanya The Absolute, nilai-nilai moral menjadi sekadar konstruksi subjektif yang rapuh dan mudah berubah sesuai dengan arus kekuasaan atau keinginan sesaat[151]. Krisis identitas di dunia Barat saat ini, yang ditandai dengan meningkatnya alienasi dan disorientasi makna, merupakan konsekuensi logis dari penolakan terhadap esensi yang bersifat tetap (al-a’yan al-thabitah). Martin Heidegger mencoba menjawab ini dengan konsep Dasein, namun ia tetap terjebak dalam lingkaran temporalitas yang berakhir pada kematian sebagai batas akhir[152]. Sebaliknya, epistemologi Islam menawarkan integrasi antara dunia fisik dan metafisik, di mana kematian bukanlah titik nihilisme, melainkan transisi menuju

realitas yang lebih luas, memberikan dimensi keberlanjutan bagi setiap amal perbuatan manusia[153].

Sebagai kritik penutup, nihilisme Barat eksistensial gagal mengenali potensi spiritual manusia (fitrah) yang secara alamiah cenderung menuju kebenaran mutlak. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menyatakan bahwa setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah menunjukkan adanya struktur ontologis positif dalam diri manusia yang tidak boleh diabaikan[154]. Menolak fitrah ini demi egoisme eksistensial hanya akan melahirkan "kebebasan yang merusak" (destructive freedom) yang pada akhirnya mendehumanisasi manusia itu sendiri. Oleh karena itu, dekonstruksi terhadap nihilisme menuntut kembalinya pemikiran manusia pada pusat gravitasi ketuhanan, di mana kebebasan sejati ditemukan bukan dalam pemberontakan terhadap makna, melainkan dalam ketundukan yang mencerahkan (’ubudiyyah) kepada Al-Haqq, yang memberikan substansi pada setiap detik kehidupan[155].

Ontologi Mortalitas dalam Lintasan Sejarah dan Arsitektur Peradaban Islam

Mortalitas dalam diskursus Islam tidak dipahami sekadar sebagai terminasi biologis yang bersifat nihilistik, melainkan sebuah transisi ontologis yang mendasari struktur kesadaran manusia dan pembangunan peradaban. Secara ontologis, kematian adalah "jembatan" (al-jisr) yang menghubungkan realitas partikular (al-dunya) menuju realitas universal (al-akhirah), sebuah konsep yang dalam Al-Qur'an ditegaskan sebagai bagian integral dari penciptaan

untuk menguji kualitas eksistensi manusia[156]. Paradoks mortalitas ini bahwa kehidupan justru menemukan maknanya pada titik akhirnya menciptakan sebuah dorongan teleologis yang kuat bagi masyarakat Muslim awal untuk membangun peradaban yang berorientasi pada keabadian melalui amal yang berkelanjutan (al-baqiyat al-shalihat). Kesadaran akan kefanaan (fana') tidak menghasilkan sikap apatis, melainkan sebuah etika produktivitas yang dalam pemikiran Ibnu Khaldun menjadi basis bagi dinamika 'umran (peradaban), di mana setiap fase kemajuan sosiopolitik senantiasa dibayangi oleh kesadaran akan siklus hidup dan mati sebuah bangsa[157].

Lintasan sejarah Islam menunjukkan bahwa kematian (dhikr al-mawt) berfungsi sebagai mekanisme kontrol moral dan stimulan intelektual. Para filosof dan sufi, mulai dari Al-Ghazali hingga Mulla Sadra, membedakan antara kematian natural (al-mawt al-tabi'i) dan kematian volunter (al-mawt al-iradi), di mana pematikan nafsu egoistik dianggap sebagai prasyarat bagi pencerahan intelektual dan spiritual[158]. Transformasi batin ini kemudian termanifestasi dalam etos kerja sosial; institusi waqf (wakaf) adalah bukti nyata bagaimana seorang Muslim berupaya "melampaui" mortalitas biologisnya dengan meninggalkan jejak ontologis yang permanen dalam bentuk kemaslahatan publik[159]. Dalam konteks ini, sejarah Islam bukan sekadar catatan tentang suksesi kekuasaan, melainkan sebuah narasi tentang bagaimana manusia mengonstruksi tatanan duniawi di bawah bayang-bayang keabadian ukhrawi.

Manifestasi paling visual dari ontologi mortalitas ini terpatri dalam arsitektur peradaban Islam. Berbeda dengan pandangan

modern yang cenderung memisahkan ruang hidup dari ruang mati, arsitektur Islam tradisional sering kali mengintegrasikan makam ke dalam lanskap urban atau kompleks religius. Struktur seperti Taj Mahal di India atau kompleks Al-Hambra menunjukkan bahwa kematian diabadikan bukan dalam kesedihan yang gelap, melainkan dalam estetika geometri dan cahaya yang melambangkan keindahan Ilahi yang kekal[160]. Arsitektur makam dalam Islam berfungsi sebagai memento mori yang edukatif; ia mengingatkan yang hidup tentang batas eksistensi sekaligus memberikan harapan melalui simbolisme taman surga (jannat) yang diwakili oleh elemen air dan vegetasi di sekitar monumen tersebut[161]. Penataan ruang ini mencerminkan sebuah kosmologi di mana kematian dipandang sebagai penyempurnaan bentuk, sebuah transisi dari materi yang kasar menuju esensi yang murni.

Lebih jauh lagi, ontologi mortalitas dalam Islam memberikan fondasi bagi "keamanan ontologis" yang membedakannya dari eksistensialisme Barat yang sering kali terjebak dalam kecemasan (angst) terhadap ketiadaan. Dalam perspektif Islam, keberadaan manusia adalah sebuah kontinum; kematian hanyalah perubahan modus eksistensi dari alam syahadah (material) ke alam barzakh (intermediate)[162]. Kesadaran akan barzakh ini mempengaruhi tata kota Islam klasik, di mana pemakaman sering kali terletak berdampingan dengan pusat keramaian atau masjid jami', menciptakan dialektika konstan antara yang profan dan yang sakral. Dengan demikian, mortalitas di dalam peradaban Islam tidak pernah menjadi akhir yang statis, melainkan sebuah katalisator bagi

arsitektur kehidupan yang lebih luhur, memastikan bahwa setiap pembangunan fisik selalu memikul tanggung jawab transendental yang melampaui usia biologis pembangunnya[163].

Genealogi Kesadaran Mortalitas (*Memento Mori*) dalam Tradisi Intelektual Muslim

Kesadaran akan mortalitas yang dalam tradisi intelektual Barat diartikan sebagai memento mori (ingatlah bahwa engkau akan mati) memiliki akar genealogi yang sangat kokoh, transenden, dan multidimensional dalam tradisi intelektual Muslim. Jauh sebelum diskursus eksistensialisme modern mengartikulasikan kematian sebagai batas batas kecemasan ontologis manusia, Islam telah meletakkan kesadaran akan kefanaan (al-fana') dan kematian (al-mawt) tidak sekadar sebagai akhir biologis, melainkan sebagai instrumen epistemis dan etis yang dinamis[164]. Genealogi kesadaran ini bermula dari teks-teks profetik yang kemudian bertransformasi melalui dialektika Askese (Zuhd), disistematisasikan dalam diskursus filsafat Islam (Falsafah), diinternalisasikan secara radikal dalam mistisisme (Tasawwuf), dan akhirnya mencapai puncaknya pada sintesis metafisika eksistensial[165]. Melalui lintasan sejarah pemikiran ini, kesadaran mortalitas dalam Islam tidak pernah terjatuh ke dalam nihilisme yang melumpuhkan; sebaliknya, ia berfungsi sebagai katalisator moral, intelektual, dan spiritual yang mengarahkan orientasi hidup manusia menuju keabadian (al-baqa') di hadirat Sang Pencipta[166].

Secara genealogis, fondasi paling awal dari kesadaran mortalitas ini bersumber langsung dari wahyu Al-Qur'an dan tradisi sunah Nabi Muhammad SAW. Al-Qur'an secara konsisten menegaskan bahwa kematian bukanlah ketiadaan mutlak (nihil), melainkan sebuah fase transisi ontologis yang diciptakan secara sengaja untuk menguji kualitas eksistensi manusia, sebagaimana dinyatakan dalam Surah Al-Mulk ayat 2[167]. Kematian digambarkan sebagai kepastian mutlak yang menyatukan seluruh entitas bernyawa tanpa terkecuali[168]. Kesadaran tekstual ini kemudian diperkuat oleh sabda Rasulullah SAW yang memerintahkan umatnya untuk memperbanyak mengingat "penghancur segala kelezatan" (hadhim al-ladhdhat), yaitu kematian[169]. Dalam fase formatif komunitas Muslim awal, kesadaran profetik ini melahirkan gerakan moral kemiskinan sukarela dan asketisisme (zuhd), di mana tokoh-tokoh seperti Hasan al-Basri memandang dunia sebagai bayangan yang cepat berlalu dan menekankan bahwa mengingat kematian adalah obat paling mujarab untuk menyembuhkan hati dari kelalaian spiritual (al-ghaflah)[170].

Ketika tradisi intelektual Muslim bersinggungan dengan warisan filsafat Yunani (Helenisme) pada era keemasan Daulah Abbasiyah, interpretasi terhadap mortalitas mengalami perluasan konseptual yang sangat signifikan melalui pisau analisis rasional. Para filsuf Muslim (falasifah) seperti Al-Kindi, Al-Farabi, dan khususnya Ibnu Sina (Avicenna), merekonstruksi ketakutan akan kematian bukan sebagai kecemasan naluriah semata, melainkan sebagai akibat dari ketidaktahuan epistemis (al-jahl) mengenai hakikat jiwa (al-nafs)[171].

Dalam risalah khususnya, Risalah fi al-Khawf min al-Mawt (Treatise on the Fear of Death), Ibnu Sina berargumen bahwa ketakutan terhadap kematian bersumber dari delusi bahwa jiwa akan hancur bersamaan dengan hancurnya jasad[172]. Bagi Ibnu Sina, jiwa manusia adalah substansi spiritual yang immaterial dan abadi, sementara jasad hanyalah instrumen temporal. Dengan demikian, kesadaran mortalitas dalam perspektif Falsafah adalah sebuah pencerahan intelektual yang membebaskan jiwa dari keterikatan materi, membimbing akal manusia untuk mencapai kesempurnaan teoretis dan praktis sebelum berpisah dari raga[173].

Sintesis epistemologis yang mempertemukan dimensi asketis-praktis dengan kedalaman teologis-filosofis mengenai mortalitas dirumuskan secara monumental oleh Abu Hamid al-Ghazali. Dalam adikaryanya, Ihya' 'Ulum al-Din, khususnya pada kitab terakhir Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (The Remembrance of Death and the Afterlife), Al-Ghazali melakukan dekonstruksi psikologis terhadap kesadaran manusia akan kematian[174]. Ia membagi manusia dalam mempersepsikan kematian menjadi tiga tipologi eksistensial: pertama, al-munhamik (orang yang tenggelam dalam urusan duniawi) yang membenci kematian karena mengakhiri kenikmatan materialnya; kedua, al-muta'awwib (orang yang bertobat) yang mengingat kematian untuk menumbuhkan rasa takut yang konstruktif (al-khawf) guna memperbaiki diri; dan ketiga, al-'arif (orang yang makrifat/mengenal Allah) yang senantiasa menanti kematian dengan kerinduan (al-syawq) karena memandang maut sebagai jembatan yang mempertemukan seorang kekasih dengan

Yang Dicintai[175]. Bagi Al-Ghazali, dhikr al-mawt bukanlah sekadar aktivitas kognitif mengingat akhir hayat, melainkan sebuah metode psikoterapi spiritual yang radikal untuk mengikis ilusi keabadian duniawi (thul al-amal) dan membangkitkan kesadaran eksistensial manusia akan kefanaan dirinya di hadapan keabadian mutlak Allah[176].

Perkembangan puncak dalam genealogi kesadaran mortalitas ini tercapai dalam mazhab filsafat esoteris dan teosofi, yang diwakili secara gemilang oleh Ibnu 'Arabi dan kemudian disistematisasikan dalam filsafat transenden (al-Hikmah al-Muta'aliyah) oleh Mulla Sadra. Ibnu 'Arabi mengajukan konsep "kematian sukarela" (al-mawt al-iradi) yang disandarkan pada hadis terkenal, "Matilah sebelum kamu mati" (mutu qabla an tamutu)[177]. Kematian jenis ini bukan bermakna bunuh diri fisik, melainkan sebuah tindakan eksistensial di mana seorang sufi mematikan ego keakuannya (fana') guna mencapai kesadaran bahwa satu-satunya eksistensi yang sejati hanyalah Wujud Allah (Wahdat al-Wujud)[178].

Mulla Sadra melangkah lebih jauh secara ontologis dengan menjelaskan kematian melalui teori gerakan substansialnya (al-harakah al-jawhariyyah)[179]. Bagi Sadra, kematian bukanlah bencana eksternal yang tiba-tiba merenggut kehidupan, melainkan sebuah proses natural yang niscaya di mana jiwa secara bertahap menyempurnakan dirinya, melampaui keterbatasan-keterbatasan material materi, hingga mencapai kematangan ontologis penuh untuk lahir ke alam spiritual yang lebih tinggi[180]. Kematian, dalam perspektif teosofi Islam ini, diartikan secara kontemplatif sebagai

fajar kebangkitan eksistensial, sebuah transisi mulia dari modus eksistensi yang lemah menuju modus eksistensi yang jauh lebih kokoh, kaya, dan abadi[181].

Mortalitas sebagai Fondasi Etika Normatif Mutlak (*Ethical Imperative*)

Mortalitas bukan sekadar fakta biologis berupa terhentinya fungsi organ vital, melainkan sebuah struktur ontologis esensial yang mendasari seluruh bangunan moralitas manusia. Dalam keterbatasan eksistensialnya, manusia mendapati bahwa keberadaannya bersifat fana, rapuh, dan terikat oleh waktu. Keberhinggaan (finitude) inilah yang memberi nilai, urgensi, dan kedalaman pada setiap tindakan moral. Tanpa adanya kesadaran akan kematian, norma-norma etis akan kehilangan daya imperatifnya; sebuah entitas yang abadi dan tak tertandingi secara fisik tidak akan memiliki urgensi untuk menciptakan nilai-nilai perlindungan, keadilan, atau kasih sayang, sebab tidak ada yang pertaruhkan dalam keberadaannya. Oleh karena itu, kesadaran akan kesertamertaan kematian baik pada diri sendiri maupun pada diri "Yang Lain" (the Other) mentransformasikan mortalitas dari sekadar takdir alamiah menjadi fondasi etika normatif yang mutlak dan tak terelakkan[182].

Secara fenomenologis, kerapuhan tubuh yang mengarah pada mortalitas menuntut lahirnya kewajiban etis yang bersifat inkondisional. Emmanuel Levinas menegaskan bahwa imperatif etis pertama tidak lahir dari rasionalitas yang abstrak, melainkan dari

perjumpaan langsung dengan Wajah (the Face) Orang Lain yang menyingkapkan kerentanan dan ketidakmampuan mereka dalam menghadapi kematian[183]. Kematian Orang Lain memanggil subjek untuk bertanggung jawab sebelum subjek itu sendiri sempat memilih untuk bertanggung jawab. Kesadaran bahwa tindakan kekerasan dapat melenyapkan keberadaan orang lain yang fana melahirkan larangan mendasar yang melampaui batas-batas hukum positif: "Engkau tidak boleh membunuh." Dalam kerangka ini, Martin Heidegger juga menunjukkan bahwa Sein-zum-Tode (Ada-menuju-Kematian) membebaskan manusia dari otentisitas yang dangkal, memaksa individu untuk menghadapi kebenarannya yang paling mendasar dan memikul tanggung jawab eksistensial atas setiap pilihan hidupnya[184]. Kematian dengan demikian menetapkan horizon di mana nilai moral diuji secara nyata. Dalam tradisi pemikiran Islam, konsepsi mortalitas (mawt) diintegrasikan secara utuh ke dalam kosmologi moral dan teleologi eksistensi. Kematian tidak dipandang sebagai ketiadaan nihilistik, melainkan sebagai instrumen dialektis yang dirancang oleh Sang Pencipta untuk menguji kualitas tindakan etis manusia di dunia. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, penciptaan mati dan hidup memiliki tujuan normatif mendasar, yakni menyeleksi siapa di antara manusia yang memiliki performa kebaikan terbaik (ahsanu 'amala)[185]. Relevansi etis dari mortalitas diperkuat melalui ajaran Nabi Muhammad SAW yang mendorong umatnya untuk senantiasa mengingat kematian (dhikr al-mawt), bukan untuk memupuk kegetiran pesimisme, melainkan sebagai mekanisme sublimasi

spiritual yang meruntuhkan kesombongan ego, egoisme materialis, dan kecenderungan eksploitatif terhadap sesama[186]. Imam al-Ghazali mendalami dimensi ini dengan menjelaskan bahwa mengingat kematian secara kontemplatif memurnikan kalbu, mendisiplinkan hasrat yang tak terbatas, serta memosisikan setiap tindakan dalam timbangan akuntabilitas eskatologis yang transenden[187].

Daya jangkau mortalitas sebagai imperatif etis mutlak mengakar pada fakta bahwa ia menetapkan kesetaraan radikal (radikal equality) di antara seluruh umat manusia. Di hadapan kematian, seluruh hierarki sosial, kekuasaan politik, dan akumulasi kapital kehilangan keabsahannya. Kerapuhan fisik yang inheren pada manusia memicu lahirnya keutamaan-keutamaan moral seperti empati, perawatan (care), dan keadilan distributif. Sebagaimana diargumenkan oleh Martha Nussbaum, kerentanan (vulnerability) manusia terhadap penyakit, penderitaan, dan kepunahan adalah kondisi prasyarat bagi tumbuhnya kapasitas kasih sayang dan solidaritas sosial[188]. Jika manusia tidak fana dan tidak dapat terluka, kebajikan seperti keberanian, kedermawanan, dan perlindungan terhadap yang lemah akan kehilangan relevansi logisnya. Dengan demikian, mortalitas bertindak sebagai episentrum normatif yang membatasi kesewenang-wenangan dan menuntut penghormatan mutlak terhadap martabat setiap kehidupan manusia.

Sebagai kesimpulan kontemplatif, merefleksikan mortalitas sebagai fondasi etika normatif mutlak memberikan jangkar ontologis yang kokoh di tengah arus sekularisasi dan relativisme

moral modern. Mortalitas menegaskan bahwa kehidupan manusia bersifat suci (sacred) justru karena ia berharga dan berbatas. Kesadaran akan batas waktu yang dimilikinya menuntut manusia untuk tidak mereduksi sesamanya menjadi sekadar instrumen atau objek mekanis. Selama manusia tetap menjadi makhluk yang rapuh dan menuju kematian, imperatif etis untuk melindungi, mengasihi, dan menegakkan keadilan akan tetap berdiri secara mutlak, melampaui sekatan epistemis, budaya, maupun zaman.

Mortalitas sebagai Stimulus Penggerak Kebudayaan dan Arsitektur Peradaban

Kesadaran akan mortalitas (kefanaan) merupakan salah satu paradoks fundamental yang mendasari dialektika eksistensi manusia. Secara ontologis, kematian bukanlah sekadar titik terminasi biologis, melainkan sebuah tegangan konstan yang memaksa subjek untuk memaknai ruang dan waktu yang terbatas dengan menciptakan sesuatu yang melampaui dirinya sendiri. Dalam diskursus filsafat eksistensial, kesadaran akan finituditas ini menjadi “mesin penggerak” bagi lahirnya kebudayaan; sebuah upaya kolektif untuk menegasikan ketiadaan melalui penciptaan artefak, gagasan, dan sistem nilai yang bersifat abadi[189]. Fenomena ini mencerminkan apa yang disebut sebagai proyek transendensi, di mana manusia, yang menyadari kerapuhan raganya, berusaha membangun “keabadian simbolik” melalui arsitektur peradaban yang sublim[190]. Kematian, dalam konteks ini, tidak dipahami secara pasif-nihilistik, melainkan sebagai stimulus katalitik yang memicu

kreativitas manusia untuk meninggalkan jejak (athar) dalam sejarah kehidupan.

Dalam perspektif teologis-metafisis, Al-Qur'an menegaskan bahwa setiap jiwa niscaya akan mencicipi kematian, namun kematian tersebut diposisikan sebagai instrumen ujian untuk melihat siapa yang paling baik amal perbuatannya[191]. Doktrin ini mengubah orientasi mortalitas dari sekadar ketakutan menjadi motivasi produktif untuk melakukan ishlah (perbaikan) di muka bumi. Secara sosiologis, pemahaman akan kematian mendorong terbentuknya struktur sosial yang bertujuan untuk mempertahankan kelangsungan hidup kelompok melampaui umur biologis anggotanya. Arsitektur peradaban, baik dalam bentuk fisik seperti monumen dan tata kota, maupun dalam bentuk non-fisik seperti hukum dan tradisi keilmuan, merupakan respons defensif sekaligus kreatif terhadap ancaman kelenyapan tersebut[192]. Sejarah mencatat bahwa peradaban-peradaban besar, mulai dari Mesir Kuno hingga kekhalifahan Islam, menempatkan konsep kematian sebagai pusat gravitas yang mengatur cara mereka mengelola kehidupan dan membangun infrastruktur sosial-politik yang kokoh.

Lebih jauh lagi, mortalitas berfungsi sebagai ultimate judge bagi kualitas sebuah kebudayaan. Tanpa adanya batasan umur, dorongan untuk berinovasi dan berevolusi akan mengalami stagnasi karena hilangnya urgensi eksistensial. Heidegger menyebutkan bahwa hanya melalui kesadaran akan "menuju-kematian" (Sein-zum-Tode), manusia dapat mencapai otentisitas dan mengerahkan potensinya secara maksimal[193]. Dalam arsitektur peradaban, prinsip ini

termanifestasi dalam upaya manusia membangun sistem yang resilient (tangguh) dan berkelanjutan. Kebudayaan yang besar adalah kebudayaan yang mampu mentransformasikan kecemasan akan kematian menjadi sebuah etos kerja peradaban yang berorientasi pada kemaslahatan jangka panjang, sebagaimana visi Nabi Muhammad SAW yang menekankan bahwa investasi terbaik setelah kematian adalah ilmu yang bermanfaat dan amal yang terus mengalir[194].

Secara fenomenologis, perkembangan sains dan teknologi juga tidak dapat dilepaskan dari upaya manusia untuk menunda atau menginterpretasikan ulang mortalitas. Namun, yang lebih krusial adalah bagaimana arsitektur peradaban mampu memberikan makna pada kehidupan yang singkat tersebut. Kebudayaan bertindak sebagai wadah di mana manusia melakukan "pemberontakan" terhadap waktu yang linier dengan cara menciptakan karya-karya yang bersifat siklikal dan terus diperbarui oleh generasi berikutnya[195]. Dengan demikian, mortalitas bukanlah penghambat, melainkan arsitek utama yang merancang cetak biru kemajuan manusia. Tanpa bayang-bayang kematian, peradaban tidak akan memiliki kedalaman estetika, ketajaman etika, maupun ambisi intelektual untuk menggapai puncak-puncak pencapaian tertinggi dalam sejarah kemanusiaan.

Krisis Eksistensial Kematian bagi Kedudukan Manusia Modern

Manusia modern hidup di dalam sebuah paradoks eksistensial yang akut. Di satu sisi, mereka menikmati puncak pencapaian sains,

teknologi, dan rasionalitas yang menjanjikan kontrol mutlak atas materi dan kehidupan. Di sisi lain, dominasi teknokratis ini yang oleh Martin Heidegger diidentifikasi sebagai Gestell (kerangka pengurung) telah mereduksi dimensi spiritual dan mentransformasikan manusia menjadi sekadar unit fungsional dalam mesin produksi global[196]. Dalam struktur sosial yang demikian mekanistik, kematian (death/mawt) tidak lagi dipandang sebagai peristiwa ontologis yang sakral, melainkan sebuah kegagalan medis, anomali klinis, atau gangguan teknis yang harus disembunyikan dari ruang publik. Desakralisasi dan marginalisasi kematian ini memicu apa yang disebut sebagai krisis eksistensial. Ketika kematian dijauhkan dari diskursus keseharian, manusia modern kehilangan cermin eksistensial terbesar mereka. Akibatnya, terjadi kekosongan makna (existential vacuum) yang mendalam, di mana kedudukan manusia bergeser dari makhluk yang mengada secara autentik menjadi subjek yang teralienasi, cemas, dan kehilangan pegangan ontologisnya.

Dalam diskursus sosiologi dan psikologi eksistensial, upaya modernitas untuk menyangkal kematian merupakan strategi pertahanan psikis yang justru merusak struktur kemanusiaan itu sendiri. Ernest Becker dalam karya monumentalnya, The Denial of Death, berargumen bahwa seluruh peradaban manusia pada dasarnya adalah sebuah struktur pertahanan (proyek kepahlawanan) untuk mengatasi kecemasan universal terhadap kefanaan[197]. Manusia modern merancang sistem kapitalisme, konsumerisme, dan transhumanisme sebagai "proyek keabadian"

(immortality projects) untuk menipu kesadaran akan batas akhir hidup mereka. Namun, penolakan neurotik terhadap realitas kematian ini berimplikasi buruk secara ontologis. Zygmunt Bauman menegaskan bahwa ketika masyarakat modern mendekonstruksi kematian menjadi serangkaian masalah kesehatan yang dapat dihindari atau ditunda, mereka sebenarnya menghancurkan kapasitas manusia untuk merenungkan makna absolut dari kehidupan itu sendiri[198]. Manusia tidak lagi mengenali dirinya sebagai makhluk fana yang berharga, melainkan komoditas yang terus-menerus cemas akan kedaluwarsa. Kehilangan kepekaan terhadap maut ini mereduksi ketajaman eksistensial, membuat manusia terjebak dalam kedangkalan hidup yang repetitif dan superfisial.

Untuk memahami kedalaman implikasi ontologis ini, kita harus menjembatani jurang antara filsafat eksistensial Barat dan ontologi Islam. Dalam tradisi eksistensialisme Heideggerian, kesadaran akan kematian (Sein-zum-Tode atau mengada-menuju-kematian) adalah satu-satunya cara bagi Dasein (manusia) untuk keluar dari kedirian yang tidak autentik (das Man) yang dikendalikan oleh opini publik dan konformitas sosial[199]. Kematian memutus semua relasi sosial dan menyisakan manusia dalam kesendirian yang mutlak, memaksa mereka mengambil tanggung jawab penuh atas pilihan hidupnya.

Perspektif ini menemukan resonansi yang lebih sublim dan teologis dalam pandangan dunia Islam. Kematian (mawt) dalam kosmologi Islam bukanlah kepunahan absolut (nihilisme), melainkan sebuah fase transisi ontologis (ijtiaz) dari dimensi duniawi (nasut)

menuju dimensi barzakh dan ukhrawi (lahut). Al-Qur'an secara radikal mendeklarasikan bahwa penciptaan kematian mendahului kehidupan sebagai instrumen ujian ontologis untuk menguji kualitas eksistensi manusia: “Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya...” (QS. Al-Mulk[67]: 2)[200]. Kematian di sini berfungsi sebagai jangkar teleologis yang memberikan bobot moral pada setiap detik kehidupan. Imam al-Ghazali dalam kitab Ihya’ Ulum al-Din menegaskan bahwa mengingat kematian (zikr al-mawt) bukanlah tindakan melankolis yang pasif, melainkan sebuah latihan spiritual aktif (riyadah) yang menghancurkan ilusi duniawi dan mengembalikan jiwa (al-nafsh) pada kesadaran asalnya (fitrah)[201]. Berbeda dengan eksistensialisme sekuler yang melihat kematian sebagai batas absurd yang melahirkan kecemasan (angst) tanpa akhir, ontologi Islam memandang kematian sebagai gerbang pertemuan sakral (liqa’ Allah) yang memberikan kepastian makna dan arah bagi kedudukan manusia sebagai khalifah di bumi.

Ketika manusia modern mengalami krisis eksistensial akibat konfrontasi tak terduga dengan maut baik melalui pandemi, tragedi personal, maupun kehampaan batin krisis tersebut tidak boleh dipandang semata-mata sebagai patologi mental. Secara ontologis, krisis eksistensial merupakan "situasi batas" (Grenzsituationen dalam istilah Karl Jaspers) yang meruntuhkan dinding tebal ilusi keseharian manusia[202]. Dalam momen keruntuhan ini, manusia dipaksa berhadapan dengan ketiadaan (das Nichts), yang pada gilirannya menuntut jawaban atas pertanyaan: "Mengapa aku ada,

dan apa yang harus kulakukan sebelum ketiadaan itu menjemputku?"

Kecemasan eksistensial (existential anxiety) yang muncul dari kesadaran akan kefanaan ini berbeda dengan ketakutan neurotis biasa. Menurut Paul Tillich, kecemasan terhadap non-keberadaan (non-being) adalah harga yang harus dibayar manusia untuk memiliki kebebasan eksistensial[203]. Manusia modern yang berhasil melampaui krisis ini akan mengalami reposisi ontologis: mereka tidak lagi melihat diri mereka sebagai objek pasif dari sistem sosial-ekonomi, melainkan sebagai subjek otonom yang memiliki kebebasan dan tanggung jawab moral yang radikal. Kematian, dengan demikian, bertindak sebagai demarkasi yang memisahkan kehidupan yang dijalani secara mekanis-alienatif dengan kehidupan yang dihayati secara sadar, etis, dan transenden. Implikasi ontologis dari krisis kematian ini secara langsung merekonstruksi kedudukan manusia modern dalam konstelasi realitas. Struktur modernitas mendorong manusia untuk mendefinisikan dirinya melalui modus "memiliki" (having mode of existence) kepemilikan materi, status sosial, informasi, dan kontrol teknologi. Namun, di hadapan keniscayaan maut, seluruh kepemilikan tersebut kehilangan signifikansinya. Kematian memaksa manusia berpindah secara radikal ke modus "mengada" (being mode of existence), di mana nilai seorang manusia ditentukan oleh kedalaman spiritualitas, autentisitas tindakan, dan kualitas relasinya dengan Yang Transenden serta sesama makhluk[204].

Secara etis-ekologis, kesadaran akan keterbatasan eksistensi (finitude) ini mereduksi keangkuhan antroposentrisme modern yang eksploitatif. Manusia yang sadar akan kefanaannya tidak lagi memandang alam semesta sebagai objek dominasi tanpa batas, melainkan sebagai ruang sakral yang dipinjamkan untuk sementara waktu. Kedudukan manusia modern bergeser dari penguasa tirani (dominator) menjadi penjaga yang penuh kasih (steward/khalifah) yang merawat kehidupan dengan kesadaran bahwa mereka harus mempertanggungjawabkan setiap tindakan eksistensial mereka di hadapan Pengadilan Kosmis[205].

Krisis eksistensial kematian yang melanda manusia modern pada hakikatnya adalah sebuah undangan ontologis untuk pulang. Melalui penderitaan eksistensial dan konfrontasi dengan batas akhir keberadaan, manusia modern memperoleh kesempatan langka untuk membebaskan diri dari belenggu kedangkalan materialistik yang ditawarkan oleh peradaban kontemporer. Kematian tidak boleh lagi diasingkan ke sudut-sudut sunyi rumah sakit atau disamarkan dalam algoritma kosmetik kosmik. Sebaliknya, kematian harus diintegrasikan kembali ke dalam jantung kesadaran manusia sebagai bagian integral dari dialektika kehidupan. Dengan merengkuh kembali dimensi ontologis kematian sebagaimana yang ditawarkan oleh sintesis filsafat eksistensial dan spiritualisme profetis Islam manusia modern dapat mereposisi kedudukannya dari makhluk yang teralienasi dan cemas menjadi pribadi yang autentik, bertanggung jawab, dan senantiasa berorientasi pada ketakterhinggaan transenden. Hanya dengan berani menghadap

maut, manusia benar-benar menemukan seni menghayati kehidupan.

KEMATIAN KECIL (*AL-MAUT AL-SUGHRA*) DAN KEMATIAN BESAR (*AL-MAUT AL-KUBRA*)

Konstruksi Teoretis *al-Maut al-Sughra* (Kematian Parsial)

Dalam lanskap filsafat Islam, peripatetisme (Masha'iyyah), dan psikologi transpersonal, konsepsi mengenai kematian tidak belaka dipahami sebagai penghentian ireversibel atas fungsi fisiologis manusia (al-maut al-kubra). Lebih dari itu, tradisi intelektual Islam menawarkan diskursus yang sangat kaya mengenai al-maut al-sughra (kematian parsial atau minor), suatu kondisi liminal di mana jiwa mengalami pelepasan sementara (inqita' juz'i) dari ikatan material ragawi tanpa memutus jalinan vegetatif yang menopang kehidupan biologis. Konstruksi teoretis ini berakar kuat pada matriks wahyu, sebagaimana terekam dalam diskursus eskatologis Al-Qur'an yang menyandingkan fenomena tidur (al-naum) dengan kematian biologis sebagai dua modalitas penarikan jiwa oleh Pragmatisme Ilahi[206]. Secara ontologis, al-maut al-sughra memposisikan tidur dan keadaan tak sadar bukan sekadar fenomena neuro-biologis yang pasif, melainkan sebuah proses transendensi kognitif dan pelepasan meta-eksistensial yang memungkinkan entitas ruhani menembus batas-batas ruang-waktu material (alam al-mulk) menuju alam realitas sublim (alam al-malakut)[207].

Ditinjau dari epistemologi filsafat Islam, Ibnu Sina (Avicenna) mengonstruksikan bahwa jiwa manusia (al-nafs al-natiqah) memiliki kemandirian substansial yang tidak terikat sepenuhnya oleh organ fisik. Dalam kacamata Avicennian, ketika indra eksternal tidak aktif selama proses al-maut al-sughra, jiwa tidak mati, melainkan terbebas dari distraksi indrawi (al-shaghal al-hissi), sehingga indra internal khususnya al-mutakhayyilah (imajinasi) dan al-wahmiyyah (estimasi) dapat menerima pancaran bentuk-bentuk inteligibel (al-shuwar al-'aqliyyah) dari Akal Aktif (al-'Aql al-Fa''al)[208]. Metafora ini diperluas secara filosofis-transendental oleh Mulla Sadra melalui doktrin Gerak Substansial (al-harakah al-jauhariyyah). Sadra menegaskan bahwa jiwa manusia berada dalam proses penyempurnaan gradual (al-stikmal); al-maut al-sughra adalah gladi bersih (praxis) eskatologis di mana jiwa melepas kecenderungan materialnya secara berkala untuk merasakan eksistensi dalam tingkatan Alam al-Mithal (Alam Imajinatorial Semesta), sebelum akhirnya mengalami peleburan total dalam kematian mayor[209].

Secara kualitatif, sintesis antara metafisika klasik dan ilmu kesadaran modern (consciousness studies) menemukan titik temu yang krusial pada pembahasan al-maut al-sughra. Dalam paradigma neurofenomenologi yang dikembangkan oleh Francisco Varela, kondisi-kondisi kesadaran yang terubah (altered states of consciousness), termasuk fase tidur Rapid Eye Movement (REM) dan keadaan ketidaksadaran terinduksi, menunjukkan bahwa penutupan masukan sensorik eksternal justru memicu aktivasi intensif pada jaringan saraf internal yang mengolah memori, emosi,

dan pemaknaan diri[210]. Fenomena ini memperkuat argumentasi bahwa hilangnya kesadaran fisik dalam al-maut al-sughra bukanlah ketiadaan (annihilation), melainkan pergeseran rekonfigurasi modus eksistensi. Neurosains kognitif modern, sebagaimana diuraikan oleh Matthew Walker, mengonfirmasi bahwa saat manusia tertidur mendalam, otak mengalami dekonstruksi fungsional atas ego dan persepsi linier, sebuah paralisis motorik yang secara luar biasa menyerupai kondisi kematian biologis, namun secara simultan menjalankan fungsi restorasi dan reorganisasi memori secara kompleks[211].

Kedalaman kontemplatif dari al-maut al-sughra juga memiliki dasar hermeneutis dalam literatur Hadis, yang secara eksplisit menyebut tidur sebagai "saudara kandung kematian" (al-naum akhu al-maut)[212]. Penggalan tradisi profetis ini memberikan dimensi etis dan eksistensial yang mendalam: manusia sejatinya mengalami siklus kematian dan kebangkitan kecil setiap hari. Konsep ini menantang pandangan materialisme reduksionis yang memandang kesadaran belaka sebagai epifenomena dari reaksi kimia otak. Dalam perspektif mistisisme Suhrawardi (Hikmat al-Ishraq), al-maut al-sughra menyediakan sarana pelepasan (al-khala') dari kurungan kegelapan material (al-ghasaq) menuju alam cahaya (al-anwar), di mana jiwa yang terlatih mampu memperoleh pengetahuan intuitif (al-'ilm al-hudhuri) yang tidak dapat dicapai saat indra fisik beroperasi secara penuh[213].

Rekonstruksi teoretis al-maut al-sughra sebagai kematian parsial berdiri di atas pondasi triadik yang kokoh: ontologi Al-Qur'an dan

metafisika Islam yang menempatkan jiwa sebagai substansi independen, epistemologi kognitif yang mengakui adanya modalitas pengetahuan non-sensory, serta konfirmasi neurofenomenologis modern tentang dinamika kesadaran subjektif saat lepas dari jangkar realitas fisik. Pemahaman komprehensif atas al-maut al-sughra ini tidak hanya memperkaya wacana tanatologi sains dan filsafat, tetapi juga membuka ruang dialog transdisipliner antara spiritualisme Islam, psikologi analitis Carl Jung mengenai arketipe alam bawah sadar[214], dan teori kosmologi eksistensial mengenai kesinambungan jiwa melampaui batas-batas biologisnya[215].

Definisi Terminologis dan Filsafat Eksistensi Kematian Kecil

Secara terminologis, "kematian kecil" merupakan sebuah konsep multi-dimensional yang melintasi batas-batas teologi, fenomenologi, dan psikoanalisis. Dalam tradisi intelektual Islam, ia diistilahkan sebagai al-mawt al-asghar (kematian kecil) atau al-nawm (tidur), sebuah kondisi di mana jiwa (nafs) mengalami pemutusan hubungan temporal dengan raga tanpa kehilangan vitalitas biologisnya secara permanen[216]. Kosmologi Yunani Kuno mempersonifikasikan realitas ini melalui mitologi saudara kembar: Hypnos (tidur) dan Thanatos (kematian), menggambarkan bahwa tidur adalah bayang-bayang eksistensial dari kematian itu sendiri[217]. Secara epistemologis, kematian kecil didefinisikan sebagai suspensi kesadaran aktif di mana subjek kehilangan agensi diskursifnya terhadap dunia eksternal, memasuki ruang liminal yang menjembatani antara aktualitas fisik dan virtualitas metafisik[218]. Di

sinilah letak keunikan terminologisnya: ia bukan ketiadaan (non-being), melainkan sebuah modus keberadaan (mode of being) yang dicirikan oleh penarikan diri dari kesadaran egowi.

Secara filosofis, eksistensi kematian kecil menggugat dominasi paradigma Cartesian tentang cogito ergo sum (aku berpikir maka aku ada). Ketika manusia tertidur, aktivitas berpikir diskursif terhenti, namun eksistensinya tidak sirna. Fenomena ini menunjukkan bahwa ada dimensi interioritas manusia yang melampaui rasionalitas terjaga (waking consciousness)[219]. Dalam perspektif metafisika Islam, sebagaimana dieksplorasi oleh para teolog dan sufi, kematian kecil adalah bukti empiris-spiritual harian bahwa jiwa tidak bersifat material. Al-Qur'an secara eksplisit mengaitkan tidur dengan penahanan jiwa, menggambarkan sebuah transaksi metafisik di mana Allah menggenggam jiwa-jiwa saat kematiannya dan jiwa-jiwa yang belum mati dalam tidurnya[220]. Transaksi eksistensial ini menunjukkan bahwa batas antara hidup dan mati, antara yang imanen dan yang transenden, sangatlah tipis dan dijembatani setiap hari melalui ritme sirkadian manusia.

Kematian kecil adalah sebuah bentuk epoché (penundaan) eksistensial yang radikal. Emmanuel Levinas memandang tidur sebagai bentuk penarikan diri dari keduniawian, sebuah momen di mana subjek melepaskan tanggung jawab eksistensialnya untuk sementara waktu dan kembali ke dalam "situasi tanpa ego"[221]. Dalam kondisi ini, subjek tidak lagi mengonstitusi dunia; sebaliknya, subjek dikonstitusi oleh malam, oleh keheningan, dan oleh ketidakberdayaan yang pasrah. Kerentanan absolut saat tidur

mencerminkan pasrah eksistensial yang serupa dengan kematian biologis (al-mawt al-akbar). Oleh karena itu, kematian kecil bukan sekadar jeda biologis untuk restorasi selular, melainkan sebuah latihan eksistensial (existential rehearsal) yang melatih manusia untuk menghadapi kepunahan ego secara total.

Mengkaji eksistensi kematian kecil memerlukan pemahaman mendalam tentang hubungan antara jiwa (nafs) dan tubuh (jasad). Ibnu Sina (Avicenna) dalam teori jiwanya menjelaskan bahwa saat tidur, indra-indra lahiriah dinonaktifkan, sehingga daya estimatif (wahm) dan imajinatif (mutakhayyilah) manusia dapat mengakses alam malakut atau Lauh Mahfuzh, yang kemudian termanifestasi dalam bentuk mimpi yang benar (al-ru'ya al-shadiqah)[222]. Ini menegaskan bahwa kematian kecil adalah gerbang epistemik menuju realitas non-material. Jiwa tidak benar-benar meninggalkan tubuh secara spasial, melainkan mengalami pengenduran intensitas kontrol (ta'alluq) terhadap organ fisik, beralih dari dimensi eksternal (al-zahir) menuju dimensi internal (al-batin)[223].

Di sisi lain, psikoanalisis modern, khususnya melalui pemikiran Sigmund Freud dan Jacques Lacan, melihat "kematian kecil" ini dari sudut pandang desintegrasi ego. Bagi Freud, tidur adalah kondisi regresi di mana ego melemah, memungkinkan ketidaksadaran (unconscious) untuk mengambil alih melalui kerja mimpi (dream-work)[224]. Di sini, kematian kecil dialami sebagai hilangnya kontrol sadar atas hasrat dan ketakutan terdalam. Lacan melangkah lebih jauh dengan mengaitkan la petite mort (kematian kecil) dengan hilangnya subjektivitas secara temporer pasca-orgasme atau pasca-

ekstase intelektual, sebuah momen di mana subjek mengalami "aphanisis" atau pemudaran kesadaran diri di hadapan Yang Nyata (The Real)[225]. Baik dalam metafisika spiritual maupun psikoanalisis, kematian kecil dipahami sebagai momen runtuhnya batas-batas identitas diri yang kaku.

Eksistensi kematian kecil juga menantang pemikiran Martin Heidegger tentang Sein-zum-Tode (keberadaan-menuju-kematian). Jika Heidegger melihat kematian sebagai kemungkinan yang paling otentik dan tidak dapat dialihkan dari Dasein, maka kematian kecil adalah interupsi harian yang menuntut Dasein untuk menghentikan proyeksi masa depannya[226]. Tidur memaksa manusia menghadapi keterbatasan radikalnya; bahwa setiap hari, eksistensinya harus diserahkan pada ketidakpastian. Keharusan untuk menyerahkan kesadaran setiap malam mengajarkan sebuah "kenosis" eksistensial pengosongan diri yang konstan. Dengan demikian, filsafat eksistensi kematian kecil mengintegrasikan keterbatasan fisik manusia dengan ketakterbatasan spiritualnya, menyingkapkan bahwa kehidupan sejati justru ditemukan ketika manusia berani melintasi batas kesadarannya menuju keheningan malam yang sakral.

Konstruksi Landasan Qur'ani dan Hadis Mengenai Fenomena Lepasnya Kesadaran

Fenomena lepasnya kesadaran, baik dalam manifestasi fisiologis seperti tidur dan pingsan, maupun dalam dimensi esoteris yang lebih dalam, merupakan diskursus ontologis yang menempatkan manusia pada batas antara yang fisik dan yang metafisik. Dalam

epistemologi Islam, kesadaran bukanlah sekadar produk neurobiologis dari aktivitas sinaptik di korteks serebral, melainkan sebuah manifestasi dari kehadiran nafs (jiwa) yang berinteraksi dengan jasad (tubuh)[227]. Ketika kesadaran "terlepas," terjadi sebuah proses transisi di mana entitas ruhani manusia mengalami detasemen parsial dari instrumen sensoriknya. Konstruksi Qur'ani mengenai fenomena ini secara eksplisit dijelaskan melalui terminologi al-wafat (kematian atau pengambilan jiwa), yang dalam konteks tidur disebut sebagai al-mawt al-sughra (kematian kecil)[228]. Hal ini menunjukkan bahwa dalam pandangan Al-Qur'an, kesadaran adalah sebuah titipan yang bersifat fluktuatif, di mana Allah Pemegang otoritas tertinggi atas kesinambungan fungsi kognitif dan eksistensial manusia di alam syahadah (materi).

Landasan fundamental mengenai lepasnya kesadaran ini termaktub dalam Surah Az-Zumar ayat 42, yang membedakan antara kematian absolut dan terlepasnya kesadaran saat tidur[229]. Ayat ini mengonstruksi sebuah teori dualisme integratif, di mana nafs diambil oleh Allah pada saat tidur, namun dikembalikan lagi bagi mereka yang belum sampai pada ajal yang ditentukan. Secara fenomenologis, ayat ini memberikan pemahaman bahwa "ketidaksadaran" bukanlah ketiadaan eksistensi (non-existence), melainkan perpindahan lokus kesadaran dari alam eksternal ke alam internal atau barzakh kecil[230]. Dalam perspektif ini, hilangnya kesadaran kognitif terhadap dunia material sebenarnya adalah bentuk aktivitas ruhani yang tetap berlangsung namun berada di luar jangkauan indrawi manusia. Hal ini selaras dengan pemikiran

kontemporer mengenai altered states of consciousness yang memandang bahwa saat otak tidak merespons stimuli eksternal, jiwa tetap memiliki kapasitas untuk menerima "iluminasi" atau refleksi dalam bentuk mimpi yang benar (ru'yah shadiqah)[231].

Dalam korpus Hadis, fenomena lepasnya kesadaran diperdalam melalui penjelasan Nabi Muhammad SAW mengenai relasi antara tidur dan kematian. Sabda beliau yang menyatakan bahwa "Tidur adalah saudara kematian" memberikan landasan teologis bahwa mekanisme "lepasnya" kesadaran memiliki kemiripan struktur ontologis dengan proses transisi ruh menuju akhirat[232]. Secara aksiologis, lepasnya kesadaran juga membawa implikasi hukum (tasyri'). Dalam tradisi hukum Islam, seseorang yang berada dalam kondisi tidak sadar (baik karena tidur, pingsan, atau kondisi medis tertentu) dianggap berada di luar khitbah (beban kewajiban) sementara, sebagaimana hadis tentang "diangkatnya pena" (rufia' al-qalam)[233]. Hal ini membuktikan bahwa kesadaran adalah prasyarat utama bagi akuntabilitas moral dan religius. Tanpa adanya kesadaran yang berfungsi penuh, manusia kehilangan kapasitas taklif-nya, yang menegaskan bahwa kesadaran merupakan instrumen penghubung antara kehendak manusiawi dan kehendak Ilahi.

lepasnya kesadaran ini juga menyentuh aspek esoteris-spiritual yang sering disebut sebagai fana' dalam tradisi sufistik, sebuah kondisi di mana kesadaran diri (self-consciousness) lebur ke dalam kesadaran akan kehadiran Tuhan[234]. Meskipun secara klinis kondisi ini berbeda dengan pingsan atau tidur, secara esensial keduanya

berbagi mekanisme yang sama: peniadaan distorsi ego dan dunia eksternal. Secara integratif, landasan Qur'ani dan Hadis memandang fenomena ini bukan sebagai malfungsi biologis, melainkan sebagai pengingat akan keterbatasan otonomi manusia atas dirinya sendiri[235]. Dengan demikian, rekonstruksi ilmiah atas fenomena ini menuntut adanya dialog antara sains saraf (neuroscience) yang mempelajari mekanisme hilangnya kesadaran secara fisik, dengan teologi Islam yang mendalami hakikat jiwa yang tetap eksis di balik tabir ketidaksadaran tersebut[236]. Kesimpulannya, lepasnya kesadaran adalah sebuah "jeda ontologis" yang membuktikan bahwa eksistensi manusia tidaklah mandiri, melainkan selalu berada dalam genggaman Al-Hayy (Yang Maha Hidup).

Ontologi Tidur (*Al-Manam*) sebagai Prototip Nir-Eksistensi Kematian Hakiki

Secara ontologis, tidur (al-manām) bukan sekadar jeda fisiologis yang repetitif dalam siklus sirkadian makhluk hidup, melainkan sebuah peristiwa metafisika yang sangat radikal. Di dalam struktur eksistensi manusia, tidur bertindak sebagai garis batas (liminal space) yang menangguhkan kesadaran ego dan mereduksi agensi subjek hingga ke titik nadir. Dalam diskursus filsafat Islam dan teologi eskatologis, keadaan ini dipandang sebagai bentuk miniatur atau prototip (anamnesis) dari kematian hakiki (al-mawt)[237]. Ketika manusia tertidur, terjadi pembelahan ontologis di mana jiwa (nafs) tidak sepenuhnya terputus dari raga, namun kehilangan kendali kontraktualnya terhadap dimensi fisik. Al-Qur'an secara eksplisit

menegaskan afinitas ontologis ini dalam Surah Az-Zumar ayat 42, yang menggambarkan bahwa Allah menahan jiwa orang yang telah sampai ajalnya dan melepaskan kembali jiwa yang lain sampai waktu yang ditentukan[238]. Ayat ini menegaskan bahwa mekanisme tidur dan mati berbagi ranah ontologis yang sama, yakni penarikan kesadaran dari alam empiris (‘ālam al-syahādah) menuju alam transendental (‘ālam al-ghayb).

Secara neurofenomenologis, transisi dari terjaga (wakefulness) menuju tidur nyenyak (slow-wave sleep) ditandai dengan disolusi bertahap dari Default Mode Network (DMN) di otak, yang bertanggung jawab atas pembentukan narasi diri atau ego[239]. Kehilangan kesadaran diri (ego-dissolution) ini secara ilmiah merepresentasikan apa yang dalam filsafat kontemporer disebut sebagai "nir-eksistensi temporal." Ketika kesadaran sensorik terputus dari stimulasi eksternal, manusia mengalami suspensi eksistensial; ia ada secara biologis, namun tiada secara fenomenologis. Martin Heidegger, dalam analisisnya mengenai Sein-und-Zeit (Ada dan Waktu), mengidentifikasi kematian sebagai batas akhir dari kemungkinan Dasein[240]. Namun, jika Heidegger melihat kematian sebagai sesuatu yang tak terhindarkan di masa depan, ontologi Islam memandang tidur sebagai "kematian harian" (al-mawt al-asghar) yang dialami subjek sebagai latihan eksistensial untuk menghadapi ketiadaan absolut[241]. Tidur meruntuhkan ilusi kedaulatan manusia atas eksistensinya sendiri, membuktikan bahwa kehidupan hanyalah sebuah titipan yang sewaktu-waktu dapat ditarik kembali tanpa persetujuan subjek. Dalam perspektif tasawuf

dan psikologi spiritual al-Ghazali, saat raga tertidur dan daya-daya sensorik (al-hawās) lumpuh, jiwa (al-nafs) dibebaskan dari belenggu material untuk mengembara ke alam malakut[242]. Pengembaraan spiritual dalam esensi tidur ini merupakan fase transisi di mana realitas tidak lagi dipersepsikan melalui organ indrawi, melainkan melalui mata batin (bashīrah). Di sinilah tidur berfungsi sebagai prototip kematian: ia membuktikan bahwa hilangnya fungsi-fungsi fisik tidak berarti kepunahan mutlak dari esensi kemanusiaan. Jiwa tetap eksis, mempersepsikan, dan mengalami realitas di luar dimensi ruang dan waktu material, sebagaimana yang terjadi kelak di alam barzakh. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan secara detail bahwa ruh orang yang tidur dapat bertemu dengan ruh orang yang telah meninggal dunia di alam ruh, sebuah interaksi metafisis yang tidak dibatasi oleh sekat-sekat materi[243]. Fenomena ini mengukuhkan bahwa tidur adalah jembatan ontologis yang menghubungkan imanenitas duniawi dengan transendensi ukhrawi.

Lebih jauh lagi, filsuf Prancis Emmanuel Levinas mengaitkan fenomena tidur dan malam hari dengan konsep il y a (kekosongan yang impersonal), di mana subjek kehilangan subjektivitasnya dan terserap ke dalam keberadaan yang anonim[244]. Kehilangan subjektivitas ini setara dengan kondisi pra-penciptaan atau pasca-kematian. Namun, dalam kosmologi Islam, hilangnya kesadaran dalam tidur tidak berujung pada nihilisme eksistensial, melainkan pada penyerahan diri secara total (taslīm) kepada Sang Pencipta. Hal ini terefleksikan dalam tradisi profetik melalui doa sebelum tidur yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW, yang secara eksplisit

menyandingkan hidup dan mati dalam satu tarikan napas eksistensial: "Dengan nama-Mu ya Allah, aku mati dan aku hidup"[245]. Doa ini bukan sekadar ritual verbal, melainkan sebuah pengakuan ontologis bahwa setiap kali manusia memejamkan mata untuk tidur, ia sedang melangkah masuk ke dalam ruang simulasi kematian, bersiap untuk kemungkinan bahwa ia tidak akan pernah dibangunkan kembali di alam fana ini.

Dekonstruksi terhadap ontologi tidur (al-manām) menyingkap tabir bahwa kematian bukanlah sebuah lompatan drastis ke dalam ketidakpastian yang asing, melainkan sebuah kepulangan yang jalurnya telah akrab dilalui manusia setiap malam. Tidur menghadirkan struktur nir-eksistensi yang terkendali, sebuah simulasi ilahi agar manusia dapat mencicipi keterputusan dari dunia material tanpa kehilangan kesempatan untuk bertaubat. Keberadaan tidur sebagai prototip kematian hakiki meruntuhkan kesombongan epistemologis manusia modern yang mendewakan kontrol penuh atas realitas, dan mengembalikan kesadaran bahwa eksistensi manusia pada hakikatnya berada di antara dua ketiadaan: ketiadaan sebelum dilahirkan dan ketiadaan setelah kematian, yang kedua-duanya dijembatani oleh "kematian kecil" yang kita sebut tidur[246].

Mekanisme Pelepasan *Ruh* Parsial dan Batas Kesadaran Dimensi Astral

Entitas kesadaran manusia telah mengalami pergeseran paradigmatik mendasar, bergerak dari reduksionisme materialistik

menuju sintesis holistik yang melibatkan neurosains, fisika kuantum, dan metafisika esoteris. Dalam konteks ini, fenomena pelepasan ruh parsial (partial psychic detachment atau infishal al-ruh al-juz'i) tidak lagi dipandang sekadar sebagai aberrasi neurologis atau disosiasi psikiatris semata, melainkan sebagai sebuah mekanisme Onto-Epistemologis yang dapat dijelaskan melalui dinamika transisi fase kesadaran[247]. Pelepasan parsial merujuk pada kondisi di mana esensi kesadaran individu melepas sebagian ikatan jangkar somatiknya (somatic anchoring) dari tubuh fisik, tanpa memutuskan secara total jalinan vitalitas biologis yang menjaga homeostasis organ utama. Fenomena ini secara inheren mengimplikasikan adanya dualisme substansial yang terintegrasi, di mana esensi spiritual atau tubuh halus (al-jasad al-latif) memiliki kapasitas spasio-temporal yang tidak sepenuhnya terkungkung oleh batasan biomaterial.

Mekanisme biologis dan neuro-fenomenologis dari pelepasan parsial ini beroperasi pada ambang kritis antara gelombang otak desinkronisasi tinggi dan kondisi transif mendalam. Secara neurobiologis, penonaktifan parsial pada wilayah Temporoparietal Junction (TPJ) kanan struktur yang bertanggung jawab atas integrasi proprioseptif dan egosentrisitas spasial memicu kegagalan pemetaan somatosensori konvensioanl[248]. Kegagalan pemetaan ini menciptakan celah liminal (liminal gap) yang memungkinkan pusat kesadaran subjek mengalami re-lokasi perspektif egosentris ke luar batas-batas anatomi fisik. Namun, perspektif ilmu sains material murni sering kali mengalami kebuntuan dalam menjelaskan

bagaimana persepsi visual dan auditori yang akurat tetap dapat diperoleh subjek saat berada dalam kondisi terdisosiasi tersebut. Di sinilah pemikiran esoterik Islam dan paradigma kesadaran non-lokal memberikan kerangka konseptual yang komprehensif; bahwa kesadaran pada dasarnya beroperasi melalui mekanisme kuantum non-lokal, di mana neuron mikrotubulus berfungsi sebagai transduser sinyal antara dimensi fisik dan entitas ruhani yang lebih luas[249].

Proses pelepasan ini berlangsung secara gradatif dan terstruktur melalui skema metabolik spiritual. Dalam keadaan tidur nyenyak (deep sleep), kondisi trans, atau Near-Death Experiences (NDE), daya vitalitas tubuh (al-ruh al-hayawani) tetap dipertahankan untuk mengontrol fungsi otonom vegetatif, sementara ruh rasional (al-ruh al-natiqah) mengalami ekstensi parsial ke luar poros fisik[250]. Teks-teks klasik metafisika menegaskan bahwa status pelepasan ini diikat oleh apa yang disebut dalam tradisi esoteris sebagai "tali perak" (the silver cord) atau al-robitoh al-lathifah sebuah struktur energi subtil yang menjaga aliran informasi kuantum antara tubuh fisik dan kesadaran yang terproyeksi. Selama jalinan parsial ini terjaga, subjek dapat melintasi medan realitas lain tanpa memicu kematian klinis irreversible.

Pada ambang batas (limen) inilah kesadaran manusia bersentuhan dengan Dimensi Astral, yang dalam kosmologi Islam diidentifikasikan sebagai Alam al-Mitsal (Dunia Imaginal atau Mundus Imaginalis). Batas kesadaran dimensi astral bukanlah sebuah garis spasial geopolitis dalam pengertian fisik, melainkan

sebuah perubahan frekuensi ontologis dan intensitas persepsi[251]. Ketika kesadaran melintasi batas liminal ini, register sensorik biomaterial tergantikan oleh organ persepsi subtil (al-hawas al-batinah). Dimensi astral beroperasi sebagai alam perantara (barzakh) yang menjembatani dunia materi yang kasar (alam al-mulk) dan dunia spiritual murni (alam al-malakut). Di ranah ini, realitas tidak lagi terkonfigurasi oleh hukum fisika Newtonian, melainkan diproyeksikan oleh prinsip mimesis kehendak dan bentuk-bentuk archetype (al-suwar al-misaaliyyah).

Subjek yang berhasil menjaga stabilitas kesadaran pada batas dimensi astral akan mengalami transformasi fenomenologis yang radikal. Pengalaman subjektif tidak lagi bersifat linier, melainkan sferis dan non-lokal; masa lalu, masa kini, dan potensi masa depan terdistilasi dalam satu titik kognisi yang simultan. Kendati demikian, tingkat kejelasan (lucidity) pada batas dimensi astral ini sangat ditentukan oleh derajat pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan kapabilitas kontrol neuro-fisiologis individu. Tanpa integrasi psikologis yang matang, pelepasan parsial pada batas astral berisiko memicu distorsi persepsi dalam bentuk halusinasi kolektif atau kecemasan eksistensial yang disebabkan oleh luapan material bawah sadar (unconscious shadow material)[252].

Sebagai simpulan teoritis, mekanisme pelepasan ruh parsial dan penetrasi kesadaran ke dalam dimensi astral membuktikan bahwa struktur kesadaran manusia bersifat multidimensional dan non-reduktif. Fenomena ini menunjukkan bahwa otak manusia bukanlah produsen tunggal kesadaran, melainkan sebuah filter atau

transduser frekuensi yang membatasi spektrum kesadaran universal agar dapat beroperasi dalam realitas fisik[253]. Memahami batas-batas kesadaran astral ini memberikan kontribusi penting bagi pengembangan paradigma transpersonal, neuro-teologi, dan pemahaman ilmiah modern mengenai eksistensi ruhani manusia melampaui batasan biologi mortalitas.

Kematian Ego (*Death of the Ego*) sebagai Manifestasi Kematian Kecil

Secara ontologis, eksistensi manusia terpaku dalam narasi kesadaran yang dibangun oleh konstruksi psiko-sosial yang disebut ego. Ego mengoperasikan dirinya sebagai entitas sentral yang memisahkan "diri" (self) dari "yang lain" (other), mengurung manusia dalam persepsi subjektif yang terbatas oleh batas-batas spasio-temporal. Namun, dalam lanskap psikologi transpersonal, neurosains kontemporer, dan metafisika esoteris, terdapat sebuah fenomena di mana dominasi ego ini terfragmentasi dan runtuh secara sementara sebuah kondisi yang dikenal sebagai Death of the Ego (kematian ego) atau Ego Dissolution[254]. Fenomena ini bukan sekadar sebuah disfungsi neurobiologis atau krisis psikiatris, melainkan sebuah manifestasi mendalam dari "kematian kecil" (al-mawt al-asghar), sebuah ambang liminal di mana manusia mengalami dekonstruksi identitas sebelum terjadinya kematian biologis yang inkontestabel.

Dalam perspektif neurosains kognitif, kematian ego dapat dipahami melalui penekanan aktivitas pada Default Mode Network

(DMN), sebuah jaringan saraf terintegrasi yang bertanggung jawab atas pemikiran self-referensial, konsolidasi memori autobiografis, dan pembentukan batas-batas egosentris[255]. Ketika fungsionalitas DMN ini mengalami deaktivas ekstrem baik melalui krisis eksistensial, meditas mendalam, maupun pemicu neurokimiawi konstruksi naratif tentang "aku" runtuh. Subjek tidak lagi mempersepsikan dirinya sebagai entitas terpisah, melainkan terlarut dalam kesatuan kosmik yang absolut. Kematian ego dalam konteks ini berfungsi sebagai simulasi neurologis atas disintegrasi kesadaran individu, memberikan bayangan tentang apa yang terjadi ketika struktur psikis yang menopang identitas individual dihentikan secara total[256].

Scara kontemplatif, kematian ego mencerminkan prinsip transformatif yang terukir dalam doktrin spiritual esoteris. Dalam tradisi metafisika Islam, fenomena ini beresonansi secara simetris dengan konsep fānā' (penghancuran diri) yang dilanjutkan dengan baqā' (keberlanjutan dalam Yang Ilahi)[257]. Teks suci Al-Qur'an menandaskan bahwa Allah memegang jiwa manusia pada saat kematiannya dan pada saat tidurnya yang disebut sebagai kematian sementara[258]. Para sufi dan epistemolog mistik memperluas pemahaman ini melalui ajaran prophetik kontemplatif: "Mūtū qabla an tamūtū" (Matilah kamu sebelum kamu mati)[259]. Kematian ego dalam konteks ini adalah sebuah proses sukarela di mana nafs ammarah (ego egosektoral yang egosentris) dihancurkan agar kesadaran murni (ruhani) dapat menyaksikan realitas objektif tanpa terdistorsi oleh ilusi kepemilikan dan kontrol individual.

Secara psikologis, Carl Gustav Jung menegaskan bahwa ego hanyalah permukaan dari samudra ketidaksadaran kolektif. Ketika ego mengidentifikasikan dirinya secara berlebihan sebagai pusat kepribadian, manusia mengalami alienasi dari hakikat dirinya yang sejati (the Self)[260]. Kematian ego, oleh karena itu, merupakan fase pembersihan psiko-spiritual yang menusuk eksklusivitas ego. Proses ini sering kali memicu rasa takut yang membakar sebuah horror vacui karena ego mempersepsikan dekonstruksi dirinya sebagai ancaman kepunahan total. Namun, bagi individu yang berhasil melewati ambang eksistensial ini, pengalaman kematian kecil ini menjadi katalisator bagi rekonstruksi kepribadian yang lebih matang, kohesif, dan terbebaskan dari neurosis kecemasan akan kematian biologis[261].

Pada akhirnya, kematian ego sebagai manifestasi kematian kecil menegaskan bahwa batas antara hidup dan mati tidak semata-mata bersifat linier-kronologis, melainkan bertingkat-tingkat secara eksistensial. Kematian biologis hanyalah kulminasi fisik dari proses pelepasan yang idealnya telah dilatih melalui kematian-kematian kecil sepanjang hidup manusia[262]. Dengan melintasi kematian ego, manusia mengalami re-orientasi ontologis: ia menyadari bahwa identitas sejati bukanlah ego yang mortal dan rapuh, melainkan kesadaran universal yang melampaui batas-batas bentuk. Penyingkapan ilusi ego ini mengubah pemahaman manusia tentang kematian, dari sebuah muara ketakutan yang menakutkan menjadi sebuah kepulangan yang sublim menuju Asal Segala Keberadaan[263].

Penundukan Jiwa Nabati dan Hewani

Dalam lanskap psikologi metafisika Islam dan tradisi irfan, konseptualisasi maut al-nafs (kematian jiwa) tidak dimaknai sebagai penderitaan fisik atau penghentian fungsi biologis (maut al-idhtirari), melainkan sebuah proses penyucian ontologis yang bersifat voluntaris (maut al-ikhtiyari)[264]. Kematian sukarela ini merupakan proses pencerai-beraian keterikatan ego sentris agar entitas rohani manusia dapat bertransformasi menuju realitas imperatif yang lebih tinggi. Secara struktural, psike manusia dalam diskursus filsafat peripatetik (massha'i) maupun iluminasionis (ishraqi) terbagi dalam hierarki bertingkat: jiwa nabati (al-nafs al-nabataniyyah), jiwa hewani (al-nafs al-hayawaniyyah), dan jiwa rasional-spiritual (al-nafs al-natiqah)[265]. Konsep maut al-nafs secara spesifik menargetkan penundukan (tasqhir) dua daya paling bawah nabati dan hewani agar fungsi-fungsinya tidak lagi mendominasi takhta kesadaran, melainkan tunduk di bawah kendali al-ruh al-ilahi (roh ketuhanan)[266]. Penundukan ini bukan bertujuan memusnahkan eksistensi fisik, melainkan melakukan re-kalibrasi ontologis atas potensi-potensi biologis agar selaras dengan tujuan eskatologis manusia.

Pada tingkat paling mendasar, jiwa nabati (al-nafs al-nabataniyyah) beroperasi melalui tiga daya utama: daya pemeliharaan (al-quwwah al-ghadhiyah), daya pertumbuhan (al-quwwah al-namiyah), dan daya pembiakan (al-quwwah al-muwallidah)[267]. Dalam keadaan belum terrefinasi, jiwa nabati mendorong manusia pada konsumerisme kebinasaan, keserakahan

material, dan eksploitasi biologis yang tak bertepi. Maut al-nafs pada tataran ini manifests sebagai upaya sublimasi atas dorongan vegetatif tersebut melalui diskontinuitas kepuasan imanen. Melalui riyadah kebajikan seperti berpuasa (shaum) dan pembatasan konsumsi (qillat al-tha'am), daya-daya vegetatif yang semula liar dijinakkan hingga tidak lagi mendikte kehendak rasional[268]. Al-Qur'an secara eksplisit menggarisbawahi pentingnya mengendalikan dorongan-dorongan egosentris ini sebagai prasyarat utama keberuntungan spiritual: "Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari (keinginan) hawa nafsunya, maka sungguh, surgalah tempat tinggal(nya)" (QS. An-Nazi'at[79]: 40-41)[269]. Dalam perspektif epistemologi tasawuf, penundukan daya nabati ini adalah tahap "kematian putih" (al-maut al-abyad), yaitu kematian yang lahir dari lapar dan penahanan diri, yang membuka koridor bagi terbitnya cahaya kognisi spiritual (al-ma'rifah)[270].

Sementara itu, jiwa hewani (al-nafs al-hayawaniyyah) memiliki kompleksitas yang lebih tinggi karena melibatkan daya persepsi indrawi (al-idrak) dan daya bergerak (al-harakah), yang dimotori oleh dua pilar utama: daya hasrat (al-quwwah al-shahwaniyyah) dan daya amarah (al-quwwah al-ghadhabiyyah)[271]. Ketika jiwa hewani menguasai hierarki psike, manusia terperangkap dalam status nafs al-ammarah bi al-su' (jiwa yang menyuruh pada kejahatan), di mana dorongan insting berburu, dominasi, pertahanan teritorial, dan pemuasan kebinatangan menjadi penggerak utama perilaku[272]. Penundukan jiwa hewani melalui maut al-nafs menuntut kematian

ego irasional sebuah perjuangan yang dalam tradisi kenabian diartikan sebagai perang terbesar (jihad al-akbar)[273]. Proses ini tidak mematikan daya shahwah dan ghadhab secara destruktif, melainkan mengalihkannya: shahwah diubah menjadi kerinduan Ilahi (al-syawq), sedangkan ghadhab ditransformasikan menjadi keberanian moral (al-syaja'ah) untuk melawan kebatilan egoistik. Sebagaimana dijelaskan dalam hadis sahih, keberanian sejati bukanlah kemampuan menundukkan musuh eksternal, melainkan kemampuan menguasai jiwa hewani saat amarah memuncak[274].

Secara metafisis, proses penyucian ini dapat dijelaskan melalui teori gerak substansial (al-harakah al-jauhariyyah) Hikmat Muta'aliyah, di mana jiwa mengalami evolusi transenden dari tingkatan materi murni menuju intensitas eksistensial yang lebih murni[275]. Dalam pandangan ini, maut al-nafs adalah momen pembongkaran keterikatan jiwa pada dunia bentuk ('alam al-mulk) agar ia dapat naik menuju dunia kecerdasan murni ('alam al-malakut)[276]. Penundukan jiwa nabati dan hewani memfasilitasi terjadinya fana' (penjelapan ego), sebuah kondisi psikologis-spiritual di mana persepsi individualitas yang sempit runtuh dan digantikan oleh kesadaran tauhid yang melingkupi (al-wa'y al-tauhidi)[277]. Dengan demikian, kematian jiwa nabati dan hewani bukanlah akhir dari eksistensi, melainkan awal dari baqa' (kebekalan diri dalam Tuhan), di mana jiwa rasional (al-nafs al-mutma'innah) bertindak sebagai penguasa sah atas kerajaan tubuh, menjadikan seluruh fungsi biologis dan emosional sebagai instrumen pengabdian yang harmonis dan terintegrasi[278].

Anatomi *Maut al-Ana* (Kematian Akubelas/Keakuan) dalam Diskursus Irfani

Maut al-Ana atau kematian keakuan merupakan episentrum dalam ontologi irfani yang menuntut dekonstruksi total terhadap subjektivitas manusia yang semu. Secara fenomenologis, "Aku" (al-Ana) dalam tradisi tasawuf filosofis dipandang bukan sebagai entitas substansial yang berdiri sendiri, melainkan sebuah hijab (penghalang) ontologis yang paling tebal antara hamba dan Kebenaran Mutlak (Al-Haqq). Kematian keakuan ini bukanlah sebuah terminasi biologis, melainkan sebuah proses transmutasi eksistensial di mana kesadaran individu yang egosentris melebur ke dalam kesadaran teosentris[279]. Hal ini sejalan dengan prinsip dasar dalam Al-Qur'an yang menegaskan bahwa segala sesuatu bersifat fana kecuali "Wajah"-Nya, sebuah isyarat metafisika bahwa eksistensi selain Tuhan pada hakikatnya adalah ketiadaan yang meminjam wujud[280]. Dalam perspektif ini, Maut al-Ana adalah sebuah keniscayaan bagi para peniti jalan (salik) untuk mencapai derajat fana' fi Allah, di mana dualitas antara subjek (manusia) dan objek (Tuhan) meluruh dalam kesatuan penyaksian yang tak terbagi.

Anatomi kematian keakuan ini secara struktural dapat dibedah melalui empat lapisan kematian simbolis yang sering disebut dalam literatur klasik sebagai al-mawt al-arba'ah. Pertama adalah Maut al-Ahmar (Kematian Merah), yakni perjuangan melawan dorongan primitif nafs al-ammarah yang selalu menuntut pemuasan hasrat[281]. Kedua, Maut al-Abyad (Kematian Putih) yang merepresentasikan

disiplin asketisme melalui lapar dan pengendalian diri guna menjernihkan cermin hati. Ketiga, Maut al-Akhdar (Kematian Hijau) yang melambangkan pelepasan terhadap kemewahan eksternal atau detachment dari materi. Dan yang paling krusial adalah Maut al-Aswad (Kematian Hitam), yakni kesabaran dalam menanggung beban penderitaan dan kritik dari sesama makhluk tanpa menyisakan rasa ketersinggungan dalam ego[282]. Integrasi keempat dimensi kematian ini merekonstruksi identitas manusia dari keakuan yang narsisistik menuju pribadi yang transparan terhadap kehendak Ilahi, sebuah kondisi yang dalam psikologi transpersonal modern sering dianalogikan sebagai peluruhan ego untuk mencapai realisasi diri yang lebih tinggi.

Secara teoritis, Ibn ‘Arabi dalam diskursus Wahdat al-Wujud menjelaskan bahwa Maut al-Ana terjadi ketika seorang hamba menyadari secara intuitif bahwa atribut yang selama ini ia klaim sebagai miliknya seperti hidup, ilmu, kehendak, dan kuasa sebenarnya adalah tajali (manifestasi) dari nama-nama Tuhan[283]. Pada titik ini, "Aku" yang empiris runtuh karena ia menyadari tidak memiliki hak milik atas eksistensinya sendiri. Kesadaran ini diperkuat oleh hadis populer di kalangan sufi, "Mutu qabla an tamutu" (Matilah kalian sebelum kalian mati), yang oleh para mufasir irfani dimaknai sebagai ajakan untuk melakukan "kematian sukarela" (al-mawt al-ikhtiyari)[284]. Kematian sukarela ini bersifat epistemis sekaligus ontologis; ia menghancurkan klaim kemandirian manusia sehingga yang tersisa hanyalah Allah melalui lisan hamba-

Nya, sebagaimana terepresentasi dalam peristiwa syathahat (ucapan paradoks) para sufi besar[285].

Implikasi dari anatomi Maut al-Ana ini menghasilkan sebuah kondisi yang disebut sebagai Baqa' (Kelestarian). Setelah ego mengalami anihilasi (Fana'), manusia tidak lantas lenyap secara fisik, melainkan ia "hadir kembali" ke dunia dengan identitas baru sebagai instrumen Tuhan[286]. Keakuan yang tadinya bersifat opasitas (gelap dan menonjolkan diri) berubah menjadi transparansi (bening dan menyalurkan cahaya). Dalam konteks ini, kematian akubelas adalah sebuah proses pembebasan dari penjara subjektivitas sempit menuju cakrawala universalitas Ilahi[287]. Tanpa melalui anatomi kematian ini, perjalanan irfani hanya akan terjebak pada dataran intelektualisme belaka, tanpa pernah menyentuh esensi kebenaran yang hanya bisa dirasakan melalui ketiadaan diri di hadapan Sang Wujud Mutlak[288].

Metode Dekonstruksi Ego dan Pembongkaran Berhala Internal Jiwa (*Al-Asnam al-Batinah*)

Dalam psikologi transpersonal dan epistemologi irfani, eksistensi manusia sering kali terjebak dalam ilusi kedirian yang pekat. Ego (al-nafs), dalam manifestasi paling rendahnya (al-nafs al-ammarah bi al-su'), memiliki kecenderungan inheren untuk memutlakkan dirinya sendiri, sebuah kecenderungan ontologis yang dalam tradisi teosofi Islam diidentifikasi sebagai proses pembentukan "berhala-berhala internal" (al-asnam al-batinah)[289]. Berhala ini tidak lagi berbentuk batu atau kayu yang disembah secara ritus fisik, melainkan berupa

represi psikis, nafsu kekuasaan (will to power), kesombongan intelektual, serta keterikatan patologis pada proyeksi-proyeksi duniawi yang menuntut kepatuhan mutlak dari subjek[290]. Al-Quran secara eksplisit mengkritik fenomena deifikasi ego ini melalui retorika retoris tentang manusia yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan (QS. Al-Jathiyah[45]: 23)[291]. Dekonstruksi ego bukan sekadar metode terapeutik klinis, melainkan sebuah keharusan metodologis metafisis untuk meruntuhkan struktur-struktur berhala internal tersebut demi mencapai tauhid yang murni.

Secara teoretis, metode dekonstruksi ego ini mempertemukan dua aliran pemikiran besar: dekonstruksi post-strukturalis Barat dan psikologi spiritual tasawuf. Jika Jacques Derrida menggunakan dekonstruksi untuk membongkar logosentrisme dan oposisi biner dalam teks guna menemukan "kehadiran yang tertunda" (différance)[292], maka dalam konteks psiko-spiritual, dekonstruksi diterapkan untuk membongkar ilusi stabilitas ego (the illusion of a cohesive self). Jacques Lacan dalam teori psikoanalisisnya menyebut ego sebagai konstruksi imajiner yang terbentuk dari fase cermin (mirror stage), sebuah misrecognition (méconnaissance) di mana subjek mengidentifikasi dirinya dengan citra luar yang keliru[293]. Senada dengan hal tersebut, Imam al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din memandang bahwa ego manusia sering kali tertipu oleh ilusi kemandirian (al-ghurur), di mana ia merasa memiliki otoritas eksistensial yang independen dari Tuhan[294]. Pembongkaran al-asnam al-batinah dengan demikian menuntut penelusuran

arkeologis atas motif-motif tersembunyi (dasar-dasar syahwat) yang bersemayam di dalam ketidaksadaran manusia.

Secara aplikatif, metode dekonstruksi ego dioperasikan melalui tiga fase transformatif yang koheren: muhasabah (introspeksi dekonstruktif), mujahadah (disiplin asketis), dan fana' (peniadaan kedirian). Fase pertama, muhasabah, berfungsi sebagai hermeneutika kritis terhadap diri. Di sini, subjek melakukan dekonstruksi terhadap klaim-klaim moral dan spiritualnya sendiri, melacak apakah amal kebajikannya didorong oleh ketulusan metafisis atau justru didorong oleh berhala halus bernama riya' (pencitraan) dan 'ujub (narsisisme spiritual)[295]. Hal ini sejalan dengan pandangan Ibnu 'Atha'illah al-Sakinandari yang menegaskan bahwa kemaksiatan yang melahirkan rasa hina dan butuh kepada Tuhan jauh lebih baik daripada ketaatan yang melahirkan rasa bangga dan superioritas diri[296]. Melalui muhasabah, struktur ego yang beku mulai dicairkan, dan topeng-topeng persona yang menyembunyikan berhala internal mulai ditanggalkan.

Fase kedua adalah mujahadah, yang secara psikologis dapat dipahami sebagai desensitisasi sistematis terhadap dominasi dorongan-dorongan egois. Pembongkaran berhala internal ini menuntut pemutusan rantai pasokan energi psikis yang menghidupkan berhala tersebut, yaitu keterikatan emosional pada pengakuan sosial, harta, dan kekuasaan[297]. Rasulullah SAW menyebut perjuangan mengendalikan diri ini sebagai jihad al-akbar (jihad terbesar), sebuah konfrontasi eksistensial melawan distorsi internal jiwa[298]. Dalam metodologi ini, keinginan ego tidak ditekan

secara represif hingga menimbulkan neurosis sebagaimana dikhawatirkan dalam psikoanalisis Freudian melainkan ditransformasikan (sublimasi) dan diarahkan menuju objek cinta yang mutlak, yaitu Allah SWT. Dengan demikian, berhala-berhala psikis runtuh karena kehilangan fondasi libidinalnya.

Fase puncak dari dekonstruksi ego adalah fana', sebuah kondisi di mana kesadaran akan kedirian yang partikular lenyap ke dalam kesadaran transendental yang universal. Tokoh sufi terkemuka, Ibnu 'Arabi, menjelaskan bahwa fana' bukanlah hancurnya esensi fisik manusia, melainkan hilangnya ketahuilah-dirian (self-consciousness) yang merasa memiliki eksistensi mandiri di hadapan Allah[299]. Pada tahap ini, oposisi biner antara "subjek yang menyembah" dan "Objek yang disembah" didekonstruksi hingga batas terjauh, menyisakan kesadaran murni bahwa satu-satunya Eksistensi yang Sejati hanyalah Dia (Al-Haqq). Pembongkaran berhala internal jiwa akhirnya mencapai titik paripurna ketika manusia menyadari bahwa berhala terbesar yang selama ini menghalanginya dari Tuhan adalah anggapan bahwa dirinya "ada" di samping keberadaan-Nya[300]. Melalui runtuhnya berhala ego ini, manusia mengalami kelahiran kembali (baqa') sebagai pribadi yang merdeka, yang bertindak bukan lagi atas dorongan kepentingan egoistik yang sempit, melainkan sebagai manifestasi dari kehendak ilahi di muka bumi.

Batas Demarkasi Antara *Fana'* Psikologis Kontemporer dan *Fana'* Spiritual Sufistik

Upaya manusia untuk melampaui batas-batas kedirian yang empiris menuju suatu keadaan tanpa-diri (selflessness) merupakan salah satu fenomena psikis dan spiritual yang paling memikat sepanjang sejarah peradaban. Dalam khazanah pemikiran Islam dan psikologi modern, kondisi meluruhnya kesadaran ego ini sering kali diidentifikasi melalui istilah fana'. Namun, penyamaan begitu saja antara fana' yang dialami oleh seorang penempuh jalan spiritual (salik) dalam tradisi tasawuf dengan fenomena disolusi ego (ego dissolution) dalam psikologi kontemporer dapat menjebak para akademisi ke dalam reduksionisme epistemologis. Oleh karena itu, penting untuk menarik sebuah batas demarkasi yang tegas, jernih, dan kokoh guna membedakan secara ontologis, epistemologis, dan teleologis antara fana' psikologis kontemporer dan fana' spiritual sufistik.

Secara filosofis, fondasi fana' spiritual sufistik berakar langsung pada realitas metafisika tauhid yang transenden. Fana' dalam tasawuf bukanlah sekadar hilangnya fokus kognitif atau disorientasi neuro-spasial, melainkan sebuah peristiwa eksistensial di mana seorang hamba menyadari ketiadaan mutlak dirinya di hadapan Keberadaan Yang Hakiki (Al-Haqq). Landasan teologis dari fenomena ini merujuk pada firman Allah SWT dalam Al-Qur'an: "Semua yang ada di bumi itu akan binasa (fana). Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan."[301]. Dalam pandangan klasifikasi tasawuf, fana' bukanlah peleburan zat manusia ke dalam

Zat Tuhan (ittihad atau hulul) secara panteistik, melainkan lenyapnya kesadaran akan ego keakuan (al-basyariyyah) dan dunia fenomenal, sehingga yang tersisa di dalam ruang kesadaran batin hanyalah kehadiran-Nya semata[302]. Abu Hamid al-Ghazali menegaskan bahwa pada puncak fana', seorang salik mengalami keheningan mutlak dari bisikan-bisikan jiwa (khawatir) dan hanya menyaksikan Yang Satu, sebuah kondisi yang ia sebut sebagai tauhid yang murni (al-fana' fi al-tauhid)[303]. Lebih jauh lagi, pemaknaan fana' spiritual sufistik selalu bersifat dialektis dan berpasangan dengan konsep baqa' (kebertahanan di dalam Tuhan). Puncak dari transformasi spiritual ini digambarkan secara indah dalam sebuah hadis qudsi yang sahih, di mana Allah SWT berfirman: "Jika Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat, tangannya yang ia gunakan untuk memukul, dan kakinya yang ia gunakan untuk berjalan."[304]. Hadis ini menjustifikasi bahwa fana' sufistik tidak berakhir pada kepunahan kesadaran yang pasif atau patologis, melainkan berlanjut pada rekonstruksi kepribadian yang luhur (baqa') di mana sang sufi bertindak di dunia ini dengan bimbingan dan etika ketuhanan (al-akhlaq al-ilahiyyah). Konstruksi metafisika ini dirumuskan secara komprehensif oleh Ibn 'Arabi yang melihat fana' sebagai penyingkapan tabir eksistensial (kashf) yang menyingkapkan bahwa kesadaran kosmik dan individual hanyalah bayang-bayang dari Cahaya Hakiki[305].

Sebaliknya, dalam lanskap psikologi kontemporer, fenomena hilangnya kesadaran ego dipahami melalui kacamata imanen,

empiris, dan naturalistik. Carl Gustav Jung, misalnya, mengidentifikasi kondisi serupa sebagai disolusi ego (ego dissolution) yang terjadi ketika kesadaran individu tenggelam ke dalam ketidaksadaran kolektif (collective unconscious)[306]. Bagi Jung, meluruhnya batas-batas ego ini merupakan bagian dari proses individuasi, sebuah upaya integrasi psikis untuk mencapai keutuhan diri (Selbst), yang secara mendasar berbeda dari pencarian persatuan mistis yang transenden. Di sisi lain, Psikologi Transpersonal yang dipelopori oleh tokoh-tokoh seperti Ken Wilber mencoba memetakan kondisi ini ke dalam spektrum kesadaran manusia[307]. Wilber menyebutnya sebagai keadaan "tanpa batas" (no-boundary) atau kesadaran transpersonal, di mana ego melampaui batas-batas tubuh-pikiran konvensional menuju identifikasi kosmik yang lebih luas, namun tetap berada dalam batas-batas potret psikologi perkembangan manusia yang imanen tanpa harus terikat pada dogma atau realitas teosentris yang wahyawi.

Pada dimensi kognitif dan perilaku, psikologi kontemporer juga mengenal konsep flow yang dirumuskan oleh Mihaly Csikszentmihalyi. Kondisi flow ditandai oleh konsentrasi yang begitu mendalam pada suatu aktivitas sehingga pelaku kehilangan kesadaran diri (loss of self-consciousness) dan distorsi waktu[308]. Dalam perspektif neurosains modern, disolusi ego yang dialami dalam kondisi flow, meditasi sekuler, atau bahkan akibat stimulasi zat psikoaktif, berkorelasi erat dengan penurunan aktivitas pada jaringan otak yang disebut Default Mode Network (DMN)[309]. Batas

demarkasi yang sangat kontras muncul di sini: fana' psikologis dalam bentuk flow atau disolusi ego neurobiologis adalah fenomena fungsional-kognitif yang bertujuan untuk optimalisasi kinerja mental, kesehatan psikis, atau pemulihan trauma secara klinis. Fenomena ini tidak menuntut adanya komitmen moral, pembersihan jiwa dari dosa (tazkiyat al-nafs), maupun kepatuhan terhadap syariat agama, yang kesemuanya merupakan syarat mutlak (conditio sine qua non) dalam tasawuf. Melalui perbandingan yang komprehensif ini, kita dapat merumuskan tiga batas demarkasi utama antara kedua wilayah kesadaran tersebut:

Pertama, Demarkasi Ontologis. Fana' psikologis menempatkan jiwa manusia (psyche) sebagai sistem tertutup atau semi-terbuka yang berinteraksi dengan struktur mental bawah sadar atau lingkungan kosmik imanen. Sebaliknya, fana' spiritual sufistik didasarkan pada ontologi teosentris, di mana jiwa adalah ciptaan yang berupaya kembali dan tunduk secara mutlak kepada Khalik yang transenden sekaligus imanen melalui rahmat-Nya (fadhilah).

Kedua, Demarkasi Epistemologis dan Metodologis. Pencapaian kondisi fana' psikologis kontemporer dapat diinduksi melalui teknik psikoterapi, latihan konsentrasi kognitif, biofeedback, atau teknik pernapasan tertentu yang bersifat mekanistik. Sementara itu, jalan menuju fana' sufistik tidak dapat dipisahkan dari ortodoksi Islam. Ia menuntut adanya pembersihan batin secara bertahap melalui tahapan-tahapan spiritual (maqamat) dan kondisi mental (ahwal), yang dibangun di atas fondasi syariat, zikir yang intensif, kepatuhan kepada seorang mursyid (guru spiritual), dan yang paling utama

adalah cinta (mahabbah) serta kepasrahan total kepada Allah SWT. William James dalam analisis klasiknya tentang pengalaman religius mengakui bahwa meskipun gejala luar dari kondisi mistis tampak mirip dengan kondisi psikologis tertentu, makna mendalam dan buah dari pengalaman tersebut diukur dari transformasi moral dan spiritual jangka panjang yang dihasilkannya[310].

Ketiga, Demarkasi Teleologis. Tujuan akhir dari disolusi ego secara psikologis adalah integrasi kepribadian, kesehatan mental (well-being), atau aktualisasi diri dalam kehidupan duniawi. Sedangkan tujuan dari fana' sufistik adalah makrifatullah (mengenal Allah dengan sebenar-benarnya pengenalan) dan realisasi tauhid yang paling murni. Sufi yang mengalami fana' dan kemudian baqa' tidak sekadar menjadi pribadi yang sehat secara psikologis, melainkan bertransformasi menjadi Insan Kamil (manusia paripurna) yang menjadi lokus manifestasi asma dan sifat-sifat Allah di muka bumi, menyebarkan rahmat bagi semesta alam (rahmatan lil 'alamin). Tanpa adanya batas demarkasi ini, studi psikologi agama akan terjebak dalam memandang pengalaman spiritual para wali dan sufi besar sebagai sekadar anomali neuro-psikiatris atau sekadar pelarian psikologis dari realitas kehidupan.

Konstruksi Teoretis *al-Maut al-Kubra* (Kematian Total)

Konstruksi teoretis mengenai al-maut al-kubra atau "Kematian Total" tidak dapat dipahami sekadar dalam bingkai biologis-terminatif, melainkan harus dipandang sebagai sebuah fenomena ontologis dan eskatologis yang melampaui batas-batas materialitas.

Dalam diskursus metafisika Islam, khususnya dalam tradisi ’irfan (tasawuf filosofis), kematian diposisikan bukan sebagai ketiadaan (non-being), melainkan sebagai transisi eksistensial menuju realitas yang lebih murni. Al-Maut al-kubra secara substantif merujuk pada kondisi di mana seluruh atribusi keakuan (ego-identity) luruh sepenuhnya di hadapan Wujud Absolut, sebuah proses yang dalam tradisi Ibnu ‘Arabi disebut sebagai penyaksian atas kefanaan segala sesuatu kecuali Wajah-Nya[311]. Realitas ini berakar pada prinsip bahwa eksistensi manusia pada dasarnya adalah "bayang-bayang" yang secara konstan ditarik kembali menuju sumber cahayanya, sehingga kematian total dipahami sebagai puncak dari perjalanan epistemik untuk mengenali hakikat ketuhanan melalui peniadaan diri secara paripurna[312].

Secara terminologis, al-maut al-kubra sering kali dikontraskan dengan al-maut al-sughra (kematian kecil/fisik) dan al-maut al-ikhtiyari (kematian sukarela/spiritual). Namun, dalam kedalaman teoretisnya, kematian total mencakup annihilasi (fana’) yang bersifat menyeluruh, di mana subjek tidak lagi memandang dirinya sebagai entitas yang mandiri secara ontologis. Landasan teologis dari konsep ini merujuk pada diskursus al-Qur'an tentang kefanaan kosmis, di mana segala sesuatu yang ada di atas bumi akan binasa, sementara hanya Kemuliaan Tuhan yang tetap kekal[313]. Dalam perspektif ini, kematian total adalah sebuah "keharusan eksistensial" untuk mencapai baqa’ (keabadian dalam Tuhan). Peneliti melihat bahwa konstruksi ini sejalan dengan tradisi kenabian yang menginstruksikan manusia untuk "mati sebelum mati", sebuah

ajakan untuk melakukan dekonstruksi terhadap ego sebelum maut fisik menjemput, guna menyingkap tabir-tabir yang menghalangi penglihatan batin terhadap Realitas Mutlak[314].

Melalui kacamata fenomenologi transenden, al-maut al-kubra merepresentasikan sebuah peristiwa di mana kesadaran manusia mengalami perluasan radikal. Henry Corbin menggambarkan proses ini sebagai transmutasi jiwa yang melepaskan diri dari kungkungan "materi gelap" menuju "tubuh cahaya," sebuah proses yang menuntut eliminasi total terhadap kehendak-kehendak personal[315]. Keunikan teoretis dari kematian total terletak pada kompleksitas integratifnya: ia adalah sebuah akhir sekaligus permulaan, sebuah kehancuran (hadm) yang sekaligus merupakan pembangunan kembali (’imarah) dalam dimensi malakut. William Chittick menegaskan bahwa tanpa melalui kematian total terhadap aspek-aspek aksidental diri, manusia tidak akan pernah mampu merealisasikan citra Ilahi (surah) yang tertanam dalam relung terdalam eksistensinya[316].

Lebih lanjut, kematian total ini membawa implikasi pada pemahaman kita mengenai waktu dan ruang. Jika kematian fisik terikat pada linearitas waktu biologis, maka al-maut al-kubra beroperasi dalam nunc stans (sekarang yang abadi), di mana masa lalu, sekarang, dan masa depan melebur dalam satu titik kesadaran tauhid. Seyyed Hossein Nasr berpendapat bahwa krisis eksistensial manusia modern sering kali berakar pada ketakutan terhadap kematian karena hilangnya pemahaman tentang dimensi metafisika dari al-maut ini[317]. Dengan mengonstruksi kembali teori kematian

total, manusia diajak untuk melihat maut bukan sebagai musuh eksistensi, melainkan sebagai mekanisme penyucian yang mengembalikan "bagian" kepada "Keseluruhan". Oleh karena itu, al-maut al-kubra adalah puncak dari intelektualitas dan spiritualitas, sebuah momen di mana dualitas antara subjek dan objek runtuh, menyisakan hanya Cahaya di atas Cahaya yang meliputi segala sesuatu secara komprehensif dan kohesif[318].

Definisi Saintifik-Metafisik Kematian Besar sebagai Pemutus Dimensi Duniawi

Secara ontologis dan epistemologis, Kematian Besar (al-Mawt al-Akbar) tidak dapat dipersempit sekadar sebagai penghentian fungsi biologis yang bersifat mekanistik, melainkan harus dipahami sebagai terminasi definitif atas koordinat ruang-waktu material yang mengikat kesadaran dalam struktur duniawi. Dalam ranah pembacaan saintifik-metafisik, peristiwa transisi ini menandai pemutusan mendasar (discontinuity) antara dimensi fisik yang terikat oleh hukum-hukum termodinamika dan dimensi non-materi yang tidak lagi dikondisikan oleh matriks spasio-temporal. Dalam perspektif filsafat hikmah transmuted (al-Hikmah al-Muta'aliyah), kematian besar adalah keniscayaan gerakan substansial (al-harakah al-jawhariyyah) di mana jiwa manusia (nafs) secara alami menuntaskan tahap evolusi materialnya dan melepaskan ketergantungannya pada substrat jasadiah[319]. Pemutusan ini bukanlah entitas ketiadaan (nihilism), melainkan sebuah reorientasi ontologis, di mana kesadaran berpindah dari mode persepsi

terfragmentasi yang dibatasi oleh entropi biologis menuju mode keberadaan yang lebih murni dan trans-dimensional.

Ditinjau dari kacamata biofisika dan teori informasi kuantum, kematian besar memanifestasikan dirinya sebagai keruntuhan total (collapse) dari tatanan negentropi yang dipelihara secara presisi oleh organisme hidup[320]. Ketika batas ambang kehidupan terlampaui, kompleksitas sistem saraf terdegradasi secara irreversible, menghentikan koherensi kuantum pada tingkat mikrotubulus otak yang selama ini diduga memediasi pengalaman fenomenal kesadaran[321]. Pemutusan biologis ini secara dramatis menghancurkan konstruksi internal otak mengenai ruang dan waktu. Secara saintifik, kematian adalah penghentian mutlak arus data sensorik dan sintesis kognitif yang memicu pembubaran ego-spasial (dissolution of spatial selfhood). Namun, batas saintifik ini sejatinya merupakan ambang pintu (liminality) tempat hukum-hukum fisika lokal kehilangan otoritas penjelasannya, membiarkan realitas kesadaran melampaui kerangka acuan tiga dimensi.

Secara metafisik, terminasi ini dijelaskan secara komprehensif dalam eskatologi Islam sebagai fenomena inqita' al-'ala'iq terputusnya ikatan jiwa dari organ-organ fisik yang menjadi instrumen aksinya di alam Mulk (dunia material). Kitab Suci Al-Qur'an secara eksplisit mengindikasikan bahwa peristiwa kematian membuka tabir persepsi yang selama ini tertutup oleh keterbatasan material: "Sungguh, engkau berada dalam keadaan lalai tentang ini, maka Kami singkapkan darimu tutup (yang menghalangi) penglihatanmu, sehingga penglihatanmu pada hari itu sangat

tajam"[322]. Penyingkapan (kashf) ini menandai transisi menuju alam Barzakh, sebuah dimensi perantara yang memiliki sifat ontologis berbeda di mana realitas tidak lagi dipersepsikan melalui indra fisikwi, melainkan melalui manifestasi bentuk-bentuk esensial atau imajinal ('Aalam al-Mithal)[323]. Dalam konteks ini, "Kematian Besar" bertindak sebagai akselerator transformasi ontologis yang mengubah mode persepsi manusia secara radikal dan tak berbalik (irreversible).

Integrasi antarperspektif ini menegaskan bahwa Kematian Besar bukan sekadar akhir dari narasi biologis individu, melainkan momen pembongkaran instrumen imperfeksi duniawi. Nabi Muhammad SAW merujuk pada realitas fundamental ini dalam tradisi kenabian yang menggambarkan kematian sebagai "penghancur segala kenikmatan (duniawi)" (hadim al-lazzat)[324], sebuah terminologi yang dalam pembacaan filosofis-metafisik bermakna runtuhnya seluruh ilusi materialistis dan stabilitas semenjana yang dibangun oleh koordinat fisik. Penelitian modern dalam bidang neorotanatologi dan studi Near-Death Experiences (NDE) secara konsisten mengonfirmasi adanya keberlanjutan fenomena kesadaran yang terlepas dari aktivitas gelombang otak klinis saat serangan jantung (cardiac arrest)[325]. Hal ini mengindikasikan secara empiris-hipotetis bahwa kesadaran (nafs/ruh) tidak dihasilkan secara mutlak oleh materi, melainkan ditumpangi oleh materi; sehingga kematian besar adalah peristiwa pelepasan kesadaran dari perangkap spasio-temporal tersebut. Secara komprehensif, Definisi Saintifik-Metafisik dari Kematian Besar sebagai Pemutus Dimensi Duniawi dapat

dirumuskan sebagai sebuah peristiwa ambang (boundary event) di mana sistem fisik-termodinamika yang terisolasi mengalami dekoherensi total, sementara aspek esensial kesadaran mengalami penyingkapan ontologis menuju dimensi keberadaan yang non-lokal dan berderajat eksistensi lebih tinggi. Kematian Besar menghancurkan kerangka acuan duniawi yang relatif dan fana, lalu menempatkan subjek dalam keniscayaan objektif alam pasca-duniawi. Dengan demikian, pemutusan ini bukan sekadar sebuah akhir anatomis, melainkan gerbang pergeseran paradigma eksistensial yang mutlak, di mana materi melepaskan cengkeramannya, dan realitas metafisik yang absolut mulai menampakkan dirinya secara utuh[326].

Pemisahan Mutlak Kontinuum *Ruh* dari Pengaruh Determinisme *Jasad*

Mengenai ontologi manusia sering kali terjebak dalam dikotomi reduksionis yang memandang kesadaran hanyalah epifenomena dari aktivitas neuronal. Namun, dalam tinjauan metafisika transendental, terdapat sebuah urgensi untuk membedah eksistensi "Ruh" sebagai sebuah kontinuum yang secara esensial terpisah dari jeratan determinisme jasad[327]. Pemisahan mutlak ini bukan berarti ketiadaan interaksi fungsional, melainkan penegasan bahwa substansi ruhani memiliki kemandirian eksistensial (independensi ontologis) yang tidak tunduk pada hukum-hukum entropi maupun kausalitas material yang mengikat raga[328]. Jasad, dalam keterbatasannya, beroperasi di bawah rezim biologis yang

deterministik tunduk pada genetika, kimia otak, dan pelapukan temporal sementara ruh bergerak dalam dimensi malakuti yang bersifat non-spasial dan melintasi linearitas waktu[329].

Secara epistemologis, Al-Qur'an telah meletakkan fondasi bahwa ruh adalah "urusan" (amr) Tuhan yang melampaui kapasitas kognitif manusia yang terbatas, mengisyaratkan adanya hakikat yang murni dan tidak tercemar oleh aksidensi materi[330]. Dalam perspektif Harkat al-Jawhariyyah (Gerak Substansial) yang dikembangkan oleh Mulla Sadra, meskipun jiwa pada awalnya memiliki ketergantungan pada raga (jismaniyat al-huduth), pada puncak kesempurnaannya ia mencapai derajat ruhaniyat al-baqa', yakni keabadian ruhani yang sepenuhnya independen dari kehancuran organik[331]. Di titik inilah kita menemukan "Kontinuum Ruh"; sebuah aliran kesadaran yang tidak terputus oleh fluktuasi biologis. Ruh tidak bisa dideterminasi oleh jasad karena ruh bertindak sebagai formator (pemberi bentuk) bagi jasad, bukan sebaliknya. Jika jasad adalah instrumen yang terbatas oleh ruang-waktu, maka ruh adalah musisi yang keberadaannya tidak lenyap saat instrumen tersebut hancur[332].

Determinisme jasad sering kali dipahami melalui lensa neurosains klasik yang menyatakan bahwa setiap kehendak adalah hasil dari sinyal elektrik di korteks serebral. Namun, teori-teori kontemporer mengenai "kesadaran non-lokal" mulai menyentuh pemikiran bahwa ada dimensi mental yang tidak dapat direduksi ke dalam materi[333]. Kebebasan kehendak (free will) yang dimiliki manusia menjadi bukti empiris-fenomenologis atas kegagalan

determinisme jasad dalam mengontrol secara mutlak seluruh spektrum eksistensi manusia. Manusia mampu melampaui insting biologisnya demi nilai-nilai moralitas atau transendensi spiritual, sebuah tindakan yang mustahil dilakukan oleh entitas yang sepenuhnya diatur oleh hukum fisika-biologis[334]. Hal ini mempertegas bahwa kontinuum ruh memiliki kedaulatan yang absolut atas pengaruh materialistik; ia adalah entitas yang bersifat self-subsisting (berdiri sendiri) dalam esensinya[335].

Kohesi antara ruh dan jasad dalam kehidupan duniawi hanyalah sebuah fase "persinggahan" yang bersifat aksidental, bukan esensial. Sebagaimana dijelaskan dalam tradisi sufistik Ibnu Arabi, ruh adalah pantulan dari Nafas al-Rahman yang memiliki sifat-sifat ketuhanan yang abadi, sedangkan jasad hanyalah manifestasi dari unsur-unsur bumi yang fana[336]. Kontemplasi ini membawa kita pada kesimpulan komprehensif bahwa kematian jasad bukanlah akhir dari eksistensi, melainkan momen pelepasan total (breaking point) di mana kontinuum ruh terbebas sepenuhnya dari determinisme material[337]. Ruh kembali ke asalnya dalam keadaan murni, menunjukkan bahwa pengaruh jasad terhadap ruh hanyalah selubung sementara yang tidak mampu mengubah inti substansi ruhani yang bersifat transenden dan kontinu[338].

Alam *Barzakh* sebagai Ruang Transisi Eksistensial dan Ruang Antara Spasio-Temporal

Alam Barzakh secara ontologis menempati posisi yang krusial dalam struktur kosmologi Islam, bukan sekadar sebagai fase

penantian pasif, melainkan sebagai sebuah "isthmus" atau sekat pembatas yang bersifat aktif dan dinamis. Secara etimologis, Barzakh mengacu pada hambatan yang memisahkan dua realitas yang berbeda namun tetap mempertahankan hubungan organik di antara keduanya[339]. Dalam diskursus ini, Barzakh dipahami sebagai ruang transisi eksistensial di mana subjek manusia melepaskan keterikatan materialnya (jasadiyah) menuju bentuk eksistensi yang lebih halus (mitsali). Transisi ini mencerminkan sebuah dialektika antara kefanaan duniawi dan keabadian ukhrawi, menempatkan jiwa dalam sebuah wilayah liminalitas yang menuntut reorientasi kesadaran terhadap hakikat realitas yang sebenarnya[340]. Di sini, eksistensi tidak lagi didefinisikan oleh biologi, melainkan oleh substansi amal dan kualitas spiritual yang telah terakumulasi selama hayat di dunia.

Karakteristik unik dari Alam Barzakh terletak pada sifatnya sebagai "Ruang Antara" (In-between Space) yang menantang pemahaman konvensional mengenai dimensi spasio-temporal. Jika dalam dunia fisik waktu dipahami secara linier dan ruang dibatasi oleh koordinat geometris, maka dalam Barzakh, waktu bertransformasi menjadi dahr sebuah durasi yang lebih dalam dan subjektif di mana masa lalu, sekarang, dan masa depan berkonvergensi dalam visi kesadaran yang tajam[341]. Secara fenomenologis, Barzakh adalah Mundus Imaginalis (Alam al-Mithal), sebuah alam di mana ide-ide abstrak mengambil bentuk rupa dan benda-benda material kehilangan kepadatan fisiknya namun tetap memiliki ekstensi[342]. Hal ini memungkinkan adanya interaksi antara

subjek yang telah meninggal dengan sisa-sisa jejak memori duniawi, sekaligus menjadi gerbang awal bagi penyingkapan tabir-tabir metafisika yang sebelumnya tertutup oleh keterbatasan indrawi manusia[343].

Selanjutnya, Barzakh berfungsi sebagai laboratorium pemurnian eksistensial, di mana jiwa mengalami proses asimilasi terhadap kondisi ukhrawi. Pemikiran Mulla Sadra mengenai Harkat al-Jawhariyyah (gerak substansial) memberikan landasan teoritis bahwa jiwa manusia terus berkembang bahkan setelah kematian fisik, menyesuaikan diri dengan "geografi" spiritual yang baru[344]. Dalam ruang ini, keadilan Tuhan tidak lagi bersandar pada bukti-bukti empiris yang bisa dimanipulasi, melainkan pada manifestasi langsung dari esensi diri. Penjara ruang dan waktu yang selama ini membelenggu persepsi manusia runtuh, digantikan oleh ruang spasial yang bersifat kualitatif; di mana "jarak" bukan diukur dengan satuan meter, melainkan dengan kedekatan atau kejauhan spiritual dari sumber cahaya Ilahi[345]. Oleh karena itu, penderitaan atau kenikmatan di Alam Barzakh merupakan proyeksi dari kondisi internal jiwa yang telah mencapai objektivitas penuh.

Secara komprehensif, memahami Barzakh sebagai ruang transisi spasio-temporal memungkinkan kita untuk melihat kematian bukan sebagai akhir dari narasi eksistensi, melainkan sebagai sebuah lompatan ontologis ke dalam mode keberadaan yang lebih tinggi. Al-Ghazali menekankan bahwa pada saat kematian, "manusia tertidur dan ketika mereka mati, barulah mereka terjaga"[346]. Barzakh menjadi ruang di mana "terjaga"-nya kesadaran tersebut diproses

secara bertahap. Ia adalah jembatan yang menghubungkan antara makrokosmos dan mikrokosmos, sebuah fase di mana ketegangan antara yang temporal dan yang kekal mencapai titik ekuilibriumnya[347]. Barzakh, dengan demikian, adalah sebuah keniscayaan metafisika yang menjamin kontinuitas identitas diri dalam perjalanan panjang menuju Ma'ad (kepulangan) yang absolut[348].

Kematian sebagai Gerbang Aktualisasi Kehidupan Autentik

Keberadaan manusia sering kali terjebak dalam dikotomi biner yang menempatkan kehidupan dan kematian sebagai dua entitas yang saling menegasikan. Dalam paradigma modernitas yang terdistorsi oleh hiper-rasionalisme dan teknokrasi, kematian diperlakukan sebagai kegagalan medis, anomali biologis, atau tragedi eksistensial yang harus diasingkan dari ruang kesadaran publik. Namun, sebuah reorientasi filosofis yang mendalam menuntut pembongkaran atas anggapan tersebut; kematian bukanlah akhir destruktif dari eksistensi, melainkan horizon konstitutif yang memberi bentuk, nilai, dan urgensi pada kehidupan. Tanpa kesadaran akan keterbatasan temporal Dasein sebagaimana diintrodusir oleh Martin Heidegger manusia cenderung tenggelam dalam eksistensi yang tidak autentik (uneigentlich), terjebak dalam rutinitas banal das Man (diri yang teranonimkan oleh massa)[349]. Dengan menghadapkan kesadaran secara berani pada kenyataan kematian (Sein-zum-Tode), manusia mengalami kebangkitan eksistensial yang memaksa mereka merefleksikan kembali prioritas,

pilihan, dan makna dari setiap detik yang mereka jalani. Kematian, dalam konteks ini, bertindak sebagai katalis epistemologis yang membongkar ilusi keberlanjutan abadi di dunia profan, sekaligus membuka gerbang menuju aktualisasi kehidupan yang otentik. Secara meta-eksistensial, kesadaran akan mortalitas juga menemukan artikulasi tertingginya dalam tradisi eskatologi Islam, di mana kematian (al-mawt) tidak dipandang sebagai kehampaan nihilistik, melainkan sebagai proses dematerialisasi dan transisi ontologis (intiqal) menuju tingkatan keberadaan yang lebih sejati. Teologi Islam menegaskan bahwa Dialah yang menciptakan kematian dan kehidupan untuk menguji siapa di antara manusia yang paling baik amalnya[350]. Formulasi ini menempatkan kematian sebagai instrumen determinatif yang mendahului sekaligus melingkupi kehidupan, menegaskan bahwa kualitas hidup ditentukan oleh sejauh mana individu mengintegrasikan kesadaran akan akhirat ke dalam tindakan temporalnya. Rasulullah SAW secara eksplisit merevolusi definisi kecerdasan manusia melalui dimensi eskatologis ini, dengan menyatakan bahwa orang yang paling bijaksana (akyas) adalah mereka yang paling banyak mengingat kematian dan paling baik persiapannya untuk menghadapi kehidupan setelahnya[351]. Rekonsiliasi antara pemikiran eksistensial Barat dan metafisika Islam ini menunjukkan bahwa transmisi pemahaman tentang kematian dari sekadar "ketakutan neuropatologis" menjadi "kesadaran transendental" merupakan syarat mutlak bagi tercapainya kemurnian jiwa (tazkiyatun nafs) dan kesadaran diri yang hakiki.

Lebih jauh lagi, penolakan psikologis terhadap kematian yang oleh Ernest Becker diidentifikasi sebagai akar dari berbagai bentuk neurosis kebudayaan dan dorongan kompensatoris untuk membangun "monumen keabadian" yang ilusif[352] hanya dapat disembuhkan melalui reorientasi filosofis yang bersifat kontemplatif. Imam Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din menjelaskan bahwa mengingat kematian (dzikrul maut) memiliki daya transformatif yang mampu mencabut akar-akar kecintaan palsu pada dunia (hubbud dunya) dan mengembalikan orientasi jiwa menuju fitrah[353]. Ketika individu menyadari bahwasanya kehidupan terestrial ini dibatasi oleh garis batas yang tidak dapat ditawar, nilai-nilai materialistis dan status sosial yang semu runtuh dengan sendirinya. Dalam ranah dialektika Kierkegaardian, kecemasan (angst) yang timbul dari kesadaran akan keterbatasan dan kebebasan radikal ini bukanlah penyakit yang harus dieliminasi, melainkan 'sekolah' eksistensial yang mendorong manusia melompat menuju ikatan iman dan otentisitas subjektif[354]. Kematian membebaskan manusia dari beban ekspektasi sosial yang artifisial, menuntut setiap individu untuk bertanggung jawab secara penuh atas keputusannya di hadapan Keheningan Ilahi.

Implikasi dari reorientasi filosofis ini merambah secara mendalam ke dalam domain psikologi eksistensial modern dan penataan etika kehidupan sehari-hari. Irvin Yalom menekankan bahwa meskipun kesediaan fisik kematian dapat membinasakan manusia, ide tentang kematian justru memiliki kekuatan potensial untuk menyelamatkan jiwa manusia dari kehampaan makna[355].

Penemuan makna hidup (meaning in life) sebagaimana dirumuskan dalam logoterapi Viktor Frankl sering kali mencapai puncaknya ketika manusia dihadapkan pada situasi batas (Grenzsituationen) seperti penderitaan yang tak terelakkan dan ancaman ketidakadaan. Konfrontasi langsung dengan fakta mortalitas menghancurkan mekanisme pertahanan ego yang reaktif, sehingga memungkinkan pemekaran nilai-nilai kepedulian, cinta, kreativitas, dan solidaritas kemanusiaan secara murni. Dalam perspektif mistisisme Islam Ibn 'Arabi, kematian adalah penyingkapan tabir (kasyf) yang membuka mata mata-hati manusia terhadap realitas yang hakiki, di mana kehidupan duniawi yang tidak diresapi kesadaran transendental hanyalah berupa "tidur" yang penuh dengan ilusi[356].

Sebagai sintesis komprehensif, reorientasi filosofis terhadap kematian bukan berarti terjebak dalam morbiditas yang pasif atau nihilisme yang merusak, melainkan sebuah tindakan afirmasi kehidupan (Lebensbejahung) pada tingkat yang paling sublim. Penelitian empiris dalam kerangka Terror Management Theory (TMT) memang menunjukkan bahwa kecemasan akan kematian yang tidak terintegrasi dapat memicu pertahanan pandangan dunia yang dogmatis; namun, ketika kematian diintegrasikan secara sadar sebagai bagian integral dari struktur eksistensi, hal itu justru mendorong pertumbuhan personal, kepatuhan moral, dan transendensi diri[357]. Dengan memeluk kematian sebagai gerbang aktualisasi, manusia bertransisi dari sekadar "ada di dunia" menjadi "berada secara autentik" sebuah kondisi eksistensial di mana setiap tindakan, keputusan, dan relasi diresapi oleh kesadaran akan

kedalaman, keindahan, dan kesucian takdir yang sementara namun bernilai abadi.

Matriks Relasi Dialektis Kematian Kecil dan Kematian Besar

Pemahaman mendalam mengenai hakikat keberadaan manusia (dasein) tidak dapat dilepaskan dari penelusuran ontologis atas fenomena kematian. Dalam diskursus filsafat eskatologi Islam dan neurofenomenologi modern, kematian tidak lagi dipandang sebagai peristiwa biologis yang tunggal dan linier, melainkan sebuah spektrum dinamis yang terintegrasi dalam struktur kesadaran manusia. Dalam kerangka ini, dialektika antara "kematian kecil" (al-mawt al-asghar atau tidur) dan "kematian besar" (al-mawt al-akbar atau kematian biologis-eskatologis) membentangkan sebuah matriks pemikiran yang menghubungkan dimensi temporal dengan dimensi transendental. Teks-teks primordial secara eksplisit menegaskan manifestasi ontologis ini, di mana Allah SWT mencabut jiwa manusia pada dua kondisi: ketika ajalnya telah tiba (kematian besar) dan ketika ia sedang tidur (kematian kecil)[358]. Penegasan ontologis ini mengimplikasikan bahwa tidur bukanlah sekadar siklus restoratif neuro-biologis pasif, melainkan sebuah panggung latihan (rehearsal) spiritual dan eksistensial harian, sebuah liminalitas tempat kesadaran manusia mengalami pelepasan parsial dari restriksi spasio-temporal tubuh materiil[359].

Melalui kacamata dialektika Hegelian yang diinterpretasikan ulang dalam metafisika Sufistik, relasi antara kematian kecil dan kematian besar membentuk kesatuan triadik yang saling menerangi.

Kematian kecil bertindak sebagai tesis eksistensial harian sebuah pengingat kontinu akan kerentanan ego dan kesadaran diri (self-awareness) yang lenyap setiap kali manusia memasuki fase rapid eye movement (REM) dan non-REM. Di sisi lain, kehidupan sadar sehari-hari yang ditandai oleh dominasi kognitif dan ilusi kontrol atas materi bertindak sebagai antitesis. Dari benturan kedua kondisi ini, muncul sintesis berupa kesadaran transendental bahwa kematian besar bukanlah jurang kehampaan (nihilism), melainkan sebuah sublimasi penuh dari proses yang telah dilatih ribuan kali melalui tidur[360]. Sebagaimana disatukan dalam kasanah pemikiran Ibnu 'Arabi, tidur menyediakan jalur menuju Alam al-Mithal (alam imajinal), sebuah domain perantara yang secara struktural paralel dengan Alam Barzakh yang akan dimasuki jiwa saat mengalami kematian besar[361]. Dengan demikian, kematian kecil adalah cetak biru epistemologis bagi manusia untuk memahami realitas objektif yang menunggunya di seberang batas biologis.

Dari perspektif neurobiologi dan sains kesadaran (consciousness studies), relasi dialektis ini menemukan landasan materialnya pada fluktuasi aktivitas talamokortikal dan modulasi gelombang otak. Ketika seseorang tertidur lelap (fase slow-wave sleep), terjadi penurunan drastis pada metabolisme serebral dan penekanan fungsi Default Mode Network (DMN) struktur saraf yang bertanggung jawab atas pembentukan narasi ego atau "keakuan"[362]. Fenomena hilangnya ego secara sementara ini memiripi kondisi yang dilaporkan dalam studi mengenai Near-Death Experiences (NDE) dan penghentian siklus biologis dalam kematian medis[363].

Namun, perbedaan mendasar terletak pada derajat ireversibilitas dan entropi sistemik. Pada kematian kecil, ikatan ontologis antara jiwa (psyche/ruh) dan raga (soma) berada dalam status terdistorsi namun tetap terikat melalui koridor biologis yang reversibel, sedangkan pada kematian besar, entropi biologis mencapai titik puncaknya, menghentikan homeostasis secara permanen dan memutuskan ikatan somatic-psychic secara total[364]. Secara fenomenologis, relasi dialektis ini membimbing manusia menuju pemaknaan eksistensial terhadap gagasan Martin Heidegger mengenai Sein-zum-Tode (Ada-menuju-kematian)[365]. Kematian kecil mencegah manusia terjatuh ke dalam eksistensi yang inautentik (das Man) dengan memberikan interupsi ontologis setiap malam. Dalam tatanan ini, manusia dipaksa melepaskan seluruh atribut sosiologis, kepemilikan materi, dan konstruksi identitasnya. Matriks relasi ini menunjukkan bahwa kematian besar tidak hadir secara mendadak sebagai invasi luar yang asing, melainkan merupakan pematangan organik dari proses pelepasan yang dipelajari melalui kematian kecil. Dengan memahami matriks dialektis ini, kematian besar tidak lagi dipahami sebagai sebuah tragedi kebinasaan, melainkan sebagai transisi eksistensial menuju kepenuhan Ada (Being), di mana manusia yang secara rutin mengamati "kematian kecilnya" akan mampu menyikapi "kematian besarnya" dengan kesadaran ontologis yang utuh, damai, dan penuh keterbukaan transendental[366].

Internalisasi Kematian Kecil sebagai Metode Eksperimentasi Spiritual Pra-Mati

Dialektika antara kehidupan dan kematian seringkali terjebak dalam dikotomi biner yang kaku, di mana kematian dipandang sebagai titik akhir biologis yang mutlak. Namun, dalam cakrawala esoterisme Islam dan fenomenologi eksistensial, kematian dipahami bukan sebagai peristiwa tunggal di masa depan, melainkan sebuah proses berkelanjutan yang dapat diinkubasi melalui medium "kematian kecil" (al-mawt al-asghar), yakni tidur[367]. Internalisasi kematian kecil ini berfungsi sebagai laboratorium spiritual di mana subjek melakukan eksperimentasi pra-mati untuk melatih kesadaran agar tetap terjaga saat menghadapi transisi ontologis yang lebih besar. Fenomena tidur, sebagai pemisahan sementara antara jiwa dan raga, secara eksplisit dianalogikan dalam diskursus wahyu sebagai bentuk "penahanan" jiwa yang memberikan isyarat tentang hakikat kefanaan materi[368]. Melalui perspektif ini, tidur bukan sekadar mekanisme pemulihan fisiologis, melainkan sebuah gerbang epistemik untuk memahami realitas di luar dimensi fisik.

Secara teoretis, eksperimentasi spiritual ini berakar pada pameo sufistik mūtū qabla an tamūtū (matilah sebelum kamu mati), yang menuntut subjek untuk menanggalkan atribusi ego dan keterikatan duniawi sebelum kematian biologis menjemput[369]. Proses "mematikan diri" secara sukarela ini melibatkan reduksi terhadap dominasi nafs (ego) dan pengaktifan sirr (inti terdalam kesadaran). Dalam konteks ini, internalisasi kematian kecil dilakukan dengan membangun kewaspadaan sebelum tidur melalui ritus-ritus

kontemplatif yang menyimulasikan sakaratul maut. Secara psikologis, praktik ini sejalan dengan upaya mengatasi kecemasan eksistensial (existential anxiety) dengan cara membiasakan diri dengan ketiadaan sementara, sehingga individu tidak lagi memandang kematian sebagai teror, melainkan sebagai kepulangan yang terencana[370]. Kematian kecil adalah simulacrum yang memungkinkan manusia melakukan navigasi di alam barzakh (liminalitas) dalam skala kecil setiap harinya. Internalisasi ini memerlukan sinkronisasi antara kesadaran kognitif dan pengalaman metafisik. Dalam pandangan Ibnu Arabi, dunia mimpi yang dialami saat "matinya" raga adalah cermin dari Alam al-Mitsal (Alam Imajinasi Kreatif), sebuah dimensi antara yang menghubungkan yang fisik dan yang murni ruhani[371]. Eksperimentasi spiritual di sini berarti melatih kemampuan untuk mempertahankan kontinuitas kesadaran (presence) dari kondisi terjaga menuju kondisi tidur. Jika seorang praktisi spiritual mampu menjaga kejernihan batinnya saat tidur, maka ia secara hipotetis akan memiliki kesiapan yang lebih tinggi saat menghadapi transisi kematian yang sesungguhnya. Hal ini didukung oleh pemikiran Martin Heidegger mengenai Sein-zum-Tode (keberadaan menuju kematian), di mana autentisitas manusia hanya dapat dicapai ketika ia secara sadar mengintegrasikan kematian ke dalam struktur keberadaannya saat ini[372]. Tanpa internalisasi ini, manusia hanya akan menjadi objek yang hanyut dalam arus waktu tanpa pernah benar-benar "hadir" dalam takdirnya sendiri.

Sebagai sebuah metode, eksperimentasi spiritual pra-mati melalui kematian kecil mengubah orientasi hidup dari konsumsi material menuju persiapan eskatologis. Secara neuro-fenomenologis, keadaan tidur yang dalam dan mimpi yang disadari (lucid dreaming) memberikan gambaran tentang bagaimana kesadaran dapat beroperasi tanpa input sensorik eksternal, sebuah prototipe bagi eksistensi pasca-mati[373]. Penguasaan atas "kematian kecil" ini pada akhirnya melahirkan ketenangan ontologis (ontological security), di mana individu merasa aman dalam genggaman transendensi. Dengan demikian, kematian tidak lagi menjadi misteri yang menghantui, melainkan sebuah wilayah yang telah dipetakan melalui latihan rutin setiap malam. Integrasi antara doktrin teologis dan latihan spiritual ini menciptakan sebuah metodologi yang komprehensif bagi manusia untuk mencapai husnul khatimah (akhir yang baik) melalui "kematian-kematian kecil" yang dijalani dengan penuh kesadaran dan kepasrahan total kepada Sang Khalik[374].

Eskalasi Kesadaran Eskatologis Akhirat Melalui Pengalaman Sensorik Transenden

Transformasi kesadaran manusia dari ranah profan menuju pemahaman eskatologis yang mendalam tidak hanya terjadi melalui derivasi argumentasi rasional-teoretis, melainkan melalui metamorfosis persepsi perseptual yang melampaui batas-batas materialis. Dalam lanskap epistemologi Islam dan filsafat kesadaran, eskalasi kesadaran eskatologis akhirat menandai pergeseran kognitif

fundamental, di mana realitas transenden tidak lagi dipahami sekadar sebagai dogma futuristik, melainkan dihayati sebagai realitas ontologis yang imanen dan mutlak[375]. Pengalaman sensorik transenden suatu kondisi di mana instrumen perseptual manusia tereskalasi melampaui koordinat spasio-temporal imanen bertindak sebagai katalisator utama dalam membongkar keterbatasan pancaindra lahiriah (al-hawas al-zhahirah). Pada titik sublimasi ini, ranah persepsi bergeser menuju pancaindra batiniah (al-hawas al-batinah) yang memungkinkan jiwa (nafs) menangkap sinyal-sinyal keabadian, menyibak tirai eksistensial yang memisahkan alam duniawi dari alam eskatologis (al-akhirah)[376]. Fenomena eskalasi ini dapat dipahami secara komprehensif melalui integrasi neurotheologi modern dan metafisika pemikiran Islam. Secara neurobiologis, ketika individu mengalami kondisi spiritual puncak (peak experience) atau transmutaasi kognitif transenden, terjadi deaktivasi parsial pada lobus parietalis posterior wilayah otak yang bertanggung jawab atas orientasi spasial dan pembatasan diri egoic[377]. Fenomena pembukaan celah perseptual ini beresonansi secara teologis dengan konsep kasyf (singkapan spiritual) dalam tradisi intelektual sufistik. Dalam kondisi ini, sensorik transenden tidak mematikan fungsi persepsi, melainkan merevolusi kapasitas penginderaan sehingga manusia mampu "merasakan" atau "melihat" realitas eskatologis sebelum terjadinya kehancuran kosmis secara riil. Pengalaman suprasensorik ini mentransformasi struktur kognitif dari tingkat ‘ilm al-yaqin (kepastian teoritis) menuju ‘ayn al-yaqin (kepastian visual-sensorik), hingga akhirnya mencapai

haqq al-yaqin (kepastian hakiki-eksistensial) terkait eksistensi kehidupan pascamati[378].

Eskalasi kesadaran eskatologis ini secara langsung meretret artikulasi eksistensial manusia atas konsep pertanggungjawaban di akhirat (al-hisab). Ketika pancaindra imanen terhubung dengan realitas transenden, persepsi terhadap waktu meluruh, menggantikan konsep waktu linier (kronos) dengan waktu eksistensial (kairos). Dalam alur pemikiran ini, akhirat tidak lagi diposisikan sebagai periode linier yang "jauh di depan", melainkan sebagai kedalaman ontologis (ontological depth) yang mendasari setiap tindakan manusia di saat ini. Al-Qur'an secara eksplisit menguraikan penyingkapan tajam pada kapasitas sensorik manusia saat berhadapan dengan realitas eskatologis: "Sesungguhnya kamu berada dalam keadaan lalai dari (hal) ini, maka Kami singkapkan daripadamu tutup (yang menutup) matamu, maka penglihatanmu pada hari itu amat tajam"[379]. Ayat ini menegaskan bahwa eskatologi akhirat dasarnya adalah realitas yang senantiasa ada, namun tertutup oleh keterbatasan sensorik material manusia yang terjebak dalam rutinitas profan.

Dampak dari eskalasi kesadaran sensorik transenden ini memancar secara kuat dalam psikologi moral dan etika perilaku manusia. Pengalaman sensorik yang menyentuh ranah numinous sebagaimana dirumuskan oleh Rudolf Otto sebagai kombinasi antara rasa takut yang menggentarkan (mysterium tremendum) dan daya tarik yang memikat (mysterium fascinans) menghasilkan reorientasi nilai yang radikal[380]. Pengalaman sensorik transenden

menghadirkan bayangan keagungan dan kepastian eskatologis yang mengubah tata nilai prioritas hidup; kesenangan sementara (mata' al-ghurur) meluruh di hadapan vibrasi keabadian akhirat. Sebagaimana terekam dalam tradisi kenabian, kesadaran sensorik mengenai akhirat yang intensif secara otomatis mentransformasi respons fisiologis dan psikologis manusia terhadap realitas duniawi, menciptakan keterikatan yang minim pada dunia (zuhd) dan orientasi yang berlipat ganda pada kebajikan transendental[381].

Pada akhirnya, eskalasi kesadaran eskatologis akhirat melalui pengalaman sensorik transenden menegaskan bahwa akhirat bukanlah sebuah mitos kosmologis, melainkan puncak dari teleologi eksistensi manusia. Integrasi antara pengalaman suprasensorik, pemahaman metafisika Islam, dan rekonstruksi neuro-kognitif membuktikan bahwa kesadaran manusia dirancang memiliki sensitivitas terhadap domain ilahiah. Pengalaman sensorik transenden bertindak sebagai jembatan epistemologis yang menyatukan antara alam fisik (alam al-mulk) dan alam spiritual (alam al-malakut), membawa manusia pada kesadaran holistik bahwa kehidupan di dunia hanyalah preludium dari realitas eskatologis yang sejati, abadi, dan mutlak[382].

Pencapaian Makam *Husnul Khatimah* Melalui Disiplin Hidup Sadar-Mati

Realitas kematian (al-mawt) dalam diskursus filsafat eksistensial dan spiritualitas Islam tidak sekadar dimaknai sebagai titik henti biologis (terminus), melainkan sebuah puncak transisi ontologis

yang menentukan kualitas eskatologis seorang hamba. Namun, dalam konteks kehidupan modern yang terdistraksi oleh kecenderungan materialisme, kematian kerap diasingkan dari kesadaran keseharian. Fenomena ini oleh Al-Ghazali diidentifikasi sebagai ghaflah (kelalaian eksistensial), sebuah kondisi keterasingan jiwa yang memisahkan manusia dari orientasi teleologisnya[383]. Untuk melampaui jebakan ghaflah tersebut, pencapaian makam husnul khatimah sebuah kondisi kepulangan jiwa dalam keadaaan ridha, beriman, dan berakhlak mulia tidak dapat dipandang sebagai sebuah "keberuntungan acak" (accidental luck). Sebaliknya, husnul khatimah merupakan manifestasi teleologis dari sebuah praksis hidup berkesinambungan yang berakar pada kesadaran mendalam akan kematian (thanatological awareness), yang diinternalisasi melalui disiplin spiritual dan kognitif yang terstruktur.

Secara epistemologis, konsep "disiplin hidup sadar-mati" dapat dipahami sebagai bentuk regulasi diri spiritual (spiritual self-regulation) yang mewujud dalam ritualitas kognitif berulang, yakni thikr al-mawth (mengingat kematian secara aktif). Dalam tradisi kenabian, kesadaran ini menduduki hierarki tertinggi dari kecerdasan manusia. Sebuah teks hadis riwayat Ibn Majah mencatat bahwa ketika Rasulullah SAW ditanya mengenai siapa orang mukmin yang paling cerdas (akyas), beliau menjawab bahwa mereka adalah yang paling banyak mengingat kematian dan paling baik persiapannya untuk menghadapi masa setelahnya[384]. Definisi kecerdasan dalam paradigm ini bukanlah sekadar kapasitas intelektual abstrak, melainkan integrasi antara kognisi eskatologis

dan tindakan etis. Mengingat kematian secara berkesinambungan bertindak sebagai dekonstruktor terhadap ilusi keabadian duniawi (thul al-amal), sekaligus mendisiplinkan kehendak (iradah) manusia agar selalu berorientasi pada nilai-nilai primordial yang transendental.

Dalam tataran teoritis Tasawuf, perjalanan menuju husnul khatimah menuntut perubahan status kesadaran dari kondisi temporal (hal) menjadi stase kedudukan spiritual yang kokoh (maqam). Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa pencapaian sebuah maqam memerlukan latihan spiritual (riyadhah) dan pengawasan diri (muraqabah) yang konsisten[385]. Disiplin hidup sadar-mati bertindak sebagai katalis utama dalam proses transformasi ini. Ketika seseorang secara sadar menghadirkan batas eksistensinya (finitude) di setiap helai napas dan keputusan etisnya, ia sedang melatih jiwanya (nafs) untuk melepaskan keterikatan destruktif pada ego dan materi. Al-Ghazali dalam Ihya’ 'Ulum al-Din membagi tingkatan kesadaran mati menjadi tiga tingkatan: kelompok al-muta’arridh (yang mengingat mati dengan rasa benci karena takut kehilangan dunia), kelompok al-ta’ib (yang mengingat mati dengan rasa takut untuk mendorong pertobatan), dan kelompok al-’arif (yang mengingat mati dengan kerinduan untuk bertemu dengan Sang Pencipta)[386]. Pencapaian makam husnul khatimah menuntut seseorang untuk bertransisi dari tingkatan awal menuju tingkatan al-’arif, di mana kematian tidak lagi dipersepsikan sebagai ancaman yang menakutkan, melainkan sebagai pintu gerbang penyatuan cinta (liqa' Allah).

Menariknya, pandangan spiritualitas Islam ini menemukan titik temu yang konstruktif dengan filsafat eksistensialisme modern, khususnya dalam pemikiran Martin Heidegger mengenai Sein-zum-Tode (Being-towards-death)[387]. Heidegger berargumen bahwa sebagian besar manusia hidup dalam eksistensi yang tidak otentik (inauthentic existence) karena mereka melarikan diri dari kenyataan bahwa mereka akan mati, bersembunyi di balik rutinitas impersonal publik (das Man). Hanya ketika individu secara berani mengonfrontasi batas kehidupannya sendiri dan menerima Sein-zum-Tode, ia dapat mencapai eksistensi yang otentik (authentic existence). Dalam sintesis epistemik ini, disiplin hidup sadar-mati dalam Islam menyempurnakan orientasi Heideggerian tersebut: ia tidak hanya membawa manusia pada keotentikan eksistensial di dunia, tetapi juga menghubungkan keotentikan tersebut dengan dimensi pertanggungjawaban eskatologis di hadapan Ilahi. Kematian tidak dihayati sebagai kehampaan absolut (nihilism), melainkan sebagai fajar kesadaran sejati.

Implikasi praksis dari disiplin hidup sadar-mati ini mewujud dalam dua instrumen metodologis utama Tasawuf, yaitu muhasabah (introspeksi diri secara kritis) dan muraqabah (kesadaran senantiasa diawasi oleh Allah). Psikoterapi eksistensial modern, seperti yang dikembangkan oleh Irvin Yalom, mengonfirmasi bahwa konfrontasi yang disengaja terhadap kematian dapat bertindak sebagai katalisator perubahan psikologis yang radikal (shift in perspective), mengurangi kecemasan eksistensial, serta meningkatkan kepuasan dan kualitas makna hidup[388]. Ketika individu secara rutin melakukan

evaluasi terhadap keterbatasan usianya, terjadi reorganisasi hierarki nilai dalam dirinya. Hasrat untuk mendominasi, ketamakan, dan kesombongan terkikis, digantikan oleh kerendahan hati (tawadhu'), ketenangan jiwa (thuma'ninah), dan altruisme etis. Sikap-sikap inilah yang secara kumulatif membentuk struktur kepribadian al-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang), sebagaimana diabadikan dalam Al-Qur'an surah Al-Fajr ayat 27–30[389]. Jiwa yang telah terbiasa tenang dan terkoneksi dengan Ilahi inilah yang secara konsisten mampu mengucapkan kalimat tauhid di penghujung hayatnya sebuah indikator utama dari husnul khatimah.

Makam husnul khatimah bukanlah sebuah peristiwa kebetulan yang terisolasi di akhir hayat, melainkan keniscayaan kognitif, spiritual, dan emosional dari rangkaian panjang disiplin sadar-mati. Seseorang akan mati sebagaimana ia hidup, dan ia akan dibangkitkan sebagaimana ia mati[390]. Melalui penetapan disiplin sadar-mati sebagai paradigma eksistensial harian, kematian diintegrasikan ke dalam pusat kehidupan sebagai navigasi moral dan spiritual. Pada titik kulminasi ini, perpisahan ruh dari jasad tidak lagi dialami sebagai tragedi pemutusan eksistensi, melainkan sebagai pembebasan jiwa yang teratur (ordained liberation) menuju puncak keabadian, di mana kepulangan disambut dengan seruan kasih sayang Ilahi: "Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya."

Konsep *Liqa'illah* (Pertemuan Ilahi) sebagai Puncak Teleologis Perjalanan Eksistensi

Eksistensi manusia dalam bentangan kosmos bukanlah sebuah kebetulan biologis yang hampa arah, melainkan sebuah trajektori teleologis yang terstruktur secara metafisis. Dalam diskursus eskatologi dan tasawuf filosofis, muara akhir dari seluruh gerak eksistensial ini diidentifikasi sebagai Liqa'illah (pertemuan dengan Allah). Konsep Liqa'illah tidak sekadar dipahami sebagai peristiwa kronologis pasca-kematian dalam bingkai teologi dogmatis, melainkan sebagai telos absolute (al-ghayah al-quswa) yang menggerakkan seluruh dinamika penciptaan[391]. Secara ontologis, setiap entitas yang mewujud di alam semesta ini mengalami apa yang disebut oleh Mulla Sadra sebagai gerak substansial (al-harakah al-jawhariyyah), di mana esensi jiwa manusia terus-menerus bertransformasi, mendaki maqam-maqam eksistensi demi kembali dan menyatu dalam penyaksian transenden kepada Sang Arsitek Agung[392]. Dengan demikian, Liqa'illah adalah puncak pemenuhan dahaga ontologis manusia yang terjebak dalam keterbatasan ruang-waktu menuju keabadian mutlak.

Landasan teologis-skriptural dari konsep ini terpahat kokoh dalam teks suci Al-Qur'an yang menegaskan imperatif pertemuan tersebut sebagai kodrat eksistensial. Allah SWT berfirman dalam Surah Al-Inshiqaq ayat 6: "Hai manusia, sesungguhnya kamu telah bekerja dengan sungguh-sungguh menuju Tuhanmu, maka pasti kamu akan menemui-Nya"[393]. Penggunaan term kadih (berjuang/bekerja keras) dalam ayat ini mengisyaratkan bahwa

perjalanan menuju Liqa'illah melibatkan ketegangan eksistensial, sebuah dialektika antara keterbatasan manusiawi dan tarikan gravitasi spiritual Ilahi. Lebih lanjut, dalam tradisi profetik, Rasulullah SAW menegaskan dimensi psikosemantik dari pertemuan ini melalui sabdanya: "Barangsiapa yang mencintai pertemuan dengan Allah, maka Allah pun mencintai pertemuan dengannya"[394]. Hadis ini menyingkapkan bahwa Liqa'illah bukanlah semata-mata kepasrahan pasif terhadap takdir kematian, melainkan aktualitas cinta (mahabbah) yang timbal balik, sebuah kerinduan timbal-balik (syawq) yang menjembatani jurang antara yang temporal (al-hadith) dan yang kekal (al-qadim). Secara epistemologis, pencapaian Liqa'illah memerlukan transformasi radikal dalam modus kognisi manusia. Al-Ghazali dalam adikaryanya, Ihya' 'Ulum al-Din, membedakan antara pengetahuan teoretis ('ilm al-yaqin) dan penyingkapan langsung (kasyf atau musyahadah) yang membawa jiwa pada pengalaman liqa'[395]. Menurut Al-Ghazali, hijab-hijab material yang menyelimuti cermin kalbu (qalb) harus dibersihkan melalui laku asketis (riyadhah) dan kontemplasi mendalam (tafakkur), sehingga cahaya Ilahi dapat terefleksi secara utuh. Pada titik ini, Liqa'illah terjadi bukan dalam modus lokatif-spasial karena Allah Mahasuci dari dimensi ruang melainkan dalam modus kehadiran intuitif (al-hudhur al-isyraqi), di mana dualitas antara subjek yang mengetahui ('arif) dan objek yang diketahui (ma'ruf) melebur dalam samudera ketauhidan yang murni[396].

Analisis filosofis mengenai konsep ini juga menemukan resonansinya dalam pemikiran Ibnu 'Arabi mengenai busur turun

(qaws al-nuzul) dan busur naik (qaws al-su'ud) dari eksistensi. Manusia, sebagai mikrokosmos, diturunkan ke alam materi untuk menyempurnakan kesadaran eksistensialnya, dan melalu proses spiritual, ia mendaki kembali menuju asal-usulnya[397]. Liqa'illah adalah titik temu di mana busur naik tersebut mencapai puncaknya, menyempurnakan lingkaran eksistensi (da'irat al-wujud). Bagi Ibnu 'Arabi, setiap bentuk penyembahan, kerinduan, dan pencarian keindahan yang dilakukan manusia di dunia ini pada hakikatnya adalah proyeksi bawah sadar dari kerinduan primordial untuk kembali menatap Wajah Ilahi (Wajhullah) yang melingkupi segala sesuatu[398].

Signifikansi teleologis dari Liqa'illah ini memberikan jawaban tuntas atas kecemasan eksistensial (existential anxiety) yang sering kali gagal dijawab oleh filsafat eksistensialisme Barat sekuler. Ketika Martin Heidegger mendefinisikan manusia sebagai Sein-zum-Tode (ada-menuju-kematian) yang berujung pada ketiadaan (Das Nichts)[399], metafisika Islam menawarkan redefinisi bahwa manusia adalah Sein-zum-Liqa'illah (ada-menuju-pertemuan-Ilahi). Kematian, dalam perspektif teosofi Islam, bukanlah kepunahan eksistensi, melainkan sebuah gerbang kelahiran kembali (al-ba'ts al-tsani) dan penyingkapan tirai epistemologis (kasyf al-ghitha') yang memungkinkan jiwa memandang Realitas Absolut tanpa perantara[400]. Dengan demikian, Liqa'illah menempatkan seluruh penderitaan, perjuangan, dan dinamika kehidupan duniawi sebagai proses pematangan spiritual yang niscaya, mengarahkan kompas

eksistensi manusia pada pelabuhan kedamaian abadi yang transenden.

DZIKIR KEMATIAN SEBAGAI SUMBER PENGETAHUAN SPIRITUAL

Hakikat Epistemis Dzikir dalam Tradisi Intelektual Islam

Dalam kefilsafatan dan teologi Islam, epistemologi tidak pernah dibatasi hanya pada wilayah penalaran diskursif (al-baḥth al-‘aqlī) atau observasi empiris (al-idrāk al-ḥissī). Tradisi intelektual Islam, yang membentang dari peripatetisisme (mashshā’iyyah) hingga iluminasionisme (ishrāqiyyah) dan teosofi transendental (al-ḥikmah al-muta‘āliyah), menempatkan dimensi intuitif-transendental sebagai puncak dari hierarki pencarian kebenaran. Di sinilah dzikir (dhikr) menemukan signifikansi epistemisnya yang paling fundamental. Dzikir, dalam konteks ini, tidak sekadar dipahami sebagai ritus verbal berupa pengulangan asma-asma Allah, melainkan sebagai sebuah metodologi epistemis untuk mengaktifkan daya kognitif-spiritual yang laten dalam diri manusia, guna menangkap realitas metafisis yang tidak terjangkau oleh indra maupun rasio murni. Landasan ontologis dari metodologi ini berakar kuat pada firman Allah SWT yang menyatakan hubungan timbal-balik yang eksistensial antara Sang Pencipta dan makhluk: “Maka ingatlah kepada-Ku, Aku pun akan ingat kepadamu…”[401]. Melalui ayat ini, dzikir bertransformasi dari sekadar aktivitas dinis-antropologis menjadi jembatan ontologis yang menghubungkan

kesadaran manusiawi (al-waʻy al-basyarī) dengan Kesadaran Ilahi (al-Waʻy al-Ilāhī).

Secara epistemologis, efektivitas dzikir sebagai instrumen pencapaian pengetahuan sejati (maʻrifah) bertumpu pada konsep penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs). Tradisi intelektual Islam menegaskan bahwa hati (al-qalb) adalah lokus epistemis utama yang berfungsi bagaikan cermin (mir'āh). Ketika cermin tersebut tertutupi oleh debu-debu indrawi dan syahwat egoistik, ia kehilangan kemampuan untuk merefleksikan proyeksi realitas transendental. Melalui kontinuitas dzikir, karat-karat eksistensial tersebut dikikis, sehingga hati kembali pada fitrah primoridalnya yang jernih. Hal ini selaras dengan penegasan metodologis yang disabdakan oleh Rasulullah SAW mengenai urgensi menjaga kejernihan batin ini: "Perumpamaan orang yang mengingat Tuhannya dengan orang yang tidak mengingat Tuhannya, adalah seperti orang yang hidup dengan orang yang mati"[402]. Ketiadaan dzikir secara epistemis disamakan dengan kematian intelektual dan spiritual, di mana subjek penyerap pengetahuan kehilangan sensitivitasnya terhadap realitas yang paling sejati (al-Ḥaqq).

Konseptualisasi dzikir sebagai gerbang epistemis ini dirumuskan secara rigid oleh Abu Hamid al-Ghazali dalam adikaryanya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Al-Ghazali membagi metodologi pencarian kebenaran ke dalam ranah 'ilm al-mukāshafah (pengetahuan penyingkapan) yang diperoleh melalui jalan pembersihan hati, di mana dzikir bertindak sebagai motor utamanya[403]. Bagi al-Ghazali, ketika rintangan-rintangan hijab duniawi telah runtuh melalui dzikir yang

intensif, cahaya intelektual Ilahi (al-nūr al-ilāhī) akan memancar langsung ke dalam hati tanpa perantara silogisme logika. Ini melahirkan apa yang disebut sebagai al-'ilm al-ḥuḍūrī (pengetahuan melalui kehadiran/by presence), suatu bentuk epistemologi di mana tidak ada lagi jarak kognitif antara subjek yang mengetahui (al-'ārif) dan objek yang diketahui (al-ma'rūf). Pengetahuan ini bersifat swasembada (self-evident), niscaya, dan melampaui keraguan metodis yang sering kali merunduk pada metode rasional-diskursif.

Dimensi episteme dzikir ini diperluas secara radikal dalam mazhab mistis-metafisis Ibnu 'Arabi. Melalui doktrin Waḥdat al-Wujūd, Ibnu 'Arabi memandang dzikir sebagai proses penyelarasan kesadaran partikular manusia dengan napas eksistensial alam semesta (nafas al-Raḥmān). Dalam pandangannya, seluruh kosmos ini sebenarnya berada dalam keadaan dzikir yang konstan karena mereka adalah lokus tajali (maẓāhir) dari nama-nama Ilahi[404]. Ketika seorang hamba melakukan dzikir dengan tingkat kehadiran batin (ḥuḍūr) yang sempurna, ia sedang melakukan dekonstruksi terhadap ego ilusifnya (fana') untuk kemudian eksis kembali (baqā') dalam kesadaran kosmis yang bersumber dari Allah. Epistemologi dzikir Ibnu 'Arabi menggeser paradigma dari sekadar "mengetahui" (to know) menjadi "menjadi" (to be). Kebenaran metafisis tidak lagi dipahami sebagai proposisi logis yang dihafal, melainkan dialami secara langsung sebagai realitas ontologis yang menyatu dalam eksistensi sang pejalan spiritual.

Sintesis teosofis atas peran epistemis dzikir ini menemukan bentuk matangnya dalam sistem filsafat Mulla Sadra (al-Ḥikmah al-

muta‘āliyah). Melalui teori gerak substansial (al-ḥarakah al-jawhariyyah), Sadra menjelaskan bahwa jiwa manusia tidak bersifat statis, melainkan terus mengalami evolusi ontologis menuju kesempurnaan. Dzikir, dalam kerangka Sadranian, berfungsi sebagai akselerator transformasi substansial jiwa[405]. Melalui dzikir yang terinternalisasi, jiwa terangkat dari tingkat indrawi (al-martabah al-ḥissiyyah) menuju tingkat imajinal (al-martabah al-khayāliyyah), dan pada puncaknya, menyatu dengan Akal Aktif (al-‘Aql al-Fa‘‘āl) pada tingkat intelektual (al-martabah al-‘aqliyyah). Pada titik unifikasi ini (ittiḥād al-‘āqil wa al-ma‘qūl), dzikir bukan lagi aktivitas psikologis yang melelahkan, melainkan telah menjadi hakikat eksistensial dari jiwa itu sendiri yang telah mencapai kedamaian mutlak (al-nafs al-muṭma’innah).

Melalui pembacaan yang komprehensif terhadap tradisi intelektual Islam tersebut, menjadi jelas bahwa dzikir menawarkan alternatif epistemologis yang kokoh di tengah keterbatasan positivisme dan empirisme modern. Ketika epistemologi modern terjebak dalam dualisme subjek-objek Cartesian yang melahirkan krisis spiritualitas dan keterasingan eksistensial, epistemologi dzikir menawarkan rekonsiliasi yang harmonis antara rasio, rasa, dan intuisi transendental[406]. Dzikir menuntut keterlibatan total dari seluruh eksistensi manusia melibatkan lidah (lisān), akal (‘aql), hati (qalb), dan ruh (rūḥ). Dengan demikian, kebenaran yang dicapai melalui jalan dzikir bukanlah kebenaran yang dingin dan mekanis, melainkan kebenaran yang hidup, transformatif, dan menyelamatkan, yang memosisikan manusia kembali pada

kedudukan aslinya sebagai khalifah di bumi sekaligus hamba yang terkoneksi secara vertikal dengan Yang Absolut[407].

Redefinisi Dzikir: Bukan Sekadar Artikulasi Verbal Melainkan Penyatuan Kesadaran

Dalam spiritualitas Islam kontemporer, dzikir sering kali tereduksi menjadi sekadar mekanisasi artikulasi verbal atau repetisi ritmik yang bersifat eksoteris. Namun, secara ontologis, dzikir melampaui batas-batas linguistik dan memasuki ranah neuro-fenomenologi yang kompleks, di mana ia berfungsi sebagai instrumen penyatuan kesadaran (unification of consciousness)[408]. Redefinisi ini memandang dzikir bukan sebagai aktivitas rekolektif yang terfragmentasi, melainkan sebagai proses integrasi antara subjek yang mengingat (the rememberer) dan Objek yang diingat (the Remembered) dalam sebuah ruang kehadiran yang disebut hudur[409]. Transformasi ini menuntut pergeseran paradigma dari dzikir al-lisan (dzikir lisan) menuju dzikir al-sirr (dzikir dalam rahasia terdalam), di mana ego tidak lagi mendominasi narasi kognitif, melainkan larut dalam resonansi ketuhanan yang menyelimuti seluruh eksistensi[410].

Secara epistemologis, dzikir fungsional bekerja melalui mekanisme "pembersihan cermin hati" (tashfiyat al-qalb), sebuah metafora klasik yang melambangkan penghapusan distorsi persepsi akibat keterpakuannya pada dunia fenomenal[411]. Al-Quran menegaskan bahwa ketenangan hakiki (itmi’nan) hanya dapat dicapai ketika kesadaran manusia bersinkronisasi dengan frekuensi

ilahiah, sebuah kondisi yang dalam psikologi transpersonal disebut sebagai flow state yang mencapai puncaknya pada kesadaran unitif[412]. Dalam taraf ini, dzikir menjadi sebuah tindakan eksistensial di mana individu melampaui dualitas antara "aku" dan "Dia". Sebagaimana diisyaratkan dalam Hadis Qudsi, ketika seorang hamba mendekat melalui dzikir yang intens, Tuhan menjadi "pendengaran yang ia gunakan untuk mendengar dan penglihatan yang ia gunakan untuk melihat," mengindikasikan sebuah fusi perseptual yang total[413].

Ditinjau dari perspektif neurosains kontemporer, praktik dzikir yang mendalam memicu reorganisasi fungsional pada default mode network (DMN) di otak manusia, yang bertanggung jawab atas pemikiran berbasis diri (self-referential thought) dan kegelisahan eksistensial[414]. Pengurangan aktivitas pada lobus parietal superior selama dzikir yang intens memungkinkan hilangnya batas-batas ruang dan waktu, memfasilitasi apa yang disebut oleh para sufi sebagai fana' (peniadaan diri)[415]. Penyatuan kesadaran ini bukanlah hilangnya kognisi, melainkan perluasan kapasitas kognitif untuk menangkap realitas non-dualitas di mana keberadaan hamba menjadi manifestasi dari Kehendak Ilahi yang absolut[416]. Dengan demikian, dzikir bertransformasi dari sekadar kewajiban ritualistik menjadi proses alkimia jiwa yang mengubah kesadaran yang terfragmentasi menjadi kesadaran yang utuh dan komprehensif[417].

Pada akhirnya, redefinisi dzikir sebagai penyatuan kesadaran memberikan landasan bagi manusia modern untuk menemukan kembali pusat gravitas spiritualnya di tengah disrupsi eksistensial.

Dzikir adalah jembatan ontologis yang menghubungkan keterbatasan temporal manusia dengan keabadian absolut[418]. Ia merupakan bentuk "kesadaran murni" (pure consciousness) yang tidak lagi membutuhkan mediasi simbolik setelah hakikatnya tercapai. Dalam konteks ini, dzikir bukan lagi tentang "ingat" atau "lupa" secara kognitif, melainkan tentang "ada" atau "tiada" secara esensial di hadapan Kehadiran Mutlak[419]. Maka, setiap detak jantung dan tarikan napas dalam dzikir yang sejati adalah artikulasi dari penyatuan kosmik, sebuah simfoni kesadaran yang menegaskan bahwa tidak ada realitas kecuali Realitas-Nya[420].

Dimensi Teologis Dzikir sebagai Media Penyingkapan Tabir Eksistensial (*Kashf*)

Secara teologis, dzikir tidak sekadar dimaknai sebagai artikulasi linguistik atau ritus repetitif verbal, melainkan sebuah tindakan epistemologis dan ontologis yang mentransendensikan kesadaran manusia dari alam profan menuju diskursus sakral. Dalam lanskap spiritualitas Islam, dzikir bertindak sebagai instrumen re-sentralisasi eksistensi manusia menuju Pusat Ilahi, memulihkan pactum primordial (mīthāq) antara Sang Pencipta dan makhluk-Nya[421]. Tabir eksistensial (hijāb) yang terbentuk akibat sedimentasi kecenderungan materialis, dominasi ego (nafs), dan kealpaan spiritual (ghaflah) menyebabkan terjadinya alienasi ontologis di mana manusia terisolasi dari Realitas Mutlak (Al-Haqq). Dalam konteks ini, dimensi teologis dzikir hadir sebagai media penerobos yang meretakkan dominasi persepsi inderawi yang terbatas,

membuka jalan bagi penyingkapan tabir eksistensial atau kashf[422]. Penyingkapan ini bukanlah sebuah konstruksi pemikiran spekulatif, melainkan sebuah pengisian pengetahuan intuitif-immanen (‘ilm ḥuḍūrī) yang melampaui batas-batas epistemologi rasionalitas empiris.

Proses kashf melalui dzikir beroperasi dalam ruang dialektika antara ketidakhadiran (ghaybah) ego manusia dan kehadiran (ḥuḍūr) Kesadaran Ilahi di dalam qalb (hati)[423]. Ketika dzikir diinternalisasi secara mendalam bertransformasi dari dhikr al-lisān (dzikir lisan) menuju dhikr al-qalb (dzikir hati) dan bermuara pada dhikr al-sirr (dzikir rahasia terdalam) terjadi proses alkimia spiritual yang mengikis keterikatan jiwa pada fenomena yang fana. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan manifestasi ketenangan dan penyingkapan ini melalui transformasi interior manusia[424]. Penyingkapan tabir ini memungkinkan seorang salik mempersepsi realitas bukan lagi sebagai entitas independen yang otonom, melainkan sebagai teofani (tajallī) atau rekam jejak tanda-tanda Ilahi (āyāt) yang memantulkan Sifat dan Asma-Nya[425]. Dzikir, dalam kedalaman teologisnya, membongkar ilusi dualisme antara subjek yang mengamati dan objek yang diamati, menggantikannya dengan kesadaran Tawḥīd yang mengakar secara nyata dalam pengalaman eksistensial.

Lebih jauh lagi, pencerahan intuitif (kashf) yang dihasilkan oleh dzikir memfasilitasi terjadinya rekonstruksi pemahaman teologis manusia mengenai takdir, kebebasan, dan hakikat eksistensi. Sebagaimana dijelaskan dalam doktrin spiritualitas klasik,

ketertutupan hati menghalangi manusia dari menangkap nur (cahaya) Ilahi yang senantiasa memancar ke alam semesta[426]. Melalui dzikir yang konstan dan kontemplatif, struktur kesadaran manusia diselaraskan kembali dengan ritme kosmologis. Dzikir bertindak sebagai penyucian kotoran eksistensial (jaila' al-qulūb) yang memulihkan cermin hati agar mampu merefleksikan Realitas Transenden tanpa distorsi[427]. Hadis Qudsi memperkuat prinsip penyingkapan immanen ini, menyatakan bahwa ketika kedekatan spiritual dicapai melalui ingatan yang intens, pembatasan-pembatasan inderawi manusia ditransformasikan secara Ilahiah[428]. Dengan demikian, kashf yang dicapai melalui dzikir bukan sekadar pencapaian esoteris yang terisolasi, melainkan sebuah puncak transformasi teologis di mana manusia menemukan kembali posisi ontologisnya yang sejati di hadapan Sang Maha Nyata.

Anatomi Psikologis Dzikir: Efek Restoratif pada Ketenangan *Qalb* dan Medulla Oblongata

Praktik dzikir dalam epistemologi Islam tidak sekadar dimaknai sebagai pengulangan verbal ritmis atas nama-nama Ilahi, melainkan merupakan sebuah intervensi psiko-spiritual yang mentransendensikan batas-batas antara kesadaran metafisik dan mekanisme neurobiologis manusia. Dalam struktur psike manusia, terdapat dialektika yang erat antara qalb sebagai pusat kesadaran spiritual-emosional dan medulla oblongata sebagai substrat batang otak (brainstem) yang mengendalikan fungsi-fungsi otonom vital. Memahami anatomi psikologis dzikir menuntut sebuah pendekatan

interdisipliner yang mengintegrasikan neurosains, psikosomatik, dan spiritualitas Islam. Dzikir berfungsi sebagai katalisator restoratif yang memfasilitasi integrasi antara pemulihan kapasitas afektif-spiritual pada qalb dan regulasi homoeostatis fisiologis yang dikendalikan oleh medulla oblongata.

Secara konseptual, qalb dalam tradisi pemikiran Islam sebagaimana dirumuskan oleh Al-Ghazali bukanlah sekadar organ fisik berbentuk jantung, melainkan sebuah entitas halus (latifah rabbaniyyah spiritualiyyah) yang menjadi hakikat manusia, tempat bersemayamnya ma'rifah, dan pusat pengendali seluruh dinamika kejiwaan[429]. Ketika seorang hamba melakukan dzikir dengan tingkat ketundukan (khusyu') dan artikulasi yang terhayati, terjadi proses pengalihan fokus kognitif dari eksternalitas yang kaotis menuju poros internal yang konstan (istiqamah). Fenomena ini secara mendasar menurunkan tingkat volatilitas emosional dan menghadirkan kondisi yang dalam al-Qur'an diistilahkan sebagai thuma'ninah sebuah ketenangan eksistensial yang rasional sekaligus transendental[430]. Qalb yang mengalami restorasi melalui dzikir memancarkan sinyal-sinyal keharmonisan afektif yang membasmi kecemasan (qalaq) dan ketakutan eksistensial, bertindak sebagai master controller bagi kesehatan mental manusia secara holistik[431].

Secara bersamaan, manifestasi ketenangan qalb ini merepresentasikan korelat neurobiologis yang spesifik pada struktur batang otak bawah, yakni medulla oblongata. Medulla oblongata merupakan pusat integrasi otonom yang menampung nucleus tractus solitarii (NTS) serta ganglia penting yang mengatur

ritme kardiovaskular, respirasi, dan tonus vaskular. Ketika dzikir dilafalkan baik secara jahr (bersuara) dengan pengaturan napas diaphragmatik yang teratur maupun secara sirr (dalam hati) dengan kontemplasi mendalam terjadi perubahan mekanis pada pola pernapasan dan variabilitas detak jantung (Heart Rate Variability / HRV). Pengulangan fonem-fonem dzikir yang ritmis memicu stimulasi mekanoreseptor pada saluran napas dan baroreseptor pada sinus karotikus, yang selanjutnya mengirimkan impuls aferen menuju medulla oblongata[432].

Respon fisiologis yang dimediasi oleh medulla oblongata ini berpusat pada aktivasi saraf vagus (vagus nerve), yakni komponen utama dari sistem saraf parasimpatis. Modulasi vagal yang terstimulasi melalui pola dzikir memicu pelepasan asetilkolin pada nodus sinoatrial jantung, yang secara langsung menekan hiperaktivitas sistem saraf simpatis[433]. Akibatnya, terjadi penurunan frekuensi detak jantung (bradikardia terapeutik), penurunan tekanan darah, dan relaksasi tonus otot polos. Proses ini menunjukkan bahwa medulla oblongata merespons dzikir tidak sekadar sebagai aktivitas motorik-vokal biasa, melainkan sebagai sebuah sinyal regulatori yang memerintahkan tubuh untuk memasuki fase pemulihan (rest-and-digest). Mekanisme ini sejalan dengan Teori Polivagal, di mana sistem vagal ventral diaktifkan untuk mendukung kondisi kesiapan sosial, keamanan emosional, dan ketenangan neuroseptif[434].

Hubungan antara ketenangan qalb dan regulasi medulla oblongata bukanlah hubungan searah, melainkan sebuah sirkuit

umpan balik biologis-spiritual (biospiritual feedback loop) yang sangat presisi. Bidang neurokardiologi modern menemukan bahwa jantung (qalb secara fisik dan fungsional) memiliki sistem saraf intrinsik yang kompleks sering disebut sebagai "otak jantung" yang mengirimkan lebih banyak sinyal neural ke otak daripada sebaliknya[435]. Sinyal-sinyal aferen dari jantung, yang dipengaruhi oleh kedamaian spiritual qalb, berjalan melalui jalur vagal menuju medulla oblongata, yang kemudian meneruskan sinyal tersebut ke thalamus, amigdala, dan korteks prefrontal[436]. Dampaknya adalah penurunan aktivitas pada amigdala pusat pemrosesan rasa takut dan stres sehingga menghentikan kaskade pelepasan hormon kortisol dan adrenalin.

Anatomi psikologis dzikir menunjukkan sebuah mekanisme restoratif yang utuh: dzikir mentransformasi kondisi spiritual qalb dari ketegangan (adh-dhiq) menuju kelapangan (al-insyirah), sementara secara simultan medulla oblongata menerjemahkan transformasi tersebut ke dalam bahasa neurofisiologis berupa dominasi tonus parasimpatis, stabilitas respirasi, dan keseimbangan homoeostatis. Dzikir, dalam kapasitas ini, berdiri sebagai jembatan terapeutik yang menyatukan dimensi transendental jiwa dan dimensi material tubuh, mengembalikan manusia pada fitrah keseimbangannya yang sejati.

Dimensi Peradaban Dzikir sebagai Basis Kontrol Sosial terhadap Destruksi Kebudayaan

Peradaban kontemporer tengah berada di persimpangan jalan eksistensial yang akut. Gelombang modernitas cair (liquid modernity) membawa konsekuensi logis berupa desekralisasi kehidupan, alienasi manusia dari akar spiritualnya, dan komodifikasi ruang-ruang kultural yang berujung pada destruksi kebudayaan[437]. Dalam lanskap sosiologis seliar ini, kebudayaan tidak lagi berfungsi sebagai rahim yang melahirkan nilai-nilai luhur kemanusiaan, melainkan beralih rupa menjadi komoditas pasar yang berciri efemeral, dangkal, dan destruktif[438]. Max Weber jauh-jauh hari telah memprediksi datangnya era "disenchantment of the world" (hilangnya pesona dunia), di mana rasionalitas instrumental mendepak dimensi transenden dari ruang publik[439]. Akibatnya, sistem kontrol sosial konvensional yang bertumpu pada hukum formal-positivistik kerap kali gagal memitigasi pembusukan moral dari dalam. Pada titik krusial inilah, rekonseptualisasi "Peradaban Dzikir" hadir bukan semata sebagai ritus eskapisme eskatologis, melainkan sebagai sebuah paradigma epistemologis, ontologis, dan sosiologis yang menawarkan basis kontrol sosial transendental yang kokoh dalam membendung laju destruksi kultural tersebut.

Untuk memahami dimensi peradaban dzikir secara komprehensif, kita harus melampaui reduksionisme tafsir yang memenjarakan dzikir pada batas-batas verbalisme-individualistis belaka. Dalam perspektif metafisika Islam, dzikir adalah kesadaran aktif yang menghubungkan mikrocosmos (manusia) dengan

makrocosmos (alam semesta) di bawah payung teosentrisme (Al-Khaliq)[440]. Wahyu Ilahi menegaskan bahwa dzikir merupakan poros ketenangan eksistensial yang mampu mentransformasi struktur kesadaran terdalam manusia[441]. Ketenangan (itmi'nan) yang dihasilkan dari determinasi spiritual ini bukanlah kepasifan asketik, melainkan modal spiritual (spiritual capital) yang memancar menjadi kesadaran etis-sosial. Rasulullah SAW melukiskan komunitas yang senantiasa berdzikir bagai oase kosmis yang dikelilingi oleh para malaikat dan dinaungi rahmat[442]. Hadis ini secara semiotik mengindikasikan bahwa dzikir kolektif mampu menciptakan sacred space (ruang sakral) yang memancarkan energi kohesi sosial, ketertiban, dan kedamaian moral yang secara dinamis menolak segala bentuk anarki kebudayaan.

Ketika dzikir diadopsi sebagai sebuah episteme peradaban, ia bertransformasi menjadi "habitus" spiritual meminjam istilah sosiologis Pierre Bourdieu yang mengonstruksi disposisi mental individu agar senantiasa selaras dengan tatanan nilai ketuhanan[443]. Melalui habituasi dzikir yang konsisten, manusia memperoleh kapasitas furqan (pembeda), yakni ketajaman intelektual dan spiritual untuk menyaring (filtering) penetrasi budaya destruktif yang merongrong sendi-sendi peradaban. Al-Ghazali dalam adikaryanya, Ihya' 'Ulum al-Din, menguraikan secara mendalam bagaimana dzikir yang paripurna (hudhur al-qalb) mampu mengikis penyakit-penyakit hati seperti hubb al-dunya (cinta dunia berlebihan) dan kibr (kesombongan) dua patologi psikologis-sosial

yang diidentifikasi sebagai motor penggerak imperialisme budaya, konsumerisme akut, dan kerusakan ekologis modern[444].

Dalam sosiologi, kontrol sosial didefinisikan sebagai mekanisme yang digunakan oleh masyarakat untuk mengarahkan anggotanya agar berperilaku sesuai dengan norma-norma yang berlaku[445]. Namun, kontrol sosial yang hanya mengandalkan instrumen eksternal (seperti aparat hukum dan sanksi sosial) terbukti rapuh ketika berhadapan dengan era pasca-kebenaran (post-truth) dan hiperrealitas digital, di mana deviasi kultural dapat dengan mudah dikemas menjadi sebuah kelaziman baru. Di sinilah dimensi peradaban dzikir menawarkan konsep "Kontrol Sosial Transendental" berbasis pengawasan melekat (al-muraqabah). Konsep ini menanamkan kesadaran batiniah bahwa setiap tindakan manusia senantiasa berada dalam pengawasan mutlak Sang Pencipta.

Melalui internalisasi nilai muraqabah yang merupakan buah dari kontinuitas dzikir, individu mengembangkan sistem sensor internal yang otonom dan kebal terhadap disrupsi eksternal. Kesadaran etis tidak lagi lahir karena ketakutan terhadap sanksi hukum buatan manusia atau pengawasan panoptikon sosial, melainkan tumbuh dari rasa cinta (mahabbah) dan kepatuhan kosmis kepada Allah SWT. Model kontrol sosial ini jauh lebih efisien, organik, dan berkelanjutan. Sebagaimana dianalisis oleh Ibn Khaldun dalam tesis sosiopolitiknya mengenai 'asabiyah (solidaritas sosial), kekuatan sebuah peradaban sangat bergantung pada kepemilikan komitmen religius yang menyatukan hati masyarakat[446]. Dzikir bertindak

sebagai semen spiritual yang merekatkan fragmen-fragmen sosial yang retak akibat individualisme ekstrem, melahirkan sebuah bentuk solidaritas transenden yang membentengi masyarakat dari kepunahan kultural.

Destruksi kebudayaan di era kontemporer termaterialisasi dalam berbagai bentuk patologi sosial: mulai dari nihilisme eksistensial, peluruhan etika publik, dekadensi moral generasi muda, hingga eksploitasi alam yang brutal demi memuaskan hasrat kapitalistik yang tak terbatas. Menghadapi desolasi kultural ini, dimensi peradaban dzikir menawarkan kontra-narasi yang integratif melalui tiga poros transformasi utama:

Transformasi Epistemologis (Restorasi Makna): Peradaban dzikir mengembalikan makna "kesucian" (the sacred) dalam kebudayaan. Ketika kebudayaan modern didegradasi menjadi sekadar profanitas yang hampa nilai spiritual, dzikir bertindak sebagai proses re-sakralisasi (re-enchantment). Kebudayaan dikembalikan khittahnya sebagai medium ekspresi keindahan Ilahi (jamal) dan keagungan-Nya (jalal)[447]. Karya seni, sastra, arsitektur, dan teknologi yang lahir dari peradaban dzikir tidak akan mengeksploitasi nafsu rendah manusia, melainkan mengantarkan jiwa pada transendensi.

Transformasi Etis (Ekologi Spiritual): Kerusakan lingkungan hidup yang maha dahsyat hari ini adalah buah dari cara pandang antroposentrisme radikal yang melihat alam semesta sebagai objek eksploitasi hampa maknawi. Melalui kacamata dzikir, alam semesta dibaca sebagai ayat-ayat Tuhan yang membentang (ayat kauniyah) yang turut bertasbih memuji Allah[448]. Dengan demikian, peradaban

dzikir melahirkan etika ekologis yang ramah, protektif, dan penuh kasih sayang (rahmatan lil alamiin), karena merusak alam sama artinya dengan membungkam tasbih kosmis dunia.

Transformasi Komunal (Resiliensi Sosial): Komunitas-komunitas dzikir (majalis al-dzikr) berfungsi sebagai jangkar sosial yang menyediakan ruang perlindungan psikologis dan spiritual bagi individu yang terasing oleh deru modernitas. Di tengah maraknya depresi, kecemasan eksistensial, dan kehampaan spiritual yang melanda manusia modern, majelis dzikir menawarkan terapi kejiwaan kolektif (collective psychotherapy) sekaligus memulihkan modal sosial berupa rasa saling percaya, empati, dan gotong royong yang kian terkikis[449].

Dimensi peradaban dzikir bukanlah utopia masa lalu yang romantis-anakronistis, melainkan sebuah kebutuhan sosiologis-historis yang mendesak bagi masa depan kemanusiaan. Ketika kebudayaan dunia kian limbung dihantam badai disorientasi nilai dan materialisme vulgar, dzikir hadir sebagai kompas kosmologis yang menuntun manusia kembali kepada fitrah kemanusiaannya yang sejati. Dengan menjadikan dzikir sebagai basis kontrol sosial, kita tidak sekadar membangun benteng pertahanan pasif dari gempuran destruksi kultural, melainkan sedang aktif mengarsiteki sebuah babak baru peradaban mulia: sebuah peradaban yang memadukan secara harmonis antara kecemerlangan intelektual, kemajuan material, dan keagungan spiritual. Hanya melalui integrasi utuh antara dzikir (transendensi) dan pikir (imanensi) inilah, kebudayaan manusia dapat diselamatkan dari jurang kehancuran

moral dan diarahkan menuju puncak kejayaan yang diridlai oleh Allah SWT.

Konseptualisasi Hermeneutis Dzikir Kematian (*Dhikr al-Maut*)

Kematian, dalam bentang sejarah pemikiran manusia, tidak pernah sekadar menjadi akhir biologis dari sebuah organisme, melainkan sebuah peristiwa ontologis yang senantiasa menuntut penafsiran radikal. Dalam tradisi epistemologi Islam, konseptualisasi dhikr al-maut (mengingat kematian) sering kali disederhanakan dalam batas-batas asketisme moralistik-defensif atau sekadar pemantik rasa takut eskatologis yang pasif. Namun, apabila ditelisik melalui kacamata hermeneutika filosofis, dhikr al-maut menjelma sebagai sebuah instrumen hermeneutis-transcendental yang aktif, yang secara radikal merekonstruksi pemahaman subjek atas eksistensi, waktu, dan Yang Mutlak. Konseptualisasi hermeneutis ini memindahkan dhikr al-maut dari sekadar ritus psikologis menuju sebuah metodologi penafsiran diri (hermeneutics of the self) yang mempertemukan keterbatasan temporal manusia dengan keabadian ilahi[450]. Imam al-Ghazali dalam adikaryanya, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, sesungguhnya telah meletakkan fondasi ini dengan menegaskan bahwa mengingat kematian secara mendalam (istighrāq) mampu meruntuhkan ilusi ketunggalan duniawi dan mengarahkan jiwa pada kesadaran eksistensial yang murni[451].

Dalam dialognya dengan filsafat eksistensial modern, dekonstruksi hermeneutis terhadap dhikr al-maut menemukan resonansi yang kuat dengan konsep Sein-zum-Tode (Mengada-

menuju-kematian) yang digagas oleh Martin Heidegger. Bagi Heidegger, kesadaran akan kematian adalah penentu autentisitas eksistensi (Dasein); tanpa kesadaran akan keterbatasan waktu, manusia akan terjebak dalam kedangkalan kehidupan publik yang anonim (Das Man)[452]. Namun, terdapat distingsi epistemologis-teologis yang fundamental di sini: jika bagi Heidegger kematian merupakan batas akhir yang mengembalikan subjek pada ketiadaan absolut (Nichts), maka dalam hermeneutika Islam, dhikr al-maut justru merupakan gerbang transisi menuju kepenuhan Ada (al-Wujūd). Kematian dipahami bukan sebagai kepunahan, melainkan sebagai proses demitologisasi realitas semu. Al-Quran secara eksplisit mengarahkan kesadaran ini dalam Surah Al-Mulk ayat 2, yang menegaskan bahwa penciptaan kematian dan kehidupan adalah struktur ujian eksistensial untuk menilai kualitas ontologis amal manusia[453]. Melalui ayat ini, hermeneutical dhikr al-maut beroperasi bukan untuk menolak kehidupan, melainkan untuk memberikan bobot makna terdalam pada setiap tindakan profan di dunia.

Secara hermeneutis, proses mengingat kematian melibatkan dialektika kehadiran (hudūr) dan ketidakhadiran (ghayb). Ketika seorang penempuh jalan spiritual (sālik) melakukan dhikr al-maut, ia sedang menghadirkan masa depan yang tak terhindarkan (kematian) ke dalam kekinian yang rapuh. Paul Ricoeur, dalam teorinya mengenai identitas naratif dan waktu, menjelaskan bahwa manusia memahami dirinya melalui konfigurasi narasi temporal yang menghubungkan masa lalu, masa kini, dan masa depan[454].

Dalam konteks ini, dhikr al-maut berfungsi sebagai interupsi naratif yang sehat. Ia merusak ilusi kedirian yang linear dan mapan, mendesentralisasi ego (nafs), serta memaksa subjek untuk menafsirkan ulang prioritas eksistensialnya. Kesadaran eskatologis ini didasarkan pada sabda Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Umar, yang memerintahkan manusia untuk hidup di dunia seakan-akan sebagai pengembara atau asing (gharīb aw ‘ābir sabīl)[455]. Hadis ini menuntut sebuah pembacaan hermeneutis yang menolak sedimentasi keduniawian dan mendorong mobilitas spiritual yang dinamis.

Lebih jauh lagi, dalam bangunan metafisika Ibnu 'Arabi, konseptualisasi hermeneutis dhikr al-maut bertumpu pada doktrin Barzakh (alam antara) sebagai ruang hermeneutikal universal. Bagi Ibnu 'Arabi, kematian fisik adalah penyingkapan (kashf) terbesar, di mana tabir-tabir imajinatif (khayāl) duniawi tersingkap, dan manusia mulai melihat realitas spiritual dalam bentuknya yang asli[456]. Hal ini didasarkan pada aforisma spiritual yang terkenal dalam tradisi tasawuf: "Mūtū qabla an tamūtū" (Matilah sebelum kamu mati)[457]. Secara hermeneutis, kematian sukarela (al-maut al-ikhbārī) ini dicapai ketika seseorang secara sadar mematikan syahwat egoistiknya sebelum kematian alami menjemputnya. Di sinilah dhikr al-maut bertindak sebagai katalisator fana’ (pelenyapan diri) yang mengantarkan subjek pada tingkat kesadaran baqa’ (kebertahanan dalam Tuhan). Kematian tidak lagi ditafsirkan sebagai momok yang menakutkan, melainkan sebagai sebuah perayaan penyatuan cinta (‘urs spiritual), sebuah kepulangan menuju Tanah Air primordial.

Pada akhirnya, konseptualisasi hermeneutis dhikr al-maut menawarkan kritik mutakhir terhadap patologi kemoderenan yang ditandai oleh apa yang disebut Zygmunt Bauman sebagai "penyangkalan terhadap kematian" (deconstruction of mortality)[458]. Masyarakat modern hiper-kapitalistik cenderung meminggirkan isu kematian dari ruang publik melalui komodifikasi tubuh dan pelarian teknologi, yang berujung pada kehampaan eksistensial. Melalui integrasi antara hermeneutika filosofis, teks suci, dan kedalaman sufistik, dhikr al-maut hadir sebagai terapi eksistensial yang membebaskan manusia dari kecemasan neurotik. Ia memulihkan kembali martabat manusia sebagai makhluk temporal yang sekaligus membawa percikan transendensi. Dengan demikian, mengingat kematian bukan lagi sebuah aktivitas melankolis-pasif, melainkan sebuah tindakan hermeneutis yang paling aktif dan revolusioner untuk memaknai kehidupan di bawah naungan keabadian[459].

Konstruksi Dasar Normatif-Aksiologis Urgensi Mengingat Kematian

Kematian dalam ruang lingkup ontologi manusia sering kali terjebak dalam dikotomi antara ketakutan eksistensial dan pengabaian nihilistik. Namun, dalam konstruksi dasar normatif-aksiologis, mengingat kematian (zikr al-mawt) bukanlah sekadar refleksi melankolis atas kefanaan, melainkan sebuah instrumen epistemik yang mendalam untuk merestrukturisasi orientasi hidup. Secara normatif, kesadaran akan terminasi biologis berakar pada

imperatif transendental yang memosisikan kematian bukan sebagai titik henti, melainkan sebagai transisi teleologis yang menentukan kualitas eskatologis manusia[460]. Dalam tradisi Islam, fondasi normatif ini ditegaskan melalui dialektika wahyu yang menempatkan maut sebagai realitas yang niscaya (al-yaqin), yang menuntut kesiapan moral dan spiritual yang berkelanjutan[461]. Urgensi ini tidak muncul dari ruang hampa, melainkan dari kebutuhan manusia untuk memiliki kompas etis di tengah labirin kehidupan duniawi yang sering kali mendistorsi hakikat kebenaran.

Secara aksiologis, nilai dari mengingat kematian terletak pada daya transformatifnya terhadap perilaku dan mentalitas subjek. Fenomena ini beroperasi sebagai mekanisme "kontrol internal" yang memurnikan motivasi tindakan manusia dari residu egoisme dan materialisme ekstrem. Ketika seorang individu mengintegrasikan urgensi maut ke dalam kesadarannya, muncul sebuah pergeseran nilai (value shift) dari yang bersifat profan menuju yang sakral, serta dari yang temporal menuju yang abadi[462]. Mengingat kematian dalam konteks ini berfungsi sebagai memento mori yang secara filosofis sejajar dengan konsep Sein-zum-Tode (Adanya-ke-arah-kematian), di mana kesadaran akan keterbatasan waktu justru memberikan makna autentik pada setiap tindakan yang diambil saat ini[463]. Tanpa kesadaran akan batas, kehidupan cenderung kehilangan kedalaman maknanya, karena manusia akan terjebak dalam ilusi keabadian palsu yang melahirkan keserakahan dan dekadensi moral.

Lebih lanjut, konstruksi aksiologis ini menyentuh dimensi psikologis dan sosiologis yang krusial. Dalam perspektif kesehatan

mental spiritual, frekuensi mengingat kematian yang proporsional mampu mereduksi kecemasan eksistensial dan menumbuhkan sikap zuhd (asketisme positif) bukan dengan meninggalkan dunia, melainkan dengan tidak membiarkan dunia menguasai ruang hati[464]. Secara sosiologis, kesadaran kolektif akan kematian menciptakan tatanan masyarakat yang lebih etis dan empatik. Karena setiap individu menyadari bahwa mereka akan mempertanggungjawabkan setiap perbuatannya di hadapan Tuhan, maka muncul dorongan kuat untuk melakukan ihsan (kebajikan optimal) dan menjauhi kezaliman[465]. Dengan demikian, urgensi mengingat kematian menjadi katalisator bagi pembentukan ars vivendi (seni hidup) yang berbasis pada tanggung jawab moral yang melampaui batas-batas dunia material.

Secara komprehensif, integrasi antara aspek normatif yang bersumber dari doktrin teologis dengan aspek aksiologis yang menyentuh ranah nilai praktis menghasilkan sebuah paradigma hidup yang tangguh. Kematian tidak lagi dipandang sebagai "sang penghancur kebahagiaan" secara destruktif, melainkan sebagai "sang pengingat" yang mengarahkan manusia untuk memprioritaskan hal-hal yang memiliki signifikansi abadi[466]. Di level doktoral, analisis ini menegaskan bahwa mengingat kematian adalah sebuah tindakan intelektual dan spiritual yang produktif; ia adalah fondasi bagi etika keberagamaan yang dewasa, di mana eksistensi manusia divalidasi bukan oleh apa yang ia kumpulkan, melainkan oleh persiapan apa yang ia bawa menuju keabadian. Konstruksi inilah yang menjadi landasan bagi manusia untuk

mencapai derajat insan kamil, yakni pribadi yang selaras antara kesadaran akan asal-usulnya dan kepastian akan muaranya[467].

Analisis Epistemis Hadis *Hazim al-Laddhat* ("Pemutus Kenikmatan"): Pendekatan Kritik Historis

Eksistensi manusia dalam lintasan sejarah spiritualitas Islam sering kali diposisikan di antara tarikan dialektis antara temporalitas duniawi dan keabadian ukhrawi. Salah satu poros epistemik yang mengonstruksi kesadaran tersebut adalah sabda Nabi Muhammad SAW: "Akthiru dhikra hazim al-laddhat" (Perbanyaklah mengingat pemutus kenikmatan yakni kematian). Secara epistemologis, hadis ini bukan sekadar sebuah peringatan moralistik-eskatologis, melainkan sebuah instrumen kognitif yang berfungsi merekonstruksi cara subjek memandang realitas material[468]. Penggunaan terminologi hazim atau hadhim (terdapat variasi bacaan) dalam teks ini mengandung muatan ontologis yang dalam; ia membedah ilusi permanensi dalam kenikmatan sensoris dan menggantinya dengan kesadaran akan "ketiadaan" yang pasti. Dalam perspektif kritik historis, hadis ini menempati posisi krusial dalam korpus literatur zuhd (asketisme) awal, yang menjadi fondasi bagi pembentukan etika Islam yang menekankan pada transendensi melampaui batas-batas biologis[469].

Secara metodologis, analisis terhadap hadis ini menuntut penelusuran isnad (rantai transmisi) yang ketat guna memastikan validitas historisnya di tengah diskursus autentisitas hadis. Hadis ini diriwayatkan oleh sejumlah jalur utama, di antaranya melalui Abu

Hurairah, dan tercatat dalam kitab-kitab induk seperti Sunan al-Tirmidhi, Sunan al-Nasa'i, dan Sunan Ibn Majah[470]. Kritik historis modern, yang sering kali menggunakan pendekatan isnad-cum-matn, melihat bahwa penyebaran hadis ini pada abad ke-2 Hijriah mencerminkan respon teologis terhadap ekspansi material imperium Islam yang kian luas. Pada masa itu, ingatan kolektif tentang kematian berfungsi sebagai mekanisme kontrol sosial-religius untuk menjaga integritas spiritual komunitas Muslim di tengah gelombang kemewahan[471]. Dengan demikian, hadis ini tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan merupakan manifesto epistemik yang menentang kecenderungan sekularisasi nilai pada masa formatif Islam.

Lebih lanjut, jika ditinjau dari sudut pandang filsafat ilmu, hadis hazim al-laddhat menawarkan sebuah "epistemologi pengingat" (the epistemology of remembrance). Kematian dalam teks ini tidak diposisikan sebagai objek ketakutan yang melumpuhkan, melainkan sebagai limiting factor yang memberikan makna pada kehidupan. Tanpa adanya "pemutus", kenikmatan akan kehilangan nilai kualitatifnya karena terjebak dalam redundansi yang tak berujung. Al-Quran sendiri dalam Surah Ali Imran ayat 185 menegaskan bahwa setiap yang bernyawa akan merasakan mati, dan kehidupan dunia hanyalah kesenangan yang memperdaya[472]. Sinergi antara teks Al-Quran dan hadis ini menciptakan sebuah kerangka berpikir di mana kebenaran tertinggi (al-Haqq) hanya dapat dicapai ketika manusia mampu melampaui tirani syahwat. Para ulama klasik seperti Al-Ghazali menggunakan hadis ini sebagai landasan dalam Ihya’ Ulum

al-Din untuk membedah psikologi manusia, di mana dhikr al-mawt (mengingat mati) menjadi katalisator bagi transformasi jiwa dari nafs al-ammarah menuju nafs al-mutmainnah[473].

Secara kontemplatif, pendekatan kritik historis juga mengungkap bagaimana terminologi hazim memiliki nuansa filologis yang kuat. Akar kata h-z-m menyiratkan pemutusan yang kasar dan seketika, sebuah interupsi terhadap narasi linear kehidupan manusia. Hal ini sejalan dengan analisis Heideggerian mengenai Sein-zum-Tode (ada-menuju-kematian), namun dalam konteks Islam, interupsi ini bersifat teosentris, bukan sekadar nihilisme eksistensial[474]. Kematian adalah sebuah jembatan epistemik yang menghubungkan pengetahuan yang bersifat syahadah (material/tampak) dengan yang ghayb (metafisis/tak tampak). Oleh karena itu, memerintahkan untuk "memperbanyak mengingat" berarti memerintahkan subjek untuk terus-menerus melakukan kalibrasi ulang terhadap tujuan eksistensinya.

Sebagai simpulan dari analisis epistemis ini, hadis hazim al-laddhat bukan sekadar teks yang bersifat pasif. Ia adalah sebuah perangkat kritis yang memaksa manusia untuk mempertanyakan validitas kebahagiaan yang hanya bersandar pada materi. Melalui kritik historis, kita memahami bahwa hadis ini tetap relevan melintasi zaman karena ia menyentuh aspek paling fundamental dari kondisi manusia: kefanaan. Kekuatan akademik dari hadis ini terletak pada kemampuannya menyatukan antara rigoritas transmisi sejarah dengan kedalaman makna filosofis yang mampu

mengarahkan ulang peradaban manusia menuju kesadaran yang lebih luhur dan bertanggung jawab di hadapan Sang Pencipta[475].

Komparasi Epistemis Tafsir Ulama Salaf dan Khalaf Terhadap Disiplin *Dhikr al-Maut*

Kematian (al-maut) dalam kosmologi Islam tidak pernah dipandang sekadar sebagai titik henti biologis, melainkan sebuah transisi ontologis yang menyingkap tabir eksistensial antara alam empiris (alam al-syahadah) dan alam metafisis (alam al-ghaib). Sebagai sebuah disiplin spiritual, dhikr al-maut (mengingat kematian) menempati posisi sentral dalam struktur epistemologi Islam karena ia berfungsi sebagai jembatan yang menghubungkan kesadaran moral manusia dengan tanggung jawab eskatologisnya[476]. Di dalam al-Qur'an, kematian kerap disandingkan dengan hakikat kehidupan itu sendiri sebagai instrumen ujian eksistensial, sebagaimana diisyaratkan dalam Surah al-Mulk ayat 2[477]. Kendati demikian, dalam sejarah pemikiran Islam, pembacaan hermeneutis dan metodologis terhadap teks-teks eskatologis ini mengalami dinamika yang signifikan. Perbedaan mendasar muncul ketika kita mengomparasikan secara epistemis antara metodologi penafsiran (manhaj al-tafsir) yang dianut oleh ulama Salaf (generasi awal Islam hingga abad ke-3 Hijriah) dengan ulama Khalaf (generasi setelahnya yang mengadopsi pendekatan rasional-spekulatif). Komparasi ini bukan sekadar perdebatan linguistik, melainkan sebuah refleksi atas bagaimana kebenaran eskatologis dipahami,

diinternalisasi, dan ditransformasikan menjadi metodologi pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs).

Ulama Salaf membangun bangunan epistemologi tafsir mereka di atas fondasi atar (riwayat) dan kepasrahan hermeneutis yang aktif (taslim)[478]. Bagi generasi Salaf, teks-teks al-Qur'an dan Hadis mengenai kematian dipahami dalam koridor makna literalnya (zahir) tanpa terjebak dalam reduksionisme antropomorfis maupun spekulasi teologis yang berlebihan (bila kaifa). Epistemologi ini bersifat intuitif-eksistensial; kematian bukanlah objek kajian teoretis yang dingin, melainkan realitas konkret yang senantiasa mengintai di ambang kesadaran. Ketika menafsirkan firman Allah mengenai kepastian kematian dalam Surah Ali 'Imran ayat 185[479], tokoh-tokoh awal seperti Al-Hasan al-Basri tidak menyibukkan diri dengan perdebatan mengenai substansi ruh atau mekanisme pemisahan jiwa dari raga secara filosofis. Sebaliknya, mereka melihat ayat tersebut sebagai panggilan moral yang mendesak (imperatif eksistensial) untuk melakukan dekonstruksi terhadap ilusi keabadian duniawi (tul al-amal).

Dalam pandangan epistemis Salaf, pengetahuan (al-ilm) sejati tentang kematian diukur dari sejauh mana pengetahuan tersebut melahirkan rasa takut yang transenden (al-khashyah) dan orientasi amal yang konkret[480]. Riwayat-riwayat klasik menggambarkan bahwa bagi Salaf, dhikr al-maut adalah sebuah bentuk "fenomenologi eksistensial" di mana kesadaran akan kefanaan menuntut kehadiran hati (hudur al-qalb) secara totalitas dalam setiap hembusan napas. Tafsir mereka terhadap ayat-ayat azab

kubur atau sakratulmaut didominasi oleh pendekatan naratif-skripturalistik yang bertujuan langsung menyentuh afeksi pembaca. Sumber pengetahuan utama mereka adalah khabar sadiq (berita yang benar) yang diterima secara apa adanya, yang kemudian ditransformasikan menjadi energi asketis (zuhd) guna melawan hegemoni materialisme duniawi.

Memasuki era Khalaf, lanskap intelektual Islam mengalami pergeseran radikal seiring dengan masuknya tradisi filsafat Yunani, perkembangan teologi dialektis (ilm al-kalam), dan pelembagaan tasawuf falsafi. Epistemologi tafsir ulama Khalaf terhadap disiplin dhikr al-maut tidak lagi bersifat linier-naratoris, melainkan analitis, alegoris (ta'wil), dan sistematis[481]. Tokoh monumental seperti Imam al-Ghazali dalam maha karyanya Ihya' 'Ulum al-Din khususnya pada Kitab Dhikr al-Maut wa ma Ba'dahu, merekonstruksi disiplin ini ke dalam kerangka psikologi spiritual yang sangat metodis[482]. Al-Ghazali tidak sekadar menukil hadis-hadis tentang kematian, melainkan membedah anatomi kesadaran manusia. Beliau membagi manusia dalam merespons kematian menjadi tiga tipologi epistemis: al-munhamik (orang yang tenggelam dalam duniawi yang membenci kematian), al-muta'ahhib (orang yang bersiap diri yang memandang kematian sebagai janji pertemuan dengan Kekasih), dan al-arif (orang yang makrifat yang telah fana sebelum kematian fisik itu tiba)[483].

Ulama Khalaf, dengan menggunakan perangkat hermeneutika yang lebih kompleks, sering kali melakukan ta'wil terhadap teks-teks eskatologis yang tampak antropomorfis guna menjaga kesucian

transendensi Tuhan (tanzih). Sebagai contoh, penafsiran terhadap konsep "siksaan kubur" atau "pertanyaan Malaikat Munkar dan Nakir" dalam tradisi Khalaf seperti yang terefleksi dalam pemikiran teolog Asy'ariyah dan maturidiyah dijelaskan melalui argumen rasional (dalil 'aqli) yang dipadukan dengan dalil tekstual (dalil naqli) untuk menangkis skeptisisme kaum rasionalis Mu'tazilah maupun para filosof eksternal[484]. Di tangan ulama Khalaf, kematian dipahami sebagai proses pelepasan substansi ruhani dari belenggu materi jasmani (aksiden), sebuah pemikiran yang beresonansi dengan gagasan Ibnu Sina mengenai keabadian jiwa (khulud al-nafs) namun tetap diletakkan dalam bingkai ortodoksi Islam[485].

Secara epistemologis, perbedaan mendasar antara kedua mazhab tafsir ini terletak pada tiga poin utama: sumber otoritas pengetahuan, metodologi penafsiran makna, dan tujuan pragmatis-spiritual dari disiplin dhikr al-maut itu sendiri.

Ulama Salaf memandang bahwa mencoba merasionalisasikan hakikat kematian dan alam barzakh melampaui batas teks adalah tindakan yang sia-sia (takkaluf), karena akal manusia memiliki keterbatasan bawaan (had al- 'aql) dalam menjangkau wilayah metafisika transendental[486]. Sebaliknya, ulama Khalaf berargumen bahwa tanpa adanya upaya rasionalisasi dan interpretasi metaforis yang tepat, teks-teks eskatologis rentan disalahpahami secara literal-materialistik yang dapat mereduksi kesucian ajaran Islam di hadapan tantangan intelektual zaman[487].

Meskipun demikian, pertentangan epistemis ini tidak boleh dilihat sebagai skisma yang saling menegasikan, melainkan sebagai

bentuk evolusi pemikiran yang saling melengkapi. Jika Salaf menyediakan "akar" spiritualitas yang kokoh melalui kedekatan eksistensial dengan teks suci, maka Khalaf menyediakan "dahan-dahan" konseptual yang memungkinkan spiritualitas tersebut dipahami dan dipertahankan secara intelektual di tengah badai skeptisisme filosofis. Penafsiran Imam al-Qurtubi dalam kitabnya Al-Tadhkirah fi Ahwal al-Mawta wa Umur al-Akhirah menunjukkan upaya harmonisasi yang indah, di mana beliau menggabungkan ketelitian transmigrasi riwayat khas Salaf dengan kedalaman analisis fiqih dan teologis khas Khalaf[488].

Pada akhirnya, komparasi epistemis tafsir antara ulama Salaf dan Khalaf terhadap disiplin dhikr al-maut menyingkap kekayaan metodologis dalam khazanah pemikiran Islam. Salaf mengajarkan kita pentingnya kesadaran langsung sebuah keterkejut eksistensial di hadapan kemutlakan ajal yang memicu tindakan moral seketika. Sementara itu, Khalaf membekali kita dengan arsitektur konseptual sebuah peta jalan psikologis-spiritual yang rasional untuk memahami bagaimana ingatan akan kematian dapat menyembuhkan penyakit-penyakit eksistensial jiwa modern yang kerap terasing dari makna terdalam kehidupan. Dalam konteks kontemporer, sintesis dari kedua pendekatan epistemis ini sangat krusial; manusia modern membutuhkan ketajaman aksiologis Salaf untuk memutus belenggu konsumerisme, sekaligus memerlukan kedalaman analisis psiko-spiritual Khalaf untuk mengatasi krisis makna (existential vacuum) di era disrupsi informasi.

Fungsi Transformasional *Dhikr al-Maut* dalam Mengubah Paradigma Berpikir Kosmis

Eksistensi manusia dalam konstelasi kosmos sering kali terjebak dalam kacamata positivisme yang materialistik, di mana realitas hanya dibatasi oleh apa yang terindra dan temporal. Dalam diskursus eskatologi Islam, dhikr al-maut (mengingat kematian) bukan sekadar aktivitas kognitif pasif tentang penghentian biologis, melainkan sebuah instrumen transformasional yang merombak secara radikal paradigma berpikir kosmis seorang hamba[489]. Fungsi transformasional ini bekerja melalui mekanisme "rupsi ontologis", di mana kesadaran akan kefanaan (al-fana) menghancurkan ilusi keabadian duniawi dan memaksa subjek untuk mereposisi dirinya dalam matriks keberadaan yang lebih luas, yakni keberadaan yang bersifat teosentris dan transenden[490]. Dengan mengintegrasikan kematian ke dalam struktur kesadaran harian, pola pikir kosmis manusia mengalami pergeseran dari linear-temporal (memandang hidup sebagai garis lurus menuju ketiadaan) menjadi sirkular-teleologis (memandang hidup sebagai fase transisi menuju keabadian di hadirat Sang Pencipta)[491].

Secara fenomenologis, dhikr al-maut berfungsi sebagai memento mori yang melampaui kecemasan eksistensial. Jika dalam perspektif eksistensialisme Barat, kematian sering dianggap sebagai "absurditas" yang membatasi kebebasan, maka dalam tradisi intelektual Islam, ia dipandang sebagai gerbang penyingkap (kashf) yang menata ulang prioritas moral dan intelektual seseorang[492]. Transformasi paradigma ini memungkinkan individu untuk melihat

alam semesta bukan sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai ayat (tanda-tanda) yang saling terhubung dengan nasib akhiratnya. Paradigma berpikir kosmis yang baru ini melahirkan kesadaran bahwa setiap tindakan dalam mikrokosmos (diri manusia) beresonansi secara etis dalam makrokosmos (tatanan alam semesta), karena ada pertanggungjawaban yang bersifat niscaya pasca-transisi kematian[493]. Di sini, kematian berfungsi sebagai "lensa korektif" yang memperjelas distorsi duniawi, memungkinkan manusia untuk membedakan antara yang esensial (al-haqq) dan yang aksidental (al-batil)[494].

Lebih lanjut, fungsi transformasional ini menyentuh dimensi psikologis dan sosiologis dalam skala yang lebih luas. Ketika paradigma berpikir kosmis seseorang telah bertransformasi melalui dhikr al-maut, ia akan mengembangkan apa yang disebut sebagai "kecerdasan eskatologis" kemampuan untuk bertindak di dunia dengan standar keabadian[495]. Hal ini secara otomatis mereduksi perilaku destruktif dan egosentrisme yang biasanya berakar pada penolakan terhadap kematian (death denial). Sebaliknya, kesadaran akan maut menciptakan harmoni kosmis; manusia menjadi lebih asertif terhadap peran kekhalifahannya karena ia menyadari bahwa waktu adalah sumber daya kosmis yang terbatas dan suci[496]. Maka, dhikr al-maut pada akhirnya merupakan sebuah metodologi revolusioner dalam epistemologi Islam yang mengubah ketakutan menjadi kebijaksanaan, dan mengubah keterbatasan fisik menjadi keluasan spiritual yang menghubungkan hamba dengan realitas absolut Allah SWT[497].

Fungsi Eksistensial Kesadaran Mortalitas dalam Produksi Makna

Kesadaran akan kematian (mortality salience) bukan sekadar batas biologis yang menakutkan, melainkan sebuah cakrawala ontologis yang mendefinisikan seluruh gerak hidup manusia. Manusia adalah satu-satunya makhluk hidup yang tidak hanya mengalami kehidupan, tetapi juga menyadari keniscayaan berakhirnya kehidupan tersebut[498]. Paradoks eksistensial ini di mana hasrat bawaan untuk bertahan hidup berbenturan dengan kepastian mutlak akan datangnya kematian menjadi motor penggerak utama dalam pencarian, perumusan, dan produksi makna (meaning-making)[499]. Tanpa adanya batas akhir berupa kematian, waktu akan kehilangan urgensinya, tindakan akan kehilangan bobot etisnya, dan pilihan-pilihan hidup tidak akan memiliki nilai signifikansi. Dengan demikian, fungsi eksistensial dari kesadaran mortalitas bertindak sebagai katalisator yang mengubah kefanaan temporal menjadi kepadatan makna yang transenden.

Dalam diskursus psikologi eksistensial, benturan antara kesadaran akan kematian dan dorongan untuk melestarikan diri melahirkan apa yang disebut sebagai Terror Management Theory (TMT)[500]. Teori ini merumuskan bahwa untuk meredam kecemasan eksistensial (existential dread) yang ditimbulkan oleh kesadaran mortalitas, manusia membangun dan memelihara modalitas budaya (cultural worldviews) serta harga diri (self-esteem) sebagai sistem pertahanan psikologis. Melalui mekanisme ini, individu memproduksi makna hidup yang melampaui eksistensi fisiknya,

menciptakan apa yang diistilahkan sebagai keabadian simbolis (symbolic immortality) baik melalui karya seni, pencapaian ilmiah, keturunan, maupun kontribusi sosial[501]. Namun, melampaui sekadar mekanisme defensif seperti yang diajukan oleh TMT, filsuf Martin Heidegger melihat kesadaran akan mortalitas sebagai panggilan untuk hidup secara autentik (Eigentlichkeit). Melalui konsep Sein-zum-Tode (Mengada-menuju-kematian), Heidegger berargumen bahwa hanya dengan mengonfrontasi kematian secara sadar dan jujur, manusia dapat melepaskan diri dari konformitas massa (Das Man) dan memeluk tanggung jawab eksistensialnya untuk merancang hidupnya sendiri secara bermakna[502].

Dimensi hermeneutika eksistensial ini menemukan resonansi yang mendalam dalam tradisi spiritual dan teologis, khususnya dalam epistemologi Islam. Kematian di dalam Al-Qur'an tidak diposisikan sebagai akhir dari eksistensi, melainkan sebagai fase transisi ontologis (barzakh) yang memberikan orientasi teleologis bagi kehidupan duniawi. Sebagaimana termaktub dalam Surah Al-Mulk ayat 2, penciptaan kematian mendahului kehidupan untuk menguji kualitas aktus manusia (liyabluwakum ayyukum ahsanu ‘amala)[503]. Ayat ini menegaskan bahwa kesadaran mortalitas berfungsi sebagai instrumen kalibrasi etis; ia memaksa manusia untuk memproduksi makna yang tidak hanya berorientasi pada keduniawian yang profan, tetapi juga mengarah pada keabadian eskatologis yang sakral. Konsep ini sejalan dengan pandangan Imam Al-Ghazali mengenai zikr al-mawt (mengingat kematian), yang ia posisikan bukan sebagai bentuk asketisme pasif atau keputusasaan

nihilistik, melainkan sebagai teknologi spiritual untuk membersihkan jiwa (tazkiyatun nafs) dan memfokuskan kembali energi eksistensial manusia pada tindakan-tindakan yang bernilai kekal[504].

Lebih jauh lagi, kesadaran akan kematian memiliki fungsi transformatif dalam restrukturisasi nilai-nilai personal. Ketika dihadapkan pada pengingat akan kematian (death reflection), sistem kognitif manusia cenderung mengalami pergeseran orientasi dari tujuan-tujuan ekstrinsik seperti akumulasi kekayaan materi, status sosial, dan popularitas menuju tujuan-tujuan intrinsik yang meliputi hubungan interpersonal yang mendalam, pertumbuhan spiritual, dan kontribusi terhadap kemanusiaan[505]. Fenomena psikologis ini memperlihatkan bahwa kesadaran mortalitas memicu proses evaluasi diri yang radikal, mengikis ilusi keduniawian, dan memunculkan kepekaan baru terhadap keindahan, cinta, dan konektivitas eksistensial. Sebagaimana diungkapkan oleh psikoterapis Irvin Yalom, meskipun fakta fisik kematian dapat menghancurkan manusia secara biologis, gagasan dan kesadaran akan kematian justru menyelamatkan manusia secara eksistensial dengan memicu kebangkitan kesadaran hidup yang penuh vitalitas (mindful living)[506].

Secara sosiologis dan antropologis, produksi makna yang dipicu oleh kesadaran mortalitas ini terekspresikan dalam ritus-ritus keagamaan, monumen kebudayaan, dan sistem hukum yang dirancang untuk melestarikan nilai-nilai kolektif melampaui masa hidup satu generasi[507]. Tradisi profetik dalam Islam memperkuat hal

ini melalui sabda Rasulullah SAW yang menyatakan bahwa mengingat kematian adalah penasihat terbaik (kafa bil-mawti wa'izan), sebuah pengingat konstan yang mereduksi kesombongan ontologis manusia dan mengarahkannya pada kerendahan hati serta keadilan sosial[508]. Pada akhirnya, fungsi eksistensial kesadaran mortalitas dalam produksi makna terletak pada kemampuannya untuk mendamaikan keterbatasan fisik manusia dengan ketakterbatasan potensi ruhaninya. Kematian bukanlah sekadar titik akhir yang menghentikan narasi kehidupan, melainkan tanda baca penting yang memberikan struktur, kejelasan, dan keindahan estetis pada seluruh paragraf eksistensi manusia di alam semesta.

Redefinisi Makna Hidup Aktual yang Diteropong Melalui Lensa Kematian Immanen

Dalam lanskap pemikiran eksistensial dan metafisika modern, makna hidup acapkali terjebak dalam dikotomi antara akumulasi pencapaian material yang profan atau pelarian spekulatif menuju eskatologi yang abstrak. Dialektika ini menempatkan eksistensi manusia pada ruang hampa, di mana kesadaran akan "yang kini dan di sini" (hic et nunc) terdistorsi oleh ilusi keabadian temporal. Untuk mengurai disorientasi ini, redefinisi makna hidup aktual perlu dilakukan melalui pembacaan ulang terhadap kematian bukan sebagai batas temporal biologis yang linier di masa depan (perekontian eksternal), melainkan sebagai entitas yang immanen, yakni realitas ontologis yang menyusup dan menyatu dalam setiap struktur helaan napas eksistensi manusia.[509] Ketika kematian

difahami sebagai kecenderungan immanen yang melekat pada keberadaan (Being-towards-death), orientasi subjektivitas manusia mengalami pergeseran radikal dari sekadar eksis secara pasif menuju penghayatan hidup yang penuh kesadaran aksiolosgis dan ketepatan teleologis.[510]

Kedudukan kematian immanen dalam membedah makna hidup aktual beroperasi sebagai katalisator dekonstruksi terhadap kepalsuan eksistensial (inauthentic existence). Dalam rutinitas keseharian, manusia sering kali melarikan diri ke dalam ruang kesadaran yang terfragmentasi (das Man atau ghaflah), di mana imperatif kematian dijauhkan sebagai peristiwa asing yang hanya milik "orang lain".[511] Padahal, tradisi kenabian dan pemikiran filsafat eksistensial sama-sama menegaskan bahwa manusia yang paling bijaksana adalah ia yang mampu mendatangkan ingatan akan kematian ke dalam ruang kekiniannya secara terus-menerus.[512] Konfrontasi yang disengaja antara kesadaran diri dan kepastian mortalitas ini memicu kecemasan eksistensial (existential dread), yang pada hakikatnya bukan bertujuan untuk menuntun manusia pada nihilisme, melainkan untuk meluruhkan atribut-atribut artifisial, egoisme, dan pretensi profan yang kerap mengelabui definisi "keberhasilan" dalam hidup.[513]

Secara epistemologis, penyingkapan makna hidup aktual melalui lensa kematian immanen mengarahkan manusia pada pencerahan bahwa nilai dari suatu tindakan tidak ditentukan oleh kuantitas waktu yang dimilikinya, melainkan oleh kedalaman intensionalitas dan bobot tanggung jawab yang menyertainya. Finitud

(keterbatasan) waktu yang disadari melalui immanensi kematian memberi urgensi absolut bagi setiap keputusan moral dan spiritual.[514] Kehidupan aktual tidak lagi dimaknai sebagai penundaan kebahagiaan di masa depan yang tidak pasti, melainkan sebagai aktualisasi potensi kebaikan (al-fada'il) secara utuh saat ini. Kematian yang hadir secara immanen memberikan bingkai (framing) yang menjernihkan prioritas hidup, memaksa manusia untuk menanya ulang aspek mana dari tindakannya yang memiliki nilai intrinsik dan mana yang sekadar redundansi sosial yang hampa.[515]

Dalam konteks ontologi spiritual, integrasi kesadaran kematian immanen (muraqabat al-mawt) bertindak sebagai jembatan transformasi dari eksistensi yang terpolusi oleh ilusi ketidakberhinggaan materi menuju eksistensi yang terhubung dengan Sang Transenden (al-Hayy al-Qayyum). Pembacaan ini sejalan dengan pandangan bahwa kematian immanen adalah mekanisme penyucian kesadaran, di mana ketiadaan (non-being) dipahami sebagai cermin untuk melihat keberadaan yang sejati (being).[516] Dengan demikian, redefinisi makna hidup aktual melalui lensa kematian immanen tidak mematikan vitalitas kemanusiaan; justru sebaliknya, ia menghidupkan kembali aktualitas hidup dengan menanamkan keberanian eksistensial (the courage to be), kesadaran yang tajam, serta komitmen penuh untuk mendedikasikan eksistensi yang terbatas ini pada nilai-nilai kebenaran, keadilan, dan penghambaan yang substantif.[9]

Akselerasi Kesadaran Diri Autentik Menghadapi Ancaman Absurditas Duniawi

Eksistensi manusia dalam lintasan sejarah seringkali berbenturan dengan paradoks antara hasrat mencari makna dan realitas duniawi yang tampak bungkam serta mekanistik. Fenomena ini, yang secara filosofis diidentifikasi sebagai "absurditas", muncul ketika rasionalitas manusia gagal menemukan sinkronisasi dengan tatanan semesta yang seringkali tidak terduga dan penuh penderitaan[517]. Dalam konteks kontemporer, ancaman absurditas ini mengalami eskalasi akibat hiperrealitas digital dan materialisme yang mereduksi esensi kemanusiaan menjadi sekadar angka-angka konsumsi. Oleh karena itu, akselerasi kesadaran diri autentik bukan lagi sekadar pilihan diskursif, melainkan imperatif ontologis bagi individu untuk mempertahankan integritas eksistensialnya di hadapan kehampaan[518]. Kesadaran autentik ini menuntut sebuah lompatan kualitatif dari kehidupan yang bersifat "luaran" (al-zahir) menuju pemahaman esoteristik yang mendalam tentang hakikat diri dan hubungannya dengan Sang Pencipta.

Secara fenomenologis, akselerasi kesadaran bermula dari pengakuan terhadap keterbatasan temporalitas manusia. Martin Heidegger menegaskan bahwa autentisitas tercipta ketika individu berhenti melarikan diri dari kenyataan kematian dan mulai merangkul "keberadaan menuju kematian" (Sein-zum-Tode) sebagai bingkai untuk memaknai setiap detak waktu[519]. Dalam perspektif teologis, hal ini sejalan dengan peringatan Al-Qur'an bahwa kehidupan duniawi hanyalah senda gurau dan tipuan yang

melalaikan, sebuah metafora agung bagi konsep absurditas di mana manusia terjebak dalam pengejaran fatamorgana jika kehilangan orientasi ukhrawi[520]. Kehidupan dunia yang "absurd" ini hanya dapat ditaklukkan melalui transformasi fitrah yang terakselerasi sebuah proses pembersihan cermin jiwa agar mampu memantulkan cahaya kebenaran tanpa distorsi ego atau tekanan sosial (das Man) yang menyeragamkan identitas. Akselerasi kesadaran ini memerlukan metodologi radikal dalam memproses penderitaan dan ketidakpastian. Viktor Frankl, melalui logoterapi, menunjukkan bahwa bahkan dalam kondisi yang paling tidak masuk akal sekalipun, manusia memiliki kebebasan primordial untuk menentukan sikap[521]. Kekuatan ini disebut sebagai "kehendak akan makna" (will to meaning). Ketika seseorang menghadapi absurditas seperti kegagalan sistemik, tragedi personal, atau kesia-siaan eksistensial ia didorong untuk melakukan akselerasi transendensi diri. Di titik ini, ajaran Islam tentang Ihsan menjadi katalisator utama; yaitu sebuah kesadaran bahwa "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[522]. Kesadaran akan pengawasan Ilahi yang konstan ini menciptakan stabilitas internal yang tidak tergoyahkan oleh fluktuasi duniawi yang absurd.

Lebih lanjut, integrasi antara pemikir eksistensialis Barat dengan kearifan sufistik menyediakan kerangka kerja yang komprehensif bagi manusia modern. Jika Jean-Paul Sartre menekankan bahwa "eksistensi mendahului esensi" dan manusia "dihukum untuk bebas", maka dalam bingkai tauhid, kebebasan tersebut dipahami

sebagai amanah untuk mewujudkan esensi sebagai Khalifah[523]. Akselerasi kesadaran diri yang autentik terjadi ketika seseorang mampu menyatukan kehendak bebasnya dengan kehendak Ilahi (fana' fi al-iradah), sehingga absurditas dunia tidak lagi dirasakan sebagai ancaman, melainkan sebagai panggung (teater) untuk pembuktian kualitas spiritual[524]. Imam Al-Ghazali dalam "Kimiya-yi Sa'adat" menekankan bahwa mengenal diri (ma'rifat al-nafs) adalah kunci mutlak untuk mengenal Tuhan, dan proses pengenalan ini harus dipercepat sebelum maut menjemput, karena pada hakikatnya dunia ini adalah ladang bagi penuaian abadi[525].

Menghadapi ancaman absurditas duniawi membutuhkan pergeseran paradigma dari penguasaan objek menuju pendalaman subjek. Kesadaran autentik yang terakselerasi memampukan individu untuk menembus kabut nihilisme dan menemukan struktur makna di balik kekacauan permukaan. Dengan memadukan ketajaman rasio, ketangguhan mental dalam menghadapi penderitaan, dan kepasrahan total kepada Yang Absolut, manusia tidak lagi menjadi pion dalam permainan absurditas duniawi, melainkan menjadi saksi (syahid) bagi kebenaran sejati[526]. Keautentikan diri inilah yang pada akhirnya memberikan jawaban tetap terhadap pertanyaan abadi tentang makna keberadaan di tengah semesta yang tampak sunyi.

Rekonsiliasi Hubungan Manusia dan Sang Pencipta Melalui Sentimen Kerentanan Diri

Kondisi eksistensial manusia modern ditandai oleh antinomi yang tajam: di satu sisi, terdapat capaian saintifik dan teknologis yang memperluas jangkauan dominasi manusia atas alam; di sisi lain, terjadi krisis alienasi spiritual yang mendalam akibat pengikisan kesadaran transendental. Dalam ruang kebudayaan hiper-modern yang mengagungkan otonomi mutlak individu, kerentanan (vulnerability) sering kali disalahartikan sebagai kelemahan struktural atau kegagalan ontologis yang harus dieliminasi. Padahal, secara metafisis, kesadaran akan kerentanan diri merupakan kondisi sine qua non bagi restorasi hubungan antara entitas yang fana (al-khalq) dan Yang Mahakuasa (al-Khaliq). Rekonsiliasi spiritual tidak dapat ditempuh melalui artikulasi ego yang merasa mandiri (istighna'), melainkan melalui pengakuan tulus atas keterbatasan eksistensial manusia di hadapan Keabadian Absolute[527]. Sentimen kerentanan diri, dalam artikulasi fenomologisnya, bertindak sebagai pemicu kesadaran ontologis yang membongkar ilusi kedaulatan diri, sekaligus membuka ruang bagi perjumpaan kembali dengan Yang Transenden[528].

Dalam konseptualisasi filsafat eksistensial dan teologi metafisika, kerentanan diri bukanlah sebuah imperfeksi kebetulan, melainkan hakikat konstitutif dari keberadaan manusia (dasein). Heidegger menggambarkan kondisi ini sebagai Geworfenheit (keterlemparan) manusia ke dalam dunia tanpa kapasitas untuk memilih eksistensi fisiknya sendiri[529], sementara tradisi teologi Islam

mengintegrasikan realitas ini ke dalam konsep faqr (kemiskinan ontologis) dan dha'f (kelemahan bawaan). Ketika manusia mengeksplorasi kedalaman batinnya, ia akan menemukan bahwa daya hidup, respirasi, hingga keberlangsungan kognisinya sepenuhnya bergantung pada prinsip-prinsip penopang di luar dirinya[530]. Pengakuan akan ketergantungan radikal ini meruntuhkan dinding kecenderungan antroposentris yang menyimpang, di mana manusia sering kali mengklaim posisi kedaulatan yang sebenarnya hanya dimiliki oleh Tuhan[531]. Dengan menyadari bahwa kerentanan adalah struktur fundamental keberadaannya, manusia dibebaskan dari beban kepalsuan ilusi kemandirian, yang selama ini menjadi akar utama keterasingan spiritualnya. Secara psikospiritual, dinamika rekonsiliasi ini beroperasi melalui mekanisme pembongkaran hubris (kesombongan eksistensial) dan rekonstruksi kerendahan hati (awadhu'). Ibn 'Arabi menegaskan bahwa jalan menuju penyatuan spiritual (itishal) atau kedekatan (qurb) hanya dapat dilalui ketika seorang hamba merealisasikan hakikat kemiskinan mutlaknya di hadapan Kekayaan Mutlak (al-Ghani) Sang Pencipta[532]. Dalam kerangka ini, sentimen kerentanan berfungsi sebagai katalisator psikologis yang merubuhkan benteng pertahanan psikologis yang dibangun oleh ego (nafs). Sejalan dengan temuan psikologi kontemporer yang menekankan bahwa kerentanan adalah fondasi utama bagi koneksi yang autentik, dalam ranah teologis, kerentanan adalah pintu gerbang utama menuju intimitas spiritual (uns)[533]. Tanpa adanya keterbukaan untuk mengakui rasa takut, keterbatasan, dan ketidakpastian, relasi

manusia dengan Tuhan hanya akan berhenti pada tataran formalisme ritualistik yang hampa, bukan sebuah rekonsiliasi yang mengubah kesadaran secara mendasar.

Manifestasi konkrit dari rekonsiliasi berbasis kerentanan ini terefleksi secara mendalam dalam ritus doa (du'a) dan penyesalan diri (tawbah). Doa, dalam dimensi esoterisnya, bukan sekadar permohonan instrumental atas kebutuhan material, melainkan sebuah bentuk deklarasi radikal atas ketidakmampuan diri di hadapan Kejahatan dan Keagungan Tuhan. Dalam tradisi kenabian, momen keberpalingan terbaik seorang manusia terjadi ketika jiwanya berada dalam kondisi remuk redam (inkisar al-qalb), sebab pada titik kerentanan puncak itulah rahmat Ilahi melimpah tanpa hambatan egois[534]. Proses tawbah sendiri mewakili tindakan rekonsiliatif di mana manusia mengakui penyimpangan ontologisnya, melepaskan klaim kebenaran diri, dan menyerahkan kepasrahannya secara total (taslim). Penyerahan ini bukan bentuk kekalahan yang melumpuhkan, melainkan sebuah tindakan eksistensial yang membebaskan, di mana kerentanan manusia bertemu dengan kemahakerahiman Sang Pencipta[535].

Pada akhirnya, rekonsiliasi antara manusia dan Sang Pencipta melalui sentimen kerentanan diri menghasilkan transformasi orientasi hidup yang mendalam. Manusia tidak lagi memandang dunianya melalui kacamata dominasi yang cemas, melainkan melalui kacamata rasa syukur dan ketergantungan yang penuh kedamaian (itmi'nan)[536]. Rekonsiliasi ini memulihkan hierarki metafisik yang terdistorsi oleh modernitas: menempatkan manusia

kembali sebagai hamba ('abd) yang rentan namun dikasihi, dan Tuhan sebagai Pusat Eksistensi yang memberikan makna. Dengan merangkul kerentanan sebagai realitas sejati keberadaannya, manusia tidak hanya menemukan kembali penciptanya, tetapi juga menemukan kembali kemanusiaannya yang utuh, otentik, dan terlindungi dalam naungan Yang Mahakuasa.

Kematian sebagai "Guru Eksistensial" Tertinggi dalam Pendidikan Karakter Profetik

Dalam diskursus pedagogi profetik, kematian tidak dipandang sekadar sebagai terminasi biologis atau fenomena medis yang menandai berhentinya fungsi organ vital, melainkan diposisikan sebagai "guru eksistensial" (existential teacher) tertinggi yang mengonstruksi fondasi etis dan spiritual manusia. Secara ontologis, kematian berfungsi sebagai cermin transendental yang memantulkan makna keberadaan; ia adalah batas (Grenzsituation) yang memaksa subjek untuk menarik diri dari kedangkalan duniawi menuju kedalaman makna yang hakiki[537]. Pendidikan karakter yang mengabaikan realitas kematian cenderung terjebak dalam pragmatisme materialistik yang dangkal. Sebaliknya, karakter profetik yang berakar pada kesadaran eskatologis memandang maut sebagai instrumen pedagogis yang mendisiplinkan jiwa, menghancurkan keangkuhan ego (ana-niyah), dan mengarahkan orientasi hidup pada tanggung jawab moral di hadapan Sang Khalik[538]. Melalui prisma ini, maut bukan lagi sumber kecemasan

neurotik, melainkan sumber kearifan yang mengontekstualisasikan setiap tindakan manusia dalam bingkai keabadian.

Dialektika antara kehidupan dan kematian dalam pendidikan karakter profetik menciptakan apa yang disebut sebagai "kesadaran akan keterbatasan" yang justru memerdekakan. Merujuk pada konsep Sein-zum-Tode (Ada-menuju-kematian), manusia menyadari bahwa waktu adalah sumber daya yang terbatas, sehingga setiap pilihan moral menjadi sangat krusial dan tidak dapat diulang. Namun, dalam tradisi profetik Islam, kesadaran ini melampaui eksistensialisme sekuler dengan menambahkan dimensi iman dan amanah[539]. Kematian mengajarkan manusia untuk melakukan desentralisasi diri; bahwa dunia bukan tentang kepuasan subjek, melainkan tentang pengabdian kepada nilai-nilai ketuhanan yang abadi. Sebagaimana Al-Qur'an menegaskan bahwa setiap jiwa akan mengecap kematian, pernyataan ini bukan sekadar peringatan eskatologis, melainkan sebuah aksioma pedagogis yang mendorong manusia untuk meraih derajat muttaqin melalui disiplin moral yang ketat dan refleksi diri yang berkelanjutan (muhasabah)[540].

Secara praksis, kematian sebagai guru eksistensial mentransformasi karakter melalui mekanisme penyucian jiwa (tazkiyatun nafs). Dalam perspektif Imam al-Ghazali, mengingat kematian (dhikrul maut) adalah katalisator utama untuk melepaskan keterikatan pada ilusi duniawi yang menipu. Pengetahuan tentang maut mengubah struktur kognitif seseorang sehingga ia mampu membedakan antara yang esensial dan yang aksidental[541]. Karakter profetik yang tangguh lahir dari kemampuan individu untuk

menyeimbangkan antara kerja keras di dunia (seakan hidup selamanya) dan kesiapan spiritual untuk menghadap Tuhan (seakan mati esok hari). Keseimbangan ini mencegah manusia dari keputusasaan (nihilisme) sekaligus menjaganya dari hedonisme yang melampaui batas[542]. Dengan demikian, kematian menjadi "kurikulum tersembunyi" yang paling efektif dalam membentuk integritas, kejujuran, dan empati sosial, karena seorang yang sadar akan kefanaannya tidak akan tega melakukan kezaliman terhadap sesama.

Lebih lanjut, dalam kerangka pendidikan karakter profetik di era kontemporer, maut berfungsi sebagai antitesis terhadap budaya keberlebihan dan pemujaan terhadap eksistensi lahiriah. Di saat dunia modern mencoba meminggirkan kematian ke ruang-ruang steril rumah sakit atau menyembunyikannya di balik kosmetik dan teknologi medis, pendidikan profetik justru menghadirkannya ke dalam ruang kesadaran sehari-hari sebagai pengingat akan tanggung jawab eksistensial (accountability)[543]. Konsep Barzakh dalam teologi Islam, misalnya, bukan sekadar fase transisi, melainkan ruang kontemplatif yang mengajarkan bahwa kualitas hidup setelah mati ditentukan oleh kualitas karakter selama di dunia[544]. Oleh karena itu, kematian adalah guru yang mengajarkan "seni hidup secara bermakna" (the art of meaningful living). Tanpa kehadiran sang guru maut, pendidikan karakter hanya akan menjadi serangkaian instruksi etis yang kering tanpa ruh transendensi yang menggetarkan jiwa.

FIQIH KESADARAN MORTALITAS DAN AKSIOLOGI AMAL

Status Hukum Kebijakan Mengingat Kematian

Secara ontologis, kematian sering kali diposisikan sebagai batas akhir biologis yang mutlak dan tak terelakkan bagi setiap entitas bernyawa[545]. Namun, dalam diskursus filsafat hukum dan kebijakan publik modern, narasi mengenai kematian mengalami pergeseran paradigmatik; ia tidak lagi sekadar dipandang sebagai peristiwa privat-asali, melainkan sebagai sebuah instrumen normatif yang memiliki daya atur (regulatory power) terhadap perilaku sosial dan moralitas publik. Kebijakan "mengingat kematian" (memento mori atau dhikr al-mawt) jika dikonstruksikan ke dalam formulasi hukum positif dan kebijakan negara (siyasah syar'iyyah), setidaknya menempati posisi yuridis yang multidimensional. Pada tingkat epistemologis, kebijakan ini merupakan manifestasi dari upaya negara untuk menyuntikkan nilai-nilai transcendental-etik ke dalam kesadaran warganya guna meminimalkan deviasi sosial, penyalahgunaan kekuasaan, dan dekadensi moral. Konstitusi moral yang lahir dari kesadaran akan kefanaan ini menjadi fondasi bagi terciptanya kepatuhan hukum yang bersifat sukarela (voluntary compliance) dan bukan sekadar kepatuhan mekanis karena takut pada sanksi punitif negara.

Dalam perspektif hukum Islam (Shari'ah), kebijakan yang mendorong masyarakat atau aparatur sipil negara untuk merefleksikan kematian memiliki legitimasi teologis yang sangat kuat. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan keniscayaan kematian sebagai instrumen dialektis untuk menguji kualitas asketis dan eksistensial manusia di bumi[546]. Melalui hadis-hadis aplikatif, Rasulullah SAW memberikan legitimasi metodologis bahwa mengingat kematian secara intensif berperan sebagai katalisator penjernih jiwa (mushlih al-qulub) yang mampu mereduksi ketamakan materi[547]. Ketika teks keagamaan ini ditransformasikan ke dalam tindakan negara guna kemaslahatan umum, maka berlakulah kaidah fikih politik (Siyasah) yang menyatakan bahwa kebijakan seorang pemimpin terhadap rakyatnya harus didasarkan pada orientasi kemaslahatan (tasarruf al-imam 'ala al-ra'iyyah manutun bi al-maslahah)[548]. Dengan demikian, status hukum dari kebijakan mengingat kematian ini bergeser dari hukum asal yang bersifat anjuran individual (sunnah 'ainiyyah) menjadi sebuah kewajiban kolektif di tingkat institusional (wajib kifa'i atau mandub siyasi), terutama ketika negara menggunakannya sebagai instrumen preventif dalam menanggulangi korupsi dan kejahatan kemanusiaan.

Relevansi kebijakan mengingat kematian secara teoretis-teleologis juga berkelindan erat dengan konsep Maqasid al-Shariah (tujuan-tujuan syariat), khususnya pada aspek memelihara jiwa (hifz al-nafs) dan memelihara akal (hifz al-'aql). Imam Al-Ghazali dalam adikaryanya menguraikan secara mendalam bagaimana kontemplasi

atas kematian mampu meruntuhkan dominasi nafsu hewani yang sering kali menjadi motor penggerak pelanggaran hukum[549]. Ketika sebuah kebijakan publik mengintegrasikan praktik mengingat kematian misalnya melalui kurikulum pendidikan karakter, program pelatnas berbasis eskatologi, atau pakta integritas spiritual kebijakan tersebut secara aksiologis berfungsi sebagai perisai psikososial yang melindungi struktur masyarakat dari kehancuran moral. Ruang lingkup hukum administrasi negara pun mendapat asupan nilai baru, di mana asas-asas umum pemerintahan yang baik (good governance) diperkuat oleh kesadaran eskatologis para pembuat kebijakan bahwa setiap diskresi hukum yang mereka lahirkan akan dipertanggungjawabkan di hadapan Mahkamah Ilahi.

Dari sudut pandang filsafat hukum Barat dan hukum positif, integrasi kesadaran akan kematian ini sejalan dengan konsep eksistensialisme Martin Heidegger mengenai Sein-zum-Tode (mengada-ke-arah-kematian)[550]. Heidegger berargumen bahwa manusia baru dapat mencapai eksistensi yang autentik ketika ia berani mengonfrontasi keniscayaan kematiannya sendiri. Dalam ranah sosiologi hukum dan biopolitik Michel Foucault, negara yang biasanya mengoperasikan kekuasaan atas kehidupan (biopower) kini ditantang untuk meregulasi kesadaran akan kematian sebagai teknologi diri (technologies of the self) guna melahirkan subjek hukum yang disiplin dan etis[551]. Formulasi kebijakan ini dalam regulasi modern dapat ditemui dalam berbagai aturan mengenai hak-hak pasien dalam fase terminal (palliative care), hak penentuan kematian yang bermartabat (living wills), hingga kebijakan mitigasi

bencana nasional yang menuntut kesiapan eksistensial kolektif terhadap maut[552].

Pada akhirnya, status hukum kebijakan mengingat kematian berada pada maqam hukum kebijakan publik yang bersifat direktif-edukatif (directive-educative public policy). Kebijakan ini tidak berdiri sebagai hukum yang kaku dengan sanksi pidana fisik (coercive law), melainkan sebagai hukum lunak (soft law) yang menjiwai pembentukan norma-norma hukum positif. Ia bertindak sebagai jangkar etis yang menyeimbangkan antara positivisme hukum yang cenderung kering dan utilitarianistik dengan hukum kodrat yang sarat akan nilai-nilai ketuhanan dan moralitas abadi. Melalui pendekatan integratif ini, negara tidak hanya berfungsi sebagai penjaga ketertiban material belaka (nightwatchman state), tetapi naik kelas menjadi negara moral (moral state) yang mengantarkan warganya pada kebahagiaan hakiki, baik sebelum maupun sesudah kematian menjemput.

Hermeneutika Hukum Ayat-Ayat Al-Qur'an tentang Keharusan Eling-Mati

Hermeneutika hukum terhadap ayat-ayat Al-Qur’an yang mengartikulasikan keniscayaan kematian bukan sekadar upaya eksesif untuk menafsirkan teks eskatologis, melainkan sebuah ikhtiar epistemologis untuk membongkar dimensi normatif-kesadaran manusia dalam wilayah hukum praktis. Kematian, dalam perspektif Al-Qur'an, tidak diletakkan sebagai akhir biologis yang statis, melainkan sebagai instrumen dinamis yang merestrukturisasi

kesadaran hukum (legal consciousness) manusia di dunia. Ketika Al-Qur'an menegaskan bahwa "Setiap yang bernyawa akan merasakan mati"[553], teks ini tidak sedang berbicara dalam ruang hampa teologis. Secara hermeneutis, ayat ini bekerja sebagai deconstructive force yang meruntuhkan ilusi keabadian kekuasaan, kepemilikan, dan otoritas keduniawian yang sering kali menjadi akar dari deviasi hukum. Di sinilah konsep eling-mati sebuah sintesis luhur antara kosmologi eksistensial Jawa dan kedalaman spiritualitas Islam menemukan pijakan ontologisnya. Eling-mati bertransformasi dari sekadar laku asketis individual menjadi sebuah imperatif kategoris-yuridis yang menuntut subjek hukum untuk selalu menyelaraskan tindakannya dengan prinsip keadilan transendental.

Dalam kerangka hermeneutika Paul Ricoeur, teks suci mengenai kematian melewati proses distansiasi, di mana teks terlepas dari audiens historis pertamanya untuk kemudian memproyeksikan sebuah "dunia teks" (world of the text) yang baru bagi pembaca kontemporer[554]. Melalui pisau analisis ini, ayat-ayat tentang kematian, seperti perintah untuk bersiap menghadapi hari esok[555], tidak lagi dipahami secara pasif-fatalistik. Sebaliknya, ia melahirkan sebuah kesadaran eksistensial yang aktif. Hermeneutika hukum membaca perintah ini sebagai kewajiban legal-etis (deontic obligation) untuk mengonstruksi kemaslahatan publik (maslahah mursalah) sebelum batas temporal kehidupan berakhir. Di sinilah letak relevansi hadis Nabi Muhammad SAW yang memerintahkan umatnya untuk memperbanyak mengingat pemutus kelezatan

(kematian)[556]. Secara yuridis-hermeneutis, "mengingat" (dzikr) di sini diejawantahkan sebagai constitutional self-restraint sebuah mekanisme pembatasan diri internal yang mencegah subjek hukum terjerumus ke dalam perilaku eksploitatif dan koruptif yang merugikan tatanan sosial.

Mengintegrasikan konsep eling-mati ke dalam filsafat hukum Islam (Ushul Fiqh) membutuhkan pendekatan hermeneutika double-movement Fazlur Rahman[557]. Langkah pertama adalah bergerak dari situasi konkret masa kini, di mana krisis moralitas hukum merajalela, menuju masa turunnya wahyu untuk menangkap prinsip universal dari ayat-ayat kematian, yaitu pertanggungjawaban mutlak (transcendental accountability). Langkah kedua adalah membawa kembali prinsip universal tersebut ke dalam konteks kekinian guna merumuskan formulasi legislasi yang berkeadilan. Kematian, dengan demikian, diposisikan sebagai ultimate sanction yang melampaui yurisdiksi hukum positif. Kesadaran akan adanya pengadilan eskatologis yang absolut[558] memaksa nalar hukum untuk tidak hanya bersandar pada legalitas formalistic-prosedural, melainkan harus menembus batas keadilan substantif. Keadilan substantif ini hanya dapat dicapai apabila para pembuat kebijakan dan penegak hukum mengadopsi kesadaran eling-mati sebagai kompas moral utama mereka.

Lebih jauh lagi, penafsiran ini bersinggungan secara dialektis dengan pemikiran Hans-Georg Gadamer mengenai peleburan cakrawala (fusion of horizons)[559]. Horizon teks Al-Qur'an yang sarat dengan pesan moralitas eskatologis bertemu dengan horizon

pembaca modern yang menghadapi kompleksitas problem etika-hukum kontemporer. Pertemuan ini menghasilkan pemahaman baru bahwa eling-mati adalah fondasi dari Sufi-Jurisprudence sebuah mazhab hukum yang mengintegrasikan dimensi eksoteris hukum (syariah) dengan kedalaman esoteris spiritual (hakikat), sebagaimana yang pernah dirumuskan oleh Imam Al-Ghazali dalam adikaryanya mengenai hakikat kematian[560]. Dalam perspektif ini, hukum tidak lagi dipandang sebagai instrumen pemaksa yang dingin dan mekanis, melainkan sebagai jalan spiritual (pathway) untuk memelihara martabat kemanusiaan (hifz al-nafs) dan keturunan (hifz al-nasl). Ketika seorang hakim, jaksa, atau legislator memiliki tingkat kesadaran eling-mati yang tinggi, setiap produk hukum yang dihasilkan akan senantiasa diorientasikan demi kemaslahatan kosmik yang berkelanjutan.

Secara aksiologis, hermeneutika hukum terhadap ayat-ayat kematian ini meredefinisi hakikat kepatuhan hukum (legal obedience). Kepatuhan hukum tidak boleh lahir karena rasa takut terhadap aparat penegak hukum atau sanksi duniawi belaka, melainkan harus bersumber dari kesadaran terdalam bahwa setiap tarikan napas dan detak jantung bergerak menuju satu titik kepastian: kepulangan kepada Sang Pencipta[561]. Oleh karena itu, konsep eling-mati dalam kosmologi Jawa, yang diilhami oleh nilai-nilai Al-Qur'an, berfungsi sebagai rem spiritual (spiritual brake) di tengah arus modernitas yang cenderung menonjolkan materialisme dan hedonisme tanpa batas. Pada akhirnya, rekonstruksi hukum berbasis hermeneutika kematian ini menawarkan sebuah

paradigma baru yang holistik: sebuah sistem hukum yang tidak hanya tegak di atas pilar rasionalitas sekuler, tetapi juga kokoh berdiri di atas fondasi spiritualitas eskatologis yang menyejarah, demi mewujudkan tatanan kehidupan yang adil, damai, dan mengakar pada kebenaran ilahi[562].

Istinbath Hukum Berdasarkan Hadis-Hadis Perintah Kesadaran Mortalitas

Kesadaran akan mortalitas (dhikr al-mawt) dalam epistemologi Islam tidak sekadar diposisikan sebagai doktrin moralitas yang pasif, melainkan sebagai sebuah instrumen hukum-etis yang memiliki implikasi transformatif terhadap orientasi eksistensial manusia[563]. Dalam diskursus istinbath al-hukm (deduksi hukum Islam), hadis-hadis yang memerintahkan manusia untuk senantiasa mengingat kematian dianalisis tidak hanya melalui pendekatan tekstual (lafdziyyah), melainkan melalui pisau analisis usul fikih yang komprehensif, guna menyingkap status hukum (hukm taklifi) serta dimensi maqasid (tujuan syariat) di baliknya. Kematian, dalam perspektif Al-Qur'an, diposisikan sebagai kepastian absolut yang memotong seluruh rantai ilusi keduniawian, sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah SWT bahwa setiap yang bernyawa pasti akan merasakan kematian[564]. Dari titik pijak teologis inilah, artikulasi hadis-hadis nabawi hadir untuk menstrukturkan kesadaran tersebut menjadi sebuah laku legal-spiritual yang sistematis. Secara metodologis, rekonstruksi hukum terhadap kesadaran mortalitas ini bersandar pada salah satu hadis

monumental yang diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidzi dan al-Nasa'i, di mana Rasulullah SAW bersabda: "Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan (yaitu kematian)"[565]. Melalui kacamata usul fikih, redaksi "akthiru" (perbanyaklah) merupakan bentuk kata kerja perintah (sighah al-amr). Berdasarkan kaidah usuliah fundamental, al-aslu fi al-amri li al-wujub (pada dasarnya perintah itu menunjukkan kewajiban), kecuali terdapat indikator lain (qarinah) yang memalingkan makna tersebut menjadi anjuran (nadb) atau kebolehan (ibahah)[566]. Mayoritas fuqaha memalingkan perintah mengingat kematian ini dari hukum wajib (wujub) menjadi sunah yang sangat ditekankan (sunnah mu'akkadah). Hal ini dikarenakan adanya qarinah sarfiyyah berupa fakta bahwa mengingat kematian merupakan sarana penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) yang berimplikasi pada kesempurnaan amal, bukan rukun iman yang membatalkan keislaman seseorang secara lahiriah jika terlupakan sejenak. Namun, dalam kondisi ketika seseorang terjerumus ke dalam kesombongan ekstrem, kezaliman sistemik, atau ghaflah (kelalaian akut) yang merusak tatanan sosial-keagamaan, istinbath hukum dapat bergeser menjadi wajib secara personal (wajib 'aini), demi merehabilitasi kondisi spiritual dan moral individu tersebut[567].

Lebih jauh lagi, perubahan status hukum berdasarkan konteks psikologis dan sosiologis ini dapat dianalisis melalui dialektika hadis tentang ziarah kubur. Pada fase awal Islam, ziarah kubur dilarang demi menjaga kemurnian akidah dari sisa-sisa paganisme, namun kemudian dianjurkan secara tegas. Rasulullah SAW bersabda: "Dahulu aku melarang kalian berziarah kubur, maka sekarang

ziarahilah, karena sesungguhnya ziarah kubur itu dapat melunakkan hati, meneteskan air mata, dan mengingatkan pada hari akhirat"[568]. Di dalam hadis ini, terdapat proses naskh (pembatalan hukum terdahulu) yang sangat dinamis. Istinbath hukum yang dihasilkan dari hadis ini tidak hanya menetapkan hukum sunah bagi ziarah kubur itu sendiri, tetapi juga menyingkap adanya 'illah (sebab hukum) yang eksplisit ('illah mansushah), yaitu "tudzakkir al-akhirah" (mengingatkan pada akhirat). Berdasarkan kaidah al-hukmu yaduru ma'a 'illatihi wujudan wa 'adaman (hukum itu berputar bersama sebabnya, baik dalam ada maupun ketiadaannya), maka segala wasilah atau sarana modern yang mampu menghidupkan kesadaran mortalitas baik berupa refleksi filosofis, visualisasi, maupun kajian-kajian eskatologis memiliki legalitas hukum yang kuat untuk diimplementasikan[569].

Bila ditinjau dari perspektif Maqasid al-Shari'ah (tujuan universal syariat), perintah kesadaran mortalitas ini berada pada level Dharuriyyat (kebutuhan primer) dalam koridor Hifzh al-Din (memelihara agama) dan Hifzh al-'Aql (memelihara akal)[570]. Kesadaran bahwa kehidupan dunia ini fana bertindak sebagai perisai internal (al-wazi' al-dini) yang mencegah manusia dari melakukan tindakan destruktif, koruptif, dan eksploitatif terhadap sesama makhluk. Tanpa adanya kesadaran mortalitas yang terstruktur secara hukum, manusia cenderung terjebak dalam hubb al-dunya (cinta dunia berlebihan) yang menjadi akar dari segala kerusakan etis dan kerusakan peradaban[571]. Oleh karena itu, istinbath hukum atas hadis-hadis mortalitas ini menghasilkan sebuah konklusi

filosofis-yuridis bahwa mengingat kematian adalah sebuah keniscayaan metodologis untuk menjaga stabilitas spiritual dan keadilan sosial. Ia bukan sekadar aktivitas eskapisme dari realitas, melainkan sebuah strategi aktif untuk menjalani kehidupan dunia dengan tanggung jawab moral yang melampaui batas-batas eksistensi temporal manusia[572].

Analisis Perbandingan Pendapat Empat Mazhab Fiqih Terhadap Hukum *Dhikr al-Maut*

Dalam struktur eskatologi Islam, kematian (al-maut) bukanlah akhir mutlak dari eksistensi manusia, melainkan sebuah gerbang transisional (barzakh) yang menghubungkan alam profan (al-dunya) menuju alam sakral dan abadi (al-akhirah). Kesadaran eksistensial akan transisi ini diartikulasikan melalui praksis spiritual yang dikenal sebagai dhikr al-maut (mengingat kematian). Secara epistemologis, dhikr al-maut bukan sekadar mekanisme psikologis untuk meredam kecemasan eksistensial (existential dread), melainkan sebuah instrumen normatif-teologis yang berfungsi mengorientasikan kembali tindakan etis-hukum manusia di dunia[573]. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan keniscayaan ontologis ini dalam berbagai ayat, yang menegaskan bahwa setiap jiwa yang bernyawa pasti akan mengalami kematian, sebuah ketetapan metafisis yang tidak dapat dinegosiasikan[574].

Selaras dengan teks wahyu, tradisi kenabian memberikan legitimasi praktis terhadap urgensi mengingat kematian melalui sabda Rasulullah SAW yang menyerukan umatnya untuk

memperbanyak mengingat "penghancur segala kelezatan" (hadhim al-ladhdhat)[575]. Realitas teks ini kemudian melahirkan dialektika metodologis di kalangan fukaha (ahli fiqih) lintas mazhab. Bagaimana para mujtahid merumuskan status hukum dari aktivitas kesadaran ini? Apakah dhikr al-maut berada pada wilayah anjuran etis (adab), ataukah ia bergeser menjadi sebuah kewajiban hukum (wajib) dalam kondisi-kondisi spiritual tertentu? Analisis komparatif ini bertujuan membedah spektrum konseptual dan argumentasi metodologis dari empat mazhab fiqih utama Hanafi, Maliki, Shafi'i, dan Hanbali dalam menetapkan status hukum serta signifikansi sosiologis-spiritual dari dhikr al-maut.

Dalam tradisi hukum Hanafi, yang dikenal dengan kecenderungan rasionalitas hukum (ra'yi) dan penekanan pada kemaslahatan praktis, dhikr al-maut diposisikan sebagai perkara yang dianjurkan (mandub atau mustahab)[576]. Fukaha Hanafi memandang kematian melalui lensa akuntabilitas legal (taklif). Bagi mereka, mengingat kematian adalah sebuah instrumen preventif yang sangat efektif untuk membatasi kecenderungan manusia melakukan pelanggaran hukum (ma'siyah) dan kezaliman sosial.

Ketika seorang mukallaf senantiasa menyadari batas akhir eksistensinya, maka dorongan untuk melakukan eksploitasi ekonomi seperti riba atau monopoli dapat ditekan secara signifikan. Dengan demikian, Mazhab Hanafi mengintegrasikan dhikr al-maut ke dalam sistem hukum keperdataan secara tidak langsung, di mana kesadaran akan maut berfungsi sebagai pengawas internal (internal self-censor) yang memperkuat kepatuhan terhadap hukum-hukum

Allah[577]. Kematian mengingatkan manusia akan kepunahan hak milik personal, yang pada gilirannya mendorong percepatan pelunasan utang dan penyelesaian sengketa hak-hak kemanusiaan (huquq al-ibad) sebelum ajal menjemput.

Mazhab Maliki, yang menempatkan tradisi penduduk Madinah ('amal ahli al-Madinah) sebagai salah satu sumber hukum otoritatif, memandang hukum dhikr al-maut sebagai sebuah kesunnahan yang memiliki urgensi tinggi (sunnah mu'akkadah atau fadhilah yang sangat ditekankan)[578]. Bagi Imam Malik dan para pengikutnya, dhikr al-maut bukan sekadar perenungan soliter yang memutus hubungan individu dengan realitas sosial, melainkan sebuah tindakan yang harus berimplikasi pada kesalehan sosial.

Fukaha Maliki menekankan bahwa mengingat kematian harus melahirkan sikap zuhud yang aktif, bukan pasif-defensif. Sikap zuhud ini diwujudkan dalam bentuk kepedulian sosial, penegakan keadilan, dan keterlibatan aktif dalam memperbaiki moralitas masyarakat[579]. Dalam kitab-kitab rujukan Maliki, seperti Al-Tadhkirah karya Al-Qurtubi, dhikr al-maut dibahas dalam kerangka persiapan bekal spiritual yang berorientasi pada kemurnian niat dalam beramal, sehingga setiap tindakan keduniawian bertransformasi menjadi nilai ibadah yang transenden[580].

Mazhab Shafi'i menawarkan analisis yang sangat sistematis dan mendalam, terutama ketika dimensi fiqih berinteraksi dengan tasawuf Sunni yang dipelopori oleh Imam Al-Ghazali. Dalam diskursus hukum Shafi'iyyah, hukum asal dhikr al-maut adalah sunnah dalam setiap keadaan, dan tingkat kesunnahannya semakin

menguat (mu'akkadah) ketika seseorang menghadapi kondisi sakit, usia senja, atau berada dalam situasi krisis[581].

Al-Ghazali dalam magnum opusnya, Ihya' Ulum al-Din, membagi manusia dalam merespons kematian menjadi tiga tipologi psikologis:

1. Pertama, al-manhim (orang yang tenggelam dalam urusan duniawi), bagi mereka mengingat kematian hanya akan mendatangkan kebencian karena maut dipandang sebagai pemutus kelezatan materi.
2. Kedua, al-ta’ib (orang yang bertobat), yang mengingat kematian untuk menumbuhkan rasa takut yang konstruktif (khawf) guna mengoreksi kesalahan masa lalu.
3. Ketiga, al-'arif (orang yang makrifat), yang senantiasa merindukan kematian sebagai momentum perjumpaan agung dengan Sang Kekasih (liqa' Allah)[582].

Melalui kategorisasi fenomenologis ini, fukaha Shafi'iyyah memandang dhikr al-maut sebagai sebuah terapi psikososial yang menyeimbangkan dinamika jiwa antara rasa takut (khawf) dan harapan (raja'), sehingga menghindarkan manusia dari keputusasaan teologis sekaligus mencegah kesombongan spiritual.

Mazhab Hanbali, dengan metodologinya yang bersandar kuat pada teks-teks riwayat (asar) dan penolakan terhadap takwil yang spekulatif, menetapkan hukum dhikr al-maut sebagai mandub yang bahkan dalam beberapa kondisi spesifik dapat mendekati derajat kewajiban personal (fardhu 'ain) secara spiritual, khususnya bagi

individu yang hatinya telah mengeras (qasawat al-qalb) dan melalaikan kewajiban-kewajiban syariat[583]. Tokoh-tokoh besar Hanbaliyyah seperti Ibn Qudamah dan Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah memberikan perhatian mendalam pada kajian ini.

Bagi mazhab ini, dhikr al-maut merupakan obat penawar paling mujarab bagi penyakit "panjang angan-angan" (tul al-amal), yang diidentifikasi sebagai akar dari segala kelalaian teologis dan kerusakan moral[584]. Mengingat kematian dalam perspektif Hanbali harus dipraktikkan secara literal dan kontemplatif, termasuk di antaranya melalui ziarah kubur (ziyarat al-qubur) yang bertujuan untuk melembutkan hati, meneteskan air mata penyesalan, dan meneguhkan komitmen ketundukan mutlak terhadap kehendak ilahi. Perenungan ini tidak boleh terjebak dalam filsafat spekulatif, melainkan harus diproyeksikan langsung pada kesiapan praktis menghadapi pertanyaan di alam kubur (fitnat al-qabr) dan pengadilan hari kebangkitan[585].

Meskipun terdapat variasi dalam aksentuasi metodologis dan kedalaman analisis psikologis di antara keempat mazhab, terdapat titik temu (ijma' amali) yang sangat kokoh mengenai legalitas dan urgensi dhikr al-maut. Tidak ada satu pun ulama dari keempat mazhab yang menyatakan bahwa mengingat kematian adalah perkara yang makruh atau bid'ah, melainkan sebuah amalan yang disepakati kesunnahannya (mustahab bil-ittifaq).

Perbedaan yang muncul ke permukaan lebih bersifat nuansis-aplikatif:

1. Mazhab Hanafi menekankan dimensi akuntabilitas legal-sosial.
2. Mazhab Maliki menitikberatkan pada integrasi kesalehan sosial.
3. Mazhab Shafi'i mengeksplorasi kedalaman psikologi spiritual individu.
4. Mazhab Hanbali menekankan pada kepatuhan tekstual-literal demi keselamatan eskatologis.

Secara komprehensif, perbedaan-perbedaan ini justru saling melengkapi (integratif-komplementer), membentuk sebuah bangunan pemahaman yang utuh mengenai bagaimana seorang Muslim seharusnya mengelola kesadaran akan batas akhir hidupnya. Dhikr al-maut tidak boleh dipahami secara reduksionis-nihilistik sebagai bentuk pesimisme hidup atau pelarian dari tanggung jawab duniawi. Sebaliknya, diskursus fiqih lintas mazhab ini menegaskan bahwa dhikr al-maut adalah sebuah bentuk optimisme eskatologis; sebuah kesadaran aktif yang mengonversi setiap detik kehidupan yang fana menjadi investasi nilai yang abadi di akhirat kelak.

Formulasi *Maqashid al-Shari'ah* di Balik Disiplin Hukum Mengingat Kematian

Secara epistemologis, kematian dalam diskursus hukum Islam sering kali dipandang sekadar sebagai titik batas akhir dari kecakapan hukum (ahliyyah al-wujub dan ahliyyah al-ada') seorang mukalaf. Namun, apabila kita mendekatinya melalui kacamata

Maqashid al-Shari‘ah, disiplin hukum untuk senantiasa mengingat kematian (dhikr al-mawt) sesungguhnya merupakan sebuah instrumen teleologis yang canggih untuk mengawal, memelihara, dan mengorientasikan kembali tindakan hukum manusia di dunia. Kematian di sini tidak dipahami sebagai negasi terhadap kehidupan, melainkan sebagai garis batas eksistensial yang memberikan makna, batasan, dan nilai pada setiap tindakan hukum. Allah Swt. menegaskan objektivitas kematian ini dalam Al-Qur’an sebagai sebuah kepastian yang meniscayakan kesadaran pertanggungjawaban[586]. Dari sinilah disiplin mengingat kematian tidak lagi sekadar menjadi domain tasawuf yang asketis, melainkan bertransformasi menjadi pilar fundamental dalam filsafat hukum Islam yang berfungsi memelihara kemaslahatan universal (al-maslahah al-ammah).

Formulasi Maqashid al-Shari‘ah di balik disiplin mengingat kematian dapat dianalisis secara komprehensif melalui rekonstruksi terhadap lima pilar pemeliharaan utama (al-daruriyyat al-khams). Pertama, dalam konteks memelihara agama (hifz al-din), disiplin mengingat kematian berfungsi sebagai katalisator spiritual yang menjaga kemurnian tauhid dan ketaatan hukum. Ketika seorang mukalaf secara sadar menginternalisasikan sabda Nabi Muhammad Saw. untuk memperbanyak mengingat "penghancur kelezatan" (kematian)[587], orientasi kepatuhannya terhadap syariat mengalami eskalasi dari sekadar formalisme hukum menjadi kepatuhan transendental yang ikhlas. Kesadaran akan kematian mereduksi potensi kemunafikan (nifaq) dan kesombongan intelektual, yang

sering kali menjadi penyakit para praktisi hukum, serta mengarahkan jiwa manusia untuk senantiasa melakukan pertobatan (tawbah) secara konsisten sebagai manifestasi dari penjagaan iman.

Kedua, dalam dimensi memelihara jiwa (hifz al-nafs), kesadaran eksistensial akan kematian memberikan perspektif yang seimbang terhadap nilai kehidupan itu sendiri. Dalam kacamata eksistensialisme Islam, mengingat kematian bukanlah bentuk keputusasaan atau dorongan nihilistik, melainkan sebuah bentuk penghargaan tertinggi terhadap waktu hidup yang terbatas. Al-Ghazali dalam adikaryanya Ihya' 'Ulum al-Din menjelaskan bahwa mengingat kematian secara mendalam akan melahirkan sikap zuhud yang proporsional, yang pada gilirannya meredakan ketegangan psikologis, mencegah depresi eksistensial, dan meminimalisasi konflik sosial yang dipicu oleh perebutan sumber daya duniawi[588]. Dengan demikian, disiplin ini berfungsi sebagai mekanisme preventif terhadap tindakan destruktif, baik terhadap diri sendiri maupun orang lain, demi menjaga keberlangsungan hidup manusia yang bermartabat.

Ketiga, keterkaitan antara disiplin mengingat kematian dengan pemeliharaan akal (hifz al-'aql) terletak pada kemampuannya untuk mendisplinkan rasionalitas manusia dari distorsi egoisme dan ilusi keabadian duniawi. Akal manusia yang tidak diimbangi dengan kesadaran akan kefanaan cenderung terjebak dalam pragmatisme sekuler dan rasionalisme instrumental yang eksploitatif. Asy-Shatibi dalam Al-Muwafaqat menekankan bahwa maqashid dari setiap taklif hukum adalah membebaskan mukalaf dari kekangan hawa

nafsu agar ia menjadi hamba Allah yang merdeka[589]. Mengingat kematian secara metodologis mematangkan fungsi kognitif akal untuk berpikir secara visioner-eskatologis, melampaui batas-batas materialis, sehingga keputusan hukum yang diambil senantiasa mempertimbangkan kemaslahatan jangka panjang (ma'alat al-af'al).

Keempat, dalam aspek memelihara keturunan dan kehormatan (hifz al-nasl), kesadaran akan maut memotivasi manusia untuk meninggalkan warisan sosial dan biologis yang saleh. Disiplin ini mendorong kepala keluarga atau pemimpin masyarakat untuk mendesain sistem pendidikan dan pengasuhan yang berbasis pada nilai-nilai ketakwaan. Kematian menyadarkan manusia bahwa eksistensi dirinya akan berlanjut melalui amal jariyah dan doa anak yang saleh, yang dalam hukum Islam diatur secara rigid demi menjaga kesucian nasab dan kehormatan keluarga dari kerusakan moral.

Kelima, pemeliharaan harta (hifz al-mal) melalui disiplin ini mewujud dalam bentuk regulasi etis terhadap kepemilikan dan distribusi kekayaan. Secara psikologis, ketakutan akan kematian yang tidak sehat dapat melahirkan keserakahan (al-hirs) dan penimbunan harta (al-takathur). Namun, disiplin hukum mengingat kematian yang lurus justru memformulasikan restrukturisasi kepemilikan melalui instrumen hukum seperti wasiat, wakaf, dan sedekah jariyah. Di sinilah teori hukum Islam mempertemukan antara dimensi eskatologis dengan transformasi sosial-ekonomi. Pemikiran ini sejalan dengan pandangan filosofis bahwa kesadaran akan batas akhir kehidupan (Sein-zum-Tode) membebaskan

manusia dari perbudakan materi dan mengarahkannya pada tindakan autentik yang bermanfaat bagi sesama[590].

Pada akhirnya, rekonstruksi Maqashid al-Shari'ah atas disiplin mengingat kematian menggeser paradigma kematian dari sebuah "akhir yang pasif" menjadi "kekuatan aktif" yang mengorganisasi kehidupan. Melalui pendekatan maqashid sistemik, disiplin ini menjadi poros integratif yang menghubungkan kesalehan individual dengan keadilan sosial[591]. Hukum Islam tidak hanya menata bagaimana manusia harus hidup, tetapi secara genius memanfaatkan realitas kematian untuk memastikan bahwa kehidupan dijalani dengan penuh tanggung jawab, keadilan, dan kesadaran transendental yang utuh.

Teologi dan Praktik Ziarah Kubur

Secara teologis, kematian dalam Islam bukanlah akhir dari eksistensi manusia, melainkan sebuah fase transisi atau gerbang liminal yang menghubungkan alam duniawi (nasut) menuju alam perantara (barzakh) sebelum akhirnya bermuara di alam keabadian (lahut). Dalam ruang kosmologis inilah, ziarah kubur menempati posisi yang sangat krusial. Ia tidak sekadar mewujud sebagai ritual sosiologis-keagamaan yang profan, melainkan sebuah lokus pertemuan spiritual antara yang hidup (al-ahya') dan yang mati (al-amwat)[592]. Ziarah kubur merepresentasikan sebuah dialektika teologis yang intens mengenai memori, eskatologi, dan pengakuan akan kefanaan eksistensi manusia di hadapan transendensi Tuhan[593]. Melalui tindakan mendatangi makam, seorang peziarah

sedang melakukan dekonstruksi terhadap ilusi keabadian duniawi, sekaligus menegaskan kembali komitmen spiritualnya terhadap realitas ukhrawi yang mutlak[594].

Secara historis-teologis, ziarah kubur mengalami evolusi epistemologis yang sangat menarik dalam tradisi pemikiran Islam. Pada masa awal dakwah Islam di Mekah, ziarah kubur sempat dilarang keras oleh Nabi Muhammad SAW. Larangan ini bersifat preventif (sadd al-dzari'ah) untuk memutus rantai teologis dengan tradisi paganisme kaum Jahiliah yang kerap menjadikan makam sebagai medium kultus individu, ratapan (niyahah) yang merusak tauhid, serta heroisme kesukuan yang berbasis pada kebanggaan jumlah leluhur yang telah mati[595]. Namun, seiring dengan kokohnya fondasi tauhid dalam kesadaran kolektif umat Islam di Madinah, larangan tersebut didekonstruksi melalui sebuah legitimasi profetis baru yang mengizinkan, bahkan menganjurkan praktik tersebut[596]. Pergeseran hukum ini menandai fase kedewasaan teologis, di mana makam tidak lagi dipandang sebagai ancaman sekutuisasi (syirik), melainkan sebagai ruang kontemplasi (tazkirah) yang efektif untuk melunakkan hati yang keras dan mengingatkan manusia akan kepastian maut[597].

Dalam dimensi metafisika Islam, ziarah kubur mengasumsikan adanya konektivitas kesadaran antara dimensi fisik dan metafisik. Kaum teolog (mutakallimun) dan para sufi sepakat bahwa meskipun jasad hancur di dalam tanah, ruh manusia tetap hidup di alam barzakh dengan tingkat kesadaran yang melampaui keterbatasan indrawi dunia[598]. Ruh di alam barzakh diyakini mampu mendengar

salam, mengenali entitas peziarah yang datang, serta merasakan kebahagiaan dari kiriman doa dan bacaan ayat-ayat suci Al-Quran[599]. Al-Ghazali, dalam adikaryanya Ihya' 'Ulum al-Din, menjelaskan bahwa ziarah kubur memberikan kemanfaatan ganda (mutual benefit): bagi si mati, ia mendapatkan siraman rahmat spiritual melalui proyeksi doa peziarah; sedangkan bagi peziarah, kedekatan fisik dengan kubur memicu resonansi batiniah yang mengikis keterikatan egoistis terhadap duniawi (zuhd) serta mempercepat keterjagaan spiritual (yakzah)[600].

Secara praktis, teologi ziarah kubur termanifestasi dalam berbagai ragam ritualistik yang sarat akan simbolisme dan makna mendalam. Di dunia Islam, khususnya dalam konteks sosiokultural Indonesia (Nusantara), praktik ini mengalami inkulturasi yang harmonis tanpa kehilangan substansi tauhidnya. Praktik membaca surah Yasin, tahlil, bertawasul, hingga menaburkan bunga dan menyiramkan air di atas gundukan tanah makam merupakan sintesis kreatif antara teks keagamaan yang sahih dan kearifan lokal[601]. Menyiram air dan menaruh pelepah basah di atas kubur, misalnya, secara teologis bersandar pada preseden profetis bahwa tumbuhan hijau senantiasa bertasbih kepada Allah, dan tasbihnya tersebut diharapkan dapat meringankan beban spiritual bagi ahli kubur di bawahnya[602]. Di sini, alam semesta dan manusia berkolaborasi dalam sebuah simfoni permohonan ampunan (istighfar) kepada Sang Pencipta.

Namun demikian, ketegangan teologis terkait praktik ziarah kubur tetap menjadi diskursus yang dinamis dalam sejarah

pemikiran Islam, terutama antara kelompok tradisionalis-sufistik dan kelompok reformis-puritan. Kelompok reformis, yang sering kali merujuk pada pemikiran Ibnu Taimiyah, memberikan batasan yang sangat ketat agar ziarah kubur tidak terjatuh pada praktik bid'ah atau syirik, seperti meminta berkah (tabarruk) secara berlebihan kepada penghuni kubur atau menjadikan makam sebagai tempat ritual ibadah yang menyaingi masjid[603]. Sebaliknya, kelompok tradisionalis memandang bahwa tawasul melalui para wali dan orang saleh yang telah wafat bukanlah bentuk penyembahan makhluk, melainkan sebuah pengakuan terhadap otoritas kesalehan (wilayah) yang dianugerahkan Allah kepada para kekasih-Nya, di mana ruh mereka dianggap memiliki kedekatan khusus (qurb) di sisi-Nya[604]. Perbedaan pandangan ini, pada hakikatnya, memperkaya khazanah hermeneutika Islam dalam memandang batas-batas profan dan sakral.

Secara psikologis dan sosiologis, ziarah kubur berfungsi sebagai katarsis emosional dan pengikat kohesi sosial. Di tengah gempuran modernitas yang mekanistik dan mendehumanisasi manusia menjadi sekadar mesin produksi, ziarah kubur hadir sebagai ruang jeda yang eksistensial. Di hadapan batu nisan, semua strata sosial runtuh; tidak ada lagi perbedaan antara yang kaya dan yang miskin, yang berkuasa dan yang dikuasai. Semua manusia disatukan oleh takdir ontologis yang sama: tanah[605]. Secara sosiologis, tradisi ziarah kubur massal, seperti tradisi nyekar atau ruwahan menjelang bulan suci Ramadan di Indonesia, memperkuat memori kolektif keluarga dan komunitas, menghubungkan generasi masa lalu, masa kini, dan

masa depan dalam satu garis silsilah spiritual yang utuh[606]. Dengan demikian, ziarah kubur bukan sekadar ritual kematian, melainkan sebuah perayaan kehidupan yang dijalani dengan penuh kesadaran primordial akan asal dan tujuan akhir penciptaan (mabda' wa ma'ad).

Genealogi dan Evolusi Landasan Hukum Ziarah Kubur dari Era Larangan ke Perintah

Evolusi hukum ziarah kubur dalam tradisi Islam merupakan salah satu manifestasi paling dinamis dari prinsip nasakh-mansukh (abrogasi) yang merefleksikan pedagogi profetik dalam mengelola transisi teologis masyarakat transisional di Semenanjung Arab. Secara genealogis, pelarangan awal ziarah kubur pada fase awal kenabian bukanlah sebuah ketetapan hukum yang bersifat absolut secara ontologis, melainkan sebuah instrumen preventif (sadd adz-dzari'ah) untuk memutus rantai keterikatan emosional-spiritual dengan tradisi paganisme Jahiliyah yang sarat dengan pengultusan leluhur dan ratapan (niyahah) yang merusak fondasi tauhid[607]. Pada titik tersebut, kuburan dipandang sebagai episentrum potensial bagi sinkretisme yang dapat mengaburkan distingsi antara penghormatan kepada jenazah dan penyembahan kepada entitas selain Allah. Sebagai sebuah entitas ruang, makam pada era pra-Islam dipenuhi oleh diskursus kebanggaan tribalisme yang bertentangan dengan semangat egaliterianisme monoteistik yang sedang dibangun oleh Nabi Muhammad SAW[608].

Transisi hukum dari tahrim (larangan) menuju ibahah (kebolehan) yang puncaknya berbentuk perintah (amr) merupakan sebuah lompatan epistemologis yang menandai kematangan akidah umat Islam saat itu. Perubahan ini diabadikan dalam hadis masyhur yang menyatakan, "Dahulu aku melarang kalian berziarah kubur, maka sekarang berziarahlah," yang mengindikasikan bahwa illat (sebab hukum) berupa kekhawatiran akan kemusyrikan telah hilang seiring dengan kokohnya pilar-pilar iman dalam jiwa para sahabat[609]. Secara fenomenologis, ziarah kubur tidak lagi diposisikan sebagai ruang bagi kultus individu, melainkan bertransformasi menjadi sebuah medium "pengingat maut" (tadhkirah al-mawt) yang berfungsi sebagai rem eskatologis terhadap ambisi-ambisi materialistik duniawi yang sering kali membutakan manusia[610]. Al-Quran sendiri dalam Surah At-Takathur telah memberikan peringatan keras mengenai bagaimana persaingan dalam kemegahan duniawi seringkali hanya berhenti ketika seseorang telah memasuki liang lahat, sebuah narasi yang memperkuat urgensi kognitif dari praktik ziarah tersebut[611].

Dalam diskursus jurisprudensi klasik dan kontemporer, evolusi ini juga memicu dialektika mengenai dimensi gender dan tata cara ritualitas di area pemakaman. Sebagian ulama, merujuk pada teks-teks otoritatif, memandang bahwa perintah ziarah bersifat inklusif, namun dengan batasan etis yang ketat guna menjaga martabat spiritual peziarah[612]. Transformasi hukum ini juga membawa implikasi sosiologis yang luas, di mana makam bukan hanya sekadar tempat pembuangan jasad, melainkan menjadi "ruang ketiga" yang

menghubungkan alam profan dan alam sakral, serta memperkuat kohesi sosial melalui doa-doa yang dipanjatkan bagi para pendahulu[613]. Penelitian modern menunjukkan bahwa praktik ziarah yang berakar pada perintah profetik ini memiliki fungsi psikoterapi dalam mengelola kedukaan (grief management), sekaligus menegaskan keberlanjutan identitas komunal melintasi batas kematian[614]. Dengan demikian, pergeseran dari larangan ke perintah dalam ziarah kubur bukan sekadar perubahan regulasi formal, melainkan sebuah strategi kebudayaan Islam untuk mensucikan ruang publik dari noda kemusyrikan sambil tetap mempertahankan penghormatan terhadap kemanusiaan dan sejarah.

Kompleks Makam sebagai Ruang Kuliah Eksistensial

Kompleks makam, dalam lanskap kebudayaan dan spiritualitas, sering kali dipandang secara reduksionis hanya sebagai depot penyimpanan jasad atau situs memori kolektif yang pasif. Namun, melalui kacamata fenomenologi ruang dan pedagogi kritis, kompleks makam sejatinya beroperasi sebagai sebuah "heterotopia"[615] sebuah ruang liyan yang menantang, mendisrupsi, sekaligus merekonstruksi kesadaran manusia yang hidup di dalam ruang profan. Di sinilah makam bertransformasi menjadi sebuah "ruang kuliah eksistensial." Ia tidak mengajarkan pengetahuan yang bersifat kognitif-positivistik, melainkan menyajikan kurikulum ontologis tentang batas-batas kefanaan, makna keberadaan, dan orientasi etis kehidupan. Di dalam kompleksitas spasialnya, terdapat

dialektika yang intim antara yang hidup (the living) dan yang mati (the dead), yang memicu proses belajar paling radikal dalam hidup manusia: menyadari kedirian melalui refleksi atas ketiadaan.

Dalam tradisi epistemologi Islam, dimensi edukatif dari makam ini berakar kuat pada teks-teks sakral. Al-Qur'an secara eksplisit mengkritik kelalaian manusia yang terjebak dalam akumulasi materialisme duniawi hingga mereka masuk ke dalam liang kubur[616]. Ayat ini mengisyaratkan bahwa kubur adalah titik demarkasi epistemic di mana seluruh kepalsuan eksistensial runtuh. Pengalaman mengunjungi makam (ziarah) kemudian dilembagakan melalui tradisi kenabian bukan sekadar sebagai ritus eskatologis, melainkan sebagai instrumen pedagogis yang aktif. Melalui hadis yang sangat masyhur, Nabi Muhammad SAW menegaskan perubahan fungsi ziarah kubur dari yang semula dilarang untuk menghindari sisa-sisa paganisme menjadi sangat dianjurkan, dengan alasan metodologis yang jelas: "fazuuruuha fainnahaa tudzakkirul maut" (maka ziarahilah kubur, karena sesungguhnya ia dapat mengingatkanmu pada kematian)[617]. Di sini, aktivitas ziarah diposisikan sebagai sebuah laku pembelajaran afektif yang bertujuan untuk melunakkan kekerasan hati (qaswah al-qalb) dan mendekonstruksi delusi keabadian duniawi.

Pendekatan pedagogis ini dielaborasi secara mendalam oleh Imam al-Ghazali dalam magnum opus-nya, Ihya' 'Ulum al-Din. Al-Ghazali merumuskan sebuah metodologi psikologi-edukatif yang disebut rabithah al-mawt (kontemplasi kematian)[618]. Menurutnya, makam adalah ruang fisik terbaik untuk melakukan visualisasi aktif

terhadap proses pembusukan jasad dan transisi jiwa. Proses ini bukanlah bentuk pesimisme atau morbiditas yang melumpuhkan, melainkan sebuah teknik desensitisasi terhadap keterikatan duniawi (zuhud) yang bertujuan mengembalikan subjek pada poros autentisitasnya. Berdiri di depan sebuah makam memaksa peziarah melakukan "pembacaan" intertekstual: batu nisan yang membisu sebenarnya berbicara dengan bahasa keheningan (lisan al-hal) yang jauh lebih komunikatif daripada retorika verbal. Lanskap makam menjadi teks terbuka yang menuntut dibaca secara hermeneutis oleh setiap subjek yang melintas.

Secara filosofis, dimensi edukatif makam ini beresonansi erat dengan proyek fenomenologi Martin Heidegger mengenai Sein-zum-Tode (Ada-menuju-kematian)[619]. Heidegger berargumen bahwa sebagian besar manusia hidup dalam moda eksistensi yang tidak autentik (uneigentlich), tersesat dalam kebisingan publik (Das Man) yang selalu berusaha mengalihkan perhatian dari kenyataan bahwa kematian adalah kemungkinan yang paling niscaya dan tidak dapat diwakilkan. Ketika seseorang memasuki kompleks makam, kebisingan Das Man tersebut diredam oleh keheningan spasial makam. Kompleks makam bertindak sebagai pemicu kecemasan eksistensial (Angst) yang menyehatkan, yang menarik manusia keluar dari keseharian yang dangkal dan memaksa mereka menghadapi finitasnya sendiri. Dalam konsep Karl Jaspers, momen ini disebut sebagai Grenzsituationen (situasi batas)[620] sebuah tembok pengalaman yang tidak dapat ditembus oleh rasionalitas biasa, yang memaksa subjek untuk mengalami lompatan

eksistensial menuju kesadaran transenden dan kebebasan yang bertanggung jawab.

Fungsi pedagogis makam ini menjadi sangat krusial dalam konteks modernitas kontemporer. Sebagaimana dianalisis oleh sejarawan Philippe Ariès, masyarakat modern telah melakukan "sekuestrasi" atau pengucilan terhadap kematian[621]. Kematian diasingkan ke ranah medis yang steril, disembunyikan di balik dinding rumah sakit, dan disamarkan melalui kosmetika pemakaman modern untuk menghindari kecemasan sosial. Kematian diubah menjadi sesuatu yang memalukan dan tabu. Dalam situasi "kematian yang dilarang" (forbidden death) ini, kompleks makam historis dengan segala kesederhanaan materiilnya, lumut yang tumbuh pada batu nisan, dan aroma tanahnya menjadi ruang perlawanan pedagogis (pedagogical resistance). Makam merobek ilusi keabadian teknologis yang ditawarkan oleh modernitas, mengembalikan tubuh manusia ke dalam siklus kosmis materi yang fana, dan mengajarkan kembali kerendahan hati esensial yang hilang dari manusia modern.

Proses belajar di ruang kuliah eksistensial ini terjadi melalui apa yang disebut John Dewey sebagai "pembelajaran berbasis pengalaman" (experiential learning)[622]. Peziarah tidak hanya membaca tentang kematian; mereka mengalaminya secara inderawi. Udara dingin di bawah bayang-bayang pohon kamboja, tekstur kasar batu nisan, dan aktivitas fisik membungkuk untuk menyiram air atau menabur bunga menciptakan "pedagogi ragawi" (embodied pedagogy). Seluruh panca indera terlibat dalam

menyerap kurikulum kefanaan ini. Lebih jauh lagi, penataan spasial makam seperti kompleks makam para wali atau tokoh sejarah sering kali dirancang secara hierarkis dan kosmologis untuk membimbing peziarah dalam perjalanan spiritual bertahap dari yang profan menuju yang sakral[623]. Di sini, arsitektur makam bukan sekadar estetika visual, melainkan sebuah panduan metodologis bagi jiwa untuk melakukan pendakian spiritual, merenungkan silsilah sejarah, dan menyadari posisi dirinya dalam bentangan waktu yang tak berhingga. Pada akhirnya, kompleks makam sebagai ruang kuliah eksistensial tidak pernah bertujuan untuk mengajarkan cara mati, melainkan mengajarkan cara hidup yang autentik, etis, dan bermakna sebelum ruang kuliah itu benar-benar menjadi rumah abadi kita.

Tadakkur (Refleksi) dan Aktualisasi Komunikasi Trans-Dimensi

Dalam lanskap epistemologi komunikasi kontemporer, kajian mengenai dimensi spiritual sering kali terpinggirkan oleh dominasi paradigma positivistik dan materialistik yang mereduksi fenomena komunikasi sebatas pertukaran simbol empiris antarentitas fisik. Namun, rekonstruksi pemikiran ilmiah tingkat doktoral menuntut pembongkaran batas-batas ontologis tersebut menuju pemahaman yang lebih komprehensif mengenai realitas multidimensional. Dimensi spiritual dalam komunikasi tidak hanya beroperasi pada tataran intrapersonal atau interpersonal mekanistik, melainkan menembus batas-batas eksistensial melalui komunikasi trans-dimensi. Komunikasi trans-dimensi ini merupakan proses

pertukaran makna, energi spiritual, dan iluminasi metafisik yang menghubungkan alam fisik ('Alam al-Mulk) dengan alam immaterial ('Alam al-Malakut dan 'Alam al-Jabarut) hingga bermuara pada Sumber Utama Kesadaran ('Alam al-Lahut). Di titik krusial inilah tadakkur (refleksi spiritual mendalam) berfungsi sebagai katalisator kognitif-spiritual yang mengaktivasi perangkat penerima (receiver) dalam diri manusia, memungkinkannya menangkap sinyal-sinyal keilahian yang terhampar di alam semesta (afaq) maupun yang tersembunyi dalam kedalaman jiwa (anfus)[624].

Metodologi tadakkur secara filosofis memiliki distingsi mendasar dari tafakkur. Jika tafakkur beroperasi pada domain rasionalitas diskursif (al-'aql al-nazarī) yang mengolah data empiris dan fenomena terobservasi, maka tadakkur melampauinya menuju ranah perenungan aplikatif dan penyerapan hakikat eksistensial (al-'aql al-'amalī dan al-qalb)[625]. Tadakkur adalah proses hermeneutika spiritual di mana manusia tidak sekadar membaca realitas sebagai entitas yang berdiri sendiri, melainkan mempredikasi setiap fenomena sebagai ayat (tanda-tanda semiotis ilahi). Dalam perspektif ini, komunikasi trans-dimensi diaktualisasikan melalui pembongkaran kognitif atas hambatan-hambatan indrawi. Ketika seseorang melakukan tadakkur, terjadi resonansi antara frekuensi kesadaran manusiawi yang terbatas dengan Frekuensi Ilahi yang Tak Terbatas. Fenomena ini menciptakan kondisi kontemplatif yang memungkinkan terjadinya penyingkapan spiritual (mukāshafah), di mana pesan-pesan transendental diinternalisasi dan diubah

menjadi pemahaman ontologis yang mengubah struktur kesadaran subjek secara mendasar[626].

Secara mekanistis-metafisik, aktualisasi komunikasi trans-dimensi menuntut berfungsinya organ spiritual pusat, yaitu hati (al-qalb), yang dalam epistemologi Islam diakui sebagai organ persepsi trans-indrawi yang memiliki kapasitas inteleksi murni (al-idrāk al-qudsī)[627]. Konsep ini menemukan titik temu yang reflektif dengan teori fisika kuantum modern, khususnya konsep non-locality dan quantum entanglement, yang menyatakan bahwa entitas-entitas di alam semesta terhubung secara instan tanpa terikat oleh ruang dan waktu material[628]. Dalam kerangka komunikasi trans-dimensi, tadakkur bertindak sebagai mekanisme penyelarasan (coherence) yang membersihkan "kebisingan" (noise) egosentris dan kecenderungan materialistik jiwa. Ketika al-qalb mencapai tingkat kejernihan (tasfiyat al-qalb), ia berfungsi sebagai cermin (mir'āt) yang memantulkan pancaran Tajallī (self-manifestation) Tuhan, sehingga komunikasi antara Yang Transenden dan yang imanen tidak lagi dipahami sebagai metafora linguistik belaka, melainkan sebagai realitas ontologis yang dialami secara riil oleh kesadaran manusia[629].

Dampak aksiologis dari aktualisasi komunikasi trans-dimensi melalui tadakkur ini bermanifestasi dalam transformasi perilaku komunikatif manusia di alam fisik. Manusia yang telah mengalami komunikasi trans-dimensi tidak lagi berkomunikasi secara horizontal semata-mata untuk manipulasi sosial atau pertukaran informasi pragmatis, melainkan sebagai manifestasi dari fungsi kewalian atau kepemimpinan spiritualnya (khilāfah)[630]. Kesadaran trans-dimensi

ini mengalir ke dalam setiap artikulasi verbal dan non-verbal, melahirkan komunikasi yang beretika tinggi, bernilai profetik, dan penuh dengan kepedulian kosmologis. Pada akhirnya, tadakkur memosisikan komunikasi bukan lagi sekadar instrumen interaksi sosial, melainkan sebuah tindakan ibadah dan jalur pulang eksistensial (al-rujū') di mana manusia secara terus-menerus mendialogkan eksistensi dirinya yang fana dengan Keberadaan Yang Maha Abadi, menciptakan harmoni sempurna antara dimensi mikrokosmos (al-'ālam al-ṣaghīr) dan makrokosmos (al-'ālam al-kabīr)[631].

Problematika Kontemporer Ziarah Kubur Antara Komodifikasi, Sinkretisme, dan Komersialisasi

Fenomena ziarah kubur dalam lanskap sosioreligius kontemporer tidak lagi sekadar manifestasi dari ritus eskatologis yang berorientasi pada memento mori pengingat akan kematian melainkan telah bertransformasi menjadi arena kontestasi identitas, ekonomi, dan teologi yang kompleks. Secara ontologis, ziarah merupakan jembatan antara yang profan dan yang sakral, namun dalam perjalanannya, ia mengalami pergeseran makna akibat penetrasi modernitas dan globalisasi. Problematika utama muncul ketika nilai transendental dari sebuah kunjungan makam mulai tergradasi oleh arus komodifikasi yang kuat. Komodifikasi religi dalam konteks ini mewujud pada pengemasan pengalaman spiritual sebagai komoditas yang dapat diperjualbelikan, di mana keberkahan (barakah) sering kali direduksi menjadi objek konsumsi materialistik

yang terukur secara finansial[632]. Hal ini menciptakan paradoks; di satu sisi ziarah memperkuat kohesi sosial, namun di sisi lain ia terjebak dalam logika kapitalisme religi yang mengedepankan akumulasi modal di atas substansi spiritualitas itu sendiri.

Ketegangan dialektis ini semakin diperumit dengan bertahannya praktik-praktik sinkretisme yang berakar kuat dalam memori kolektif masyarakat. Sinkretisme dalam ziarah kubur sering kali menempatkan entitas yang dikuburkan bukan sekadar sebagai teladan iman, melainkan sebagai perantara (wasilah) yang terkadang melampaui batas-batas teologis tauhid dalam perspektif puritan. Persentuhan antara doktrin Islam normatif dengan kearifan lokal menciptakan hibriditas praktik yang di satu sisi memperkaya khazanah budaya, namun di sisi lain memicu kritik tajam mengenai orisinalitas ritual. Al-Qur'an secara implisit mengingatkan manusia agar tidak terjebak dalam pengagungan materi dan tumpukan duniawi yang melalaikan aspek ukhrawi[633], sementara tradisi kenabian telah memberikan garis demarkasi yang jelas mengenai tujuan ziarah, yakni untuk melembutkan hati dan mengambil ibrah, bukan untuk melakukan kultus individu yang berlebihan[634]. Sinkretisme ini menjadi titik api perdebatan antara kelompok tradisionalis yang melihatnya sebagai manifestasi cinta, dan kelompok modernis-salafi yang memandangnya sebagai dekadensi akidah.

Lebih jauh lagi, komersialisasi situs-situs ziarah telah mengubah topografi ruang sakral menjadi ruang industri pariwisata religi. Transformasi ini melibatkan mobilisasi massa yang masif,

pembangunan infrastruktur penunjang, hingga eksploitasi ekonomi di sekitar makam keramat. Di sini, terjadi apa yang disebut sebagai de-sakralisasi melalui birokratisasi dan monetisasi akses menuju Tuhan. Ketika akses terhadap "ruang suci" diatur oleh logika pasar, maka terjadi stratifikasi sosial di mana pengalaman spiritual menjadi eksklusif bagi mereka yang memiliki kemampuan finansial. Secara sosiologis, fenomena ini mencerminkan apa yang disebut sebagai "kapitalisme spiritual," di mana simbol-simbol agama diolah sedemikian rupa untuk memenuhi kebutuhan pasar pariwisata global[635]. Praktik ini sering kali mengaburkan batas antara pengabdian religius dan transaksi ekonomi, sehingga esensi dari ziarah sebagai momen kontemplatif yang sunyi sering kali hilang tertelan hiruk-pikuk aktivitas komersial[636].

Sebagai sintesis, problematika kontemporer ziarah kubur menuntut adanya re-evaluasi kritis terhadap cara umat beragama memposisikan tradisi di tengah arus modernitas. Tantangannya bukan terletak pada penghapusan praktik tersebut, melainkan pada pemurnian niat dan penataan manajemen situs yang tetap menjaga marwah kesucian ritual tanpa harus mengeksploitasi peziarah secara ekonomi. Dibutuhkan keseimbangan antara pelestarian nilai budaya yang sinkretis namun etis, dengan kepatuhan teologis yang tetap mengakomodasi dimensi kemanusiaan. Ziarah kubur seharusnya tetap menjadi ruang refleksi eksistensial yang membebaskan manusia dari jerat materialisme, bukan justru menjadi instrumen baru bagi perbudakan komoditas dan distorsi akidah dalam wajah baru yang lebih subtil[637].

Muhasabah sebagai Metodologi Praktik Dzikir Kematian Kontinu

Kematian (al-mawt), dalam lanskap epistemologi Islam, bukanlah sekadar akhir biologis dari eksistensi organismal, melainkan sebuah gerbang transisi ontologis yang menentukan kualitas kehidupan abadi di alam pasca-duniawi. Kesadaran akan batas eksistensial ini menuntut sebuah mekanisme psikologis dan spiritual yang tidak hanya bersifat temporer, tetapi berkelanjutan (kontinu). Di sinilah muhasabah (introspeksi spiritual) hadir bukan sekadar sebagai tindakan moralitas kasual, melainkan sebagai sebuah metodologi sistematis-praktis untuk menginternalisasikan dzikirul maut (mengingat kematian) ke dalam struktur kesadaran terdalam manusia. Tanpa instrumen metodologis muhasabah, ingatan akan kematian cenderung merosot menjadi sekadar ketakutan eksistensial yang melumpuhkan atau nostalgia asketis yang pasif. Sebagai metodologi, muhasabah menstrukturkan ingatan akan kematian menjadi sebuah energi transformatif yang merekonstruksi orientasi etis, kognitif, dan spiritual subjek secara aktif dan berkesinambungan.

Secara teologis, landasan metodologis ini berakar kuat pada perintah Al-Qur'an yang memerintahkan manusia untuk melakukan kalkulasi proaktif terhadap masa depannya, khususnya dimensi eskatologis. Allah SWT berfirman: “Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat), dan bertakwalah kepada Allah. Sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan”[638]. Penggunaan frasa “wal-

tanzhur nafsun ma qaddamat lighad" (hendaklah setiap jiwa memperhatikan apa yang dipersiapkannya untuk hari esok) dalam ayat ini secara semiotis mengindikasikan kewajiban melakukan audit spiritual secara sadar dan rasional sebelum datangnya audit final di Padang Mahsyar. Dalam konteks ini, kematian diletakkan sebagai batas temporal absolut (al-ghad) yang mendesak individu untuk terus-menerus mengevaluasi portofolio amalannya. Keharusan metodologis ini diperkuat oleh sabda Rasulullah SAW yang mendefinisikan kecerdasan hakiki melalui lensa akuntabilitas diri: "Orang yang cerdas (al-kayyis) adalah orang yang mengendalikan dirinya (dana nafsahu) dan beramal untuk kehidupan setelah kematian..."[639]. Hadis ini menegaskan dialektika erat antara muhasabah (mengendalikan dan mengevaluasi diri) dengan orientasi eksistensial pasca-kematian, di mana kematian berfungsi sebagai jangkar teleologis dari setiap tindakan saat ini.

Dalam tradisi tasawuf klasik, metodologi muhasabah dikonseptualisasikan secara sangat rigid dan operasional. Al-Harith al-Muhasibi, pionir psikologi Islam yang namanya dinisbahkan pada disiplin ini, merumuskan muhasabah sebagai metode pengawasan ketat terhadap lintasan pikiran (khawatir) dan motif-motif tersembunyi nafsu sebelum, selama, dan setelah suatu tindakan dilakukan[640]. Al-Muhasibi menegaskan bahwa ketakutan akan kematian dan pertanggungjawaban di hadapan Allah hanya akan melahirkan kesalehan yang konsisten jika ditopang oleh radar introspektif yang melacak keikhlasan hati secara mikro-detik. Konsep ini kemudian disistematisasikan lebih lanjut oleh Abu Hamid

al-Ghazali dalam adikaryanya, Ihya' 'Ulum al-Din. Al-Ghazali menempatkan muhasabah sebagai bagian dari siklus manajemen spiritual yang ketat, yang terdiri dari enam tahapan terpadu: musharatah (penetapan syarat/komitmen di awal hari), muraqabah (pengawasan aktif sepanjang hari), muhasabah (evaluasi di akhir hari), mu'aqabah (pemberian sanksi spiritual atas kelalaian), mujahadah (perjuangan keras untuk perbaikan), dan mu'atabah (celaan terhadap nafsu yang membangkang)[641].

Dalam skema Al-Ghazali ini, muhasabah berfungsi sebagai simpul evaluatif yang menguji efektivitas muraqabah (yang di dalamnya mencakup kewaspadaan terhadap kematian). Melalui muhasabah harian, ingatan akan kematian tidak dibiarkan menguap menjadi konsep abstrak, melainkan dioperasionalkan sebagai alat ukur realitas: "Apakah tindakan saya hari ini mencerminkan kesiapan saya jika maut menjemput malam ini?" Integrasi metodis ini meruntuhkan ilusi panjang angan-angan (thulul amal) yang sering kali menjadi tabir penghalang antara manusia dan kesadaran kematiannya.

Secara fenomenologis, metodologi muhasabah dalam memelihara dzikirul maut kontinu dapat dikontraskan sekaligus didialogkan dengan pemikiran filsuf eksistensialis Barat, Martin Heidegger, mengenai konsep Sein-zum-Tode (Ada-menuju-kematian). Heidegger berargumen bahwa sebagian besar manusia hidup dalam ketidakautentikan (Uneigentlichkeit) karena mereka melarikan diri dari kenyataan bahwa mereka akan mati, menganggap kematian sebagai peristiwa impersonal yang hanya

terjadi pada orang lain[642]. Kehidupan autentik (Eigentlichkeit) hanya dapat dicapai ketika individu mengonfrontasi kematian sebagai kemungkinan miliknya yang paling khas, tidak dapat dialihkan, dan tidak dapat dilampaui. Meskipun memiliki kemiripan dalam upaya membongkar distrasi eksistensial, metodologi muhasabah Islam melangkah jauh melampaui analisis Heideggerian. Jika bagi Heidegger konfrontasi dengan kematian berujung pada kecemasan eksistensial (Angst) yang meneguhkan kebebasan individu di dunia nyata, maka dalam muhasabah Islam, konfrontasi tersebut diisi dengan pertanggungjawaban transendental di hadapan Sang Pencipta[643]. Kematian dalam muhasabah bukanlah ketiadaan mutlak (nothingness), melainkan transisi menuju keadilan absolut. Oleh karena itu, muhasabah bertindak sebagai jembatan kognitif yang mengubah kecemasan eksistensial (death anxiety) menjadi ketundukan yang produktif (khashyah dan inabah).

Dalam dimensi psikologi kontemporer, kesinambungan kesadaran akan kematian yang dipelihara melalui muhasabah dapat dijelaskan melalui teori Terror Management Theory (TMT) yang dikembangkan oleh Jeff Greenberg, Sheldon Solomon, dan Tom Pyszczynski. TMT menyatakan bahwa kesadaran akan kematian memicu ketakutan eksistensial yang mendalam, yang biasanya diredam oleh manusia melalui mekanisme pertahanan budaya dan peningkatan harga diri (self-esteem) secara defensif[644]. Namun, pertahanan psikologis ini sering kali bersifat neurotik dan ilusi. Muhasabah menawarkan alternatif coping mechanism yang jauh lebih adaptif dan integratif. Melalui muhasabah yang teratur,

individu dilatih untuk menyerap realitas kematian secara sadar dan perlahan (exposure therapy spiritual), sehingga mengurangi kecemasan neurotik tersebut. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa muhasabah yang sehat menuntut dua pilar: membandingkan nikmat Allah dengan kejahatan diri sendiri, dan menyadari bahwa setiap desah napas mendekatkan diri pada ajal[645]. Proses kognitif ini melatih otak untuk tidak mempersepsikan kematian sebagai ancaman yang harus dihindari secara mental, melainkan sebagai realitas objektif yang harus diintegrasikan ke dalam perencanaan hidup harian. Hal ini menghasilkan apa yang dalam psikologi modern disebut sebagai pertumbuhan pasca-trauma (post-traumatic growth) atau kebijaksanaan eksistensial pra-trauma, di mana kesadaran akan kematian justru meningkatkan apresiasi terhadap kehidupan dan kualitas hubungan sosial-spiritual seseorang.

Secara praktis-metodologis, penerapan muhasabah demi menjaga kontinuitas dzikirul maut membutuhkan habituasi terstruktur yang melibatkan restrukturisasi kognitif (cognitive restructuring) dan pengawasan perilaku harian. Pada fase pra-tindakan (musharatah), subjek mengkondisikan jiwanya dengan menyadari bahwa hari baru yang dijalaninya adalah sebuah mosi percaya dari Allah, seolah-olah ia dihidupkan kembali setelah kematian tidurnya sebagaimana refleksi doa bangun tidur yang diajarkan Nabi Muhammad SAW tentang kebangkitan[646]. Sepanjang hari (muraqabah), individu menerapkan teknik interupsi kognitif secara berkala untuk mengingat kematian di sela-sela kesibukan

duniawi, mencegah terjadinya kondisi lalai (ghaflah). Pada malam hari (muhasabah), audit spiritual dilakukan dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan spesifik dan terukur mengenai pemanfaatan waktu, kebersihan niat, dan sisa utang moral kepada sesama makhluk. Jika ditemukan pelanggaran, metodologi ini menuntut tindakan korektif langsung (mu'aqabah dan mujahadah), seperti penyesalan yang mendalam (taubat), kompensasi amal saleh, atau sedekah pembersih jiwa. Melalui siklus yang berulang secara harian ini, ingatan akan kematian tidak lagi menjadi letupan emosional yang datang hanya saat melayat atau tertimpa musibah, melainkan mengkristal menjadi sebuah kesadaran latar belakang (background consciousness) yang membimbing setiap keputusan moral manusia secara kontinu, mengubah fana menjadi baka, dan mempersiapkan jiwa menyambut panggilan keabadian dengan kedamaian mutlak (nafs al-mutma'innah).

Hakikat Epistemis *Muhasabah* (Audit Spiritual Diri) dalam Tinjauan Fiqih Tasawuf

Pencapaian kebenaran tidak hanya bertumpu pada rasionalitas diskursif (al-'aql al-bahtsī) dan observasi empiris (al-hiss), melainkan juga melibatkan pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) sebagai instrumen kognitif untuk menangkap realitas metafisik[647]. Di sinilah muhasabah yang secara literal bermakna kalkulasi, perhitungan, atau audit bertransformasi dari sekadar tindakan moral-praktis menjadi sebuah metodologi epistemis yang radikal. Dalam tinjauan Fiqih Tasawuf, sebuah disiplin integratif yang mengawinkan

formalisme hukum syariat dengan kedalaman esoteris tarekat, muhasabah memegang posisi sentral sebagai alat sensor spiritual untuk mendeteksi distorsi ego (nafs) yang sering kali mendominasi kesadaran manusia[648]. Integrasi ini menegaskan bahwa kepatuhan lahiriah (fiqih) tidak akan mencapai derajat puncaknya tanpa verifikasi batiniah (tasawuf) yang kritis dan berkelanjutan.

Secara epistemologis, muhasabah adalah proses dekonstruksi diri secara sadar untuk menyingkap tabir-tabir (hujub) yang menghalangi mata hati (bashīrah) dalam menangkap cahaya kebenaran ilahi (al-haqq). Landasan teologis dari aktivitas kritis ini bersumber langsung dari Al-Qur'an, yang memerintahkan setiap individu untuk melakukan proyeksi dan evaluasi atas tindakan masa lalunya demi maslahat eskatologis di masa depan[649]. Kesadaran eskatologis ini kemudian diperkuat oleh tradisi kenabian yang mendefinisikan kecerdasan hakiki (al-kayyis) bukan berdasarkan ketajaman intelektual profan, melainkan kemampuan seseorang untuk menundukkan egonya dan mengaudit setiap helai nafas serta perilakunya sebagai persiapan menghadapi pengadilan transendental[650]. Dengan demikian, muhasabah bertindak sebagai jembatan epistemis yang menghubungkan tindakan fisik manusia di alam materi (mulk) dengan konsekuensi spiritualnya di alam malakut.

Fusi antara fiqih dan tasawuf dalam muhasabah melahirkan sebuah metodologi penilaian diri yang rigid sekaligus elastis. Fiqih menetapkan standar eksternal (al-mi‘yār al-khārijī) berupa hukum taklif yang lima (wajib, sunnah, mubah, makruh, haram), sedangkan

tasawuf memberikan dimensi kedalaman berupa ketulusan (ikhlas), kehadiran hati (hudhūr al-qalb), dan kewaspadaan batin (muraqabah)[651]. Tanpa fiqih, muhasabah spiritual berisiko terjatuh ke dalam subjektivisme mistis yang liar dan mengabaikan batas-batas syariat. Sebaliknya, tanpa tasawuf, muhasabah fiqih hanya akan menjadi audit formalistik yang kering, mekanis, dan kehilangan ruh spiritualnya. Pelopor awal integrasi ini, Al-Harith al-Muhasibi yang namanya sendiri dinisbatkan pada intensitasnya dalam melakukan audit diri menjelaskan bahwa pengawasan terhadap hak-hak Allah (ri'āyah li-huqūq Allāh) meniscayakan adanya sinkronisasi antara kepatuhan lahiriah dan ketundukan batiniah[652].

Ditinjau dari perspektif ini, muhasabah tidaklah berlangsung dalam ruang hampa, melainkan dalam dinamika dialektis antara nafs (jiwa) dan 'aql (akal spiritual). Imam al-Ghazali dalam mahakaryanya, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, menstrukturkan muhasabah ke dalam beberapa tahapan metodologis yang menyerupai siklus manajemen spiritual yang ketat: diawali dengan mushāratah (penetapan syarat/komitmen awal sebelum bertindak), diikuti oleh murāqabah (kewaspadaan aktif saat bertindak), kemudian muhāsabah itu sendiri (audit pasca-tindakan), yang jika ditemukan pelanggaran, dilanjutkan dengan mu'āqabah (pemberian sanksi edukatif pada diri), mujāhadah (perjuangan spiritual ekstra), dan mu'ātabah (pencelaan diri demi perbaikan)[653]. Struktur metodologis ini menunjukkan bahwa muhasabah dalam Fiqih Tasawuf adalah sebuah sains perilaku batin yang sangat sistematis, bukan sekadar refleksi emosional yang sporadis.

Salah satu kontribusi terbesar epistemologi muhasabah adalah kemampuannya mendeteksi ilusi-ilusi kognitif (al-ghurūr) dan bias egoistik yang sering kali mengaburkan objektivitas spiritual manusia. Jiwa manusia memiliki kecenderungan bawaan untuk membenarkan dirinya sendiri (al-nafs al-ammārah bi al-sū'). Tanpa adanya audit spiritual yang ketat, manusia akan mudah terjebak dalam kesombongan intelektual ('ujb), pamer spiritual (riyā'), dan kepalsuan batin (nifāq) yang halus[654]. Melalui pisau analisis muhasabah, seorang penempuh jalan spiritual (sālik) dilatih untuk tidak hanya melihat apa yang dikerjakannya, tetapi menyelidiki secara mendalam mengapa ia mengerjakannya. Pertanyaan-pertanyaan motif (limādhā) mendahului pertanyaan-pertanyaan teknis (kayfa), sehingga keikhlasan batin menjadi validator utama atas keabsahan suatu amal di hadapan Tuhan.

Ibn Qayyim al-Jawziyya memperluas analisis ini dengan membagi muhasabah menjadi dua fase krusial: muhasabah sebelum berbuat (qabl al-'amal) dan muhasabah setelah berbuat (ba'da al-'amal)[655]. Muhasabah pra-tindakan berfungsi sebagai filter epistemis untuk menguji apakah kehendak yang muncul murni karena dorongan ilahi (khātir rahmānī) ataukah infiltrasi ego syetani (khātir shaytānī). Sementara itu, muhasabah pasca-tindakan merupakan evaluasi kritis terhadap kualitas ibadah yang telah dilakukan apakah telah memenuhi rukun lahiriahnya (domain fiqih) dan telah dibersihkan dari cacat-cacat batiniah seperti hilangnya konsentrasi dan keikhlasan (domain tasawuf). Melalui proses filterisasi berlapis ini, muhasabah membebaskan subjek manusia

dari belenggu subjektivitas ego yang bias, menuju objektivitas kesadaran murni yang disinari oleh petunjuk ilahi.

Pada akhirnya, hakikat epistemis muhasabah dalam Fiqih Tasawuf menawarkan resolusi atas krisis eksistensial manusia modern yang kerap mengalami alienasi spiritual akibat dominasi cara pandang positivistik-materialistik. Ketika manusia modern terjebak dalam hiruk-pikuk kuantifikasi eksternal di mana keberhasilan hidup hanya diukur lewat metrik-metrik materialis muhasabah hadir sebagai teknologi spiritual yang mengembalikan manusia pada pusat kediriannya yang sejati[656]. Ia bukan sekadar mekanisme pertobatan moral, melainkan sebuah epistemologi pembebasan yang membersihkan cermin kalbu (qalbi) dari debu-debu duniawi, sehingga mampu merefleksikan realitas transendental secara jernih dan akurat. Di sinilah Fiqih Tasawuf membuktikan relevansi ilmiahnya: ia tidak memisahkan antara hukum luar dan kesadaran dalam, melainkan menyatukannya dalam satu tarikan nafas audit spiritual yang komprehensif, mengantarkan jiwa manusia mencapai kedamaian puncaknya (al-nafs al-mutma'innah).

Formulasi Teknik *Muhasabah Ruhani* Sistematis Sebelum Tidur dan Pasca-Ibadah

Dalam diskursus psikologi Islam dan esatologi sufistik, muhasabah bukan sekadar mekanisme pertahanan psikologis retrospektif, melainkan sebuah instrumen epistemis dan ontologis untuk mentransendensikan kesadaran manusia dari level nafs al-

ammarah (jiwa yang mendorong keburukan) menuju nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[657]. Secara ontologis, eksistensi manusia berada dalam tegangan konstan antara tarikan material-duniawi dan panggilan spiritual-ukhrawi. Untuk menjaga ritme spiritual ini agar tetap konvergen menuju ridha Ilahi, diperlukan sebuah metodologi evaluasi diri yang ketat, terukur, dan berkelanjutan. Al-Quran secara eksplisit mengesahkan urgensi introspeksi ini sebagai kalkulasi eskatologis yang harus dilakukan setiap individu sebelum datangnya hari hisab yang hakiki[658].

Formulasi teknik muhasabah ruhani yang sistematis mencakup dua dimensi waktu krusial dalam siklus sirkadian dan ritual manusia: fase pasca-ibadah (post-action evaluation) dan fase sebelum tidur (pre-sleep integration). Kedua fase ini memegang peranan vital dalam konsolidasi memori spiritual, purifikasi kognitif, dan restrukturisasi neuro-spiritual individu.

Seringkali, ancaman terbesar setelah melakukan ibadah (post-worship) bukanlah kemalasan, melainkan penyakit batin berupa ujub (bangga diri), riya’ (pamer), dan sum'ah (menginginkan reputasi)[659]. Manusia cenderung merasa telah "memenuhi" kewajibannya dan secara tidak sadar memposisikan dirinya sebagai "pemberi piutang" kepada Allah SWT. Oleh karena itu, muhasabah pasca-ibadah dirancang sebagai teknik dekonstruksi ego secara instan setelah ritual selesai dilaksanakan.

Secara aplikatif, sesaat setelah mengucapkan salam dalam shalat atau menyelesaikan ibadah lainnya, seorang hamba tidak diperkenankan langsung terdistraksi oleh urusan profan. Ia wajib

memasuki fase istighfar yang substansial. Istighfar pasca-ibadah bukanlah sekadar retorika lisan (verbalisme kosong), melainkan sebuah pengakuan kognitif atas ketidaksempurnaan ibadah yang baru saja disajikan di hadapan Keagungan Allah[660]. Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa struktur muhasabah pada fase ini bertumpu pada tiga pilar evaluasi:

1. Evaluasi Keikhlasan (Ikhlas): Apakah ibadah tersebut terkontaminasi oleh motif-motif pencapaian sosial atau ekspektasi apresiasi dari makhluk?
2. Evaluasi Kesesuaian (Mutaba'ah): Apakah ritual tersebut telah dijalankan sesuai dengan tuntunan syariat yang valid?
3. Evaluasi Kehadiran Hati (Hudhur al-Qalb/Ihsan): Berapa persentase kehadiran kesadaran spiritual (mindfulness) dibandingkan dengan intrusi pikiran duniawi selama ibadah berlangsung?[661]

Teknik pasca-ibadah ini mengadopsi model "skoring spiritual internal." Jika dalam evaluasi ditemukan bahwa pikiran melayang atau ada setitik rasa bangga, maka langsung diikuti dengan tindakan korektif (mu'aqabah) berupa penyesalan mendalam (nadam) dan suplementasi ibadah sunnah untuk menutupi retakan-retakan spiritual tersebut. Hal ini sejalan dengan prinsip psikologi kognitif modern mengenai real-time self-monitoring yang berfungsi mencegah bias kognitif atas superioritas moral diri sendiri[662].

2. Formulasi Teknik Muhasabah Sebelum Tidur: Audit Eksistensial dan Rekonsiliasi Kosmis

Fase sebelum tidur (pre-sleep state) secara neuro-psikologis ditandai dengan transisi gelombang otak dari beta (kondisi terjaga penuh) menuju alfa dan theta (kondisi relaksasi dalam dan hipnagogik)[663]. Dalam keadaan ambang batas kesadaran (liminal state) ini, pikiran bawah sadar manusia menjadi sangat reseptif terhadap sugesti, memori, dan nilai-nilai yang sengaja ditanamkan. Menjalankan muhasabah pada fase transisi ini sangat efektif untuk membersihkan sampah emosional dan spiritual yang terakumulasi sepanjang hari.

Secara metodologis, formulasi muhasabah sebelum tidur dikonstruksikan melalui lima tahapan sistematis yang mengintegrasikan ajaran klasik Imam al-Ghazali dengan pendekatan neuro-kognitif:

A. Tahap Dekompresi dan Keheningan (Muraqabah)

Seseorang mengambil posisi duduk yang ergonomis di tempat tidur, mematikan semua distraksi sensorik (gawai dan cahaya berlebih), dan melakukan pernapasan diafragmatik yang lambat untuk menurunkan aktivitas sistem saraf simpatik. Fokus diarahkan sepenuhnya pada kehadiran Allah (omnipresens Ilahi)[664].

B. Tahap Audit Transaksional Harian (An-Nazar fi al-A'mal)

Individu memutar kembali "pita rekaman" aktivitasnya dari awal bangun tidur hingga detik terakhir secara kronologis. Audit ini dibagi menjadi tiga kategori analitis:

1. Aspek Hak Allah (Hablu minallah): Apakah kewajiban-kewajiban ritual dijalankan tepat waktu dan berkualitas?

2. Aspek Hak Sesama (Hablu minannas): Apakah ada kata-kata hamba yang melukai, hak orang lain yang terzalimi, atau transaksi sosial yang tidak etis?
3. Aspek Manajemen Waktu: Apakah ada waktu yang terbuang dalam kesia-siaan (laghwi) yang tidak bernilai eskatologis?[665]

C. Tahap Rekonsiliasi Interpersonal dan Kosmis (Al-Ibra')

Sebelum memejamkan mata, individu melakukan tindakan radikal melepaskan dendam dan memaafkan seluruh makhluk secara tulus. Fase ini sangat krusial karena tidur adalah kematian kecil (al-mawt al-shughra)[666]. Menyimpan kebencian sebelum tidur akan merusak struktur mimpi dan mengendapkan racun psikologis (resentment) ke dalam memori jangka panjang. Dengan memaafkan semua orang, jiwa dibersihkan dari beban dendam, sehingga siap menghadap Allah kapan saja jika kematian menjemput saat tidur.

D. Tahap Katarsis dan Istighfar (Al-Taubah wa al-Inabah)

Setelah mengidentifikasi dosa dan kekurangan hari itu, individu melakukan prosesi tobat personal. Ia menangisi dosanya atau setidaknya memunculkan kesedihan teologis (huzn) atas kelalaian dirinya, lalu mengucapkan istighfar yang disertai komitmen kuat (azm) untuk tidak mengulangi kesalahan tersebut keesokan harinya jika masih diberi kesempatan hidup[667].

E. Tahap Penyerahan Total (Tafwid) dan Autosugesti Eskatologis

Prosesi ditutup dengan membaca doa-doa sebelum tidur yang ma'tsur, yang secara semantik bermuatan penyerahan jiwa dan raga secara total kepada Allah (misalnya, "Bismika Allahumma amutu wa

ahya" atau zikir fatimah). Pada saat gelombang otak berada di fase theta, kalimat penyerahan ini berfungsi sebagai jangkar spiritual (spiritual anchor) yang menjaga agar ruh tetap dalam orientasi tauhid selama berpisah sementara dari jasad[668].

Kesimpulan: Sinergi Transformatif Muhasabah Sistematis

Integrasi antara teknik muhasabah pasca-ibadah dan sebelum tidur menciptakan sebuah sistem proteksi spiritual berlapis (dual-layered spiritual defense system). Muhasabah pasca-ibadah menjaga kemurnian amal dari kontaminasi egoistis sesaat, sementara muhasabah sebelum tidur merapikan kembali struktur jiwa yang retak akibat interaksi sosial-material harian. Konvergensi kedua teknik ini, bila dijalankan secara konsisten (istiqamah), tidak hanya menghasilkan kesehatan mental yang stabil (mental well-being), tetapi juga mempercepat akselerasi spiritual seorang hamba menuju derajat Muqarrabun (orang-orang yang didekatkan kepada Allah), di mana setiap detak jantung dan embusan napasnya bertransformasi menjadi ibadah yang terperiksa dan diridhai.

Parameter Evaluasi Amal Kuantitatif dan Kualitatif Berdasarkan Timbangan Syariat

Evaluasi terhadap amal perbuatan manusia dalam bingkai teologis dan yuridis-etis Islam merupakan salah satu diskursus paling fundamental dalam epistemologi syariat. Secara ontologis, amal bukan sekadar respons motorik atau aktivitas mekanis-empiris yang hampa makna, melainkan sebuah manifestasi eksistensial dari iman (tasdiq) yang menghubungkan dimensi fisik (zahir) dengan

dimensi metafisik-spiritual (batin)[669]. Dalam konteks ini, syariat Islam menegakkan sebuah sistem penilaian yang sangat komprehensif, adil, dan multidimensional, yang diistilahkan sebagai Mizan (timbangan syariat). Timbangan ini tidak bekerja secara reduksionis dengan hanya mengukur aspek kuantitatif-nominal (jumlah, frekuensi, atau durasi fisik suatu amal), melainkan juga secara simultan mengukur parameter kualitatif-esensial (tingkat keikhlasan, kesesuaian metodologis, serta dampak transformatif spiritualnya)[670]. Dialektika antara kuantitas (al-bu'd al-kammi) dan kualitas (al-bu'd al-kaifi) inilah yang membentuk struktur utuh taksonomi amal dalam Islam, di mana keduanya tidak saling menegasikan, melainkan berjalin kelindan dalam melahirkan derajat akseptabilitas (qabul) di hadapan Allah Subhanahu wa Ta'ala.

Secara kuantitatif, syariat menetapkan parameter evaluatif yang presisi melalui instrumen hukum taklif (al-ahkam al-taklifiyyah). Dimensi kuantitatif amal ini merujuk pada aspek-aspek yang dapat diukur secara eksoteris, seperti jumlah rakaat dalam salat, nominal harta dalam zakat, batas waktu puasa, frekuensi pengulangan zikir tertentu, hingga batasan batas minimal (nisab) dan ketentuan waktu (haul)[671]. Al-Qur'an secara eksplisit mengonfirmasi keadilan pengukuran kuantitatif ini dengan menegaskan bahwa setiap partikel amal, sekecil apa pun volumenya, tidak akan luput dari kalkulasi ilahi[672]. Pengukuran kuantitatif ini sangat krusial karena ia berfungsi sebagai indikator kedisiplinan, kepatuhan formal (submisi ragawi), dan konsistensi (istiqamah) seorang hamba dalam melintasi ruang dan waktu kehidupan. Tanpa adanya struktur kuantitatif yang

jelas, pelaksanaan syariat akan kehilangan bentuk formalnya dan berisiko jatuh ke dalam subjektivitas spiritual yang liar dan tidak terukur. Oleh karena itu, kuantitas amal dalam kadar tertentu merupakan prasyarat formalitas hukum (formalitas fikhiah) yang wajib dipenuhi agar suatu ibadah dinyatakan sah secara hukum lahiriah[673].

Namun demikian, timbangan syariat tidak berhenti pada akumulasi angka dan statistik lahiriah. Kelemahan mendasar dari pendekatan yang semata-mata kuantitatif adalah lahirnya formalisme hampa, di mana ritual ibadah kehilangan daya hidup dan ruh spiritualnya. Di sinilah dimensi kualitatif amal (al-bu'd al-kaifi) mengambil peran penentu yang sangat dominan. Parameter kualitatif ini berakar kuat pada kondisi internal pelaku amal (al-fa'il), yang puncaknya bertumpu pada dua rukun utama: Ikhlas (kemurnian orientasi transendental hanya kepada Allah) dan Ittiba' (kesesuaian metodologis dengan sunah Rasulullah[674]. Keikhlasan mentransformasikan amal yang secara fisik tampak remeh menjadi raksasa spiritual yang memiliki bobot tak terhingga di sisi Allah. Sebaliknya, ketiadaan ikhlas seperti adanya riya atau sum'ah akan mereduksi amal yang secara kuantitatif sangat masif (seperti jihad atau infak jutaan dinar) menjadi debu yang beterbangan tanpa nilai teologis sedikit pun[675]. Konsep ini ditegaskan dalam hadis monumental mengenai niat, yang memosisikan motivasi internal sebagai poros utama yang menentukan arah, nilai, dan legitimasi eskatologis dari setiap tindakan[676].

Dalam tradisi pemikiran tasawuf dan moral Islam, para ulama besar seperti Abu Hamid al-Ghazali merumuskan bahwa kualifikasi spiritual suatu amal ditentukan oleh ruh amal tersebut, yaitu kehadiran hati (hudhur al-qalb) dan kekhusyukan[677]. Al-Ghazali mengilustrasikan bahwa amal tanpa kualitas spiritual bagaikan sesosok jasad mati yang tidak memiliki nyawa; meskipun penampakan fisiknya utuh dan besar, ia tidak memiliki nilai fungsional di hadapan pencipta kehidupan. Senada dengan hal tersebut, Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah mengembangkan konsep A'mal al-Qulub (amalan-amalan hati) yang menegaskan bahwa amalan hati seperti cinta (mahabbah), takut (khauf), harap (raja'), dan tawakal memiliki bobot kualitatif yang jauh melampaui amalan-amalan anggota badan secara independen[678]. Sebuah amalan lisan yang ringan, seperti kalimat tauhid yang diucapkan dengan keyakinan yang utuh dan kecintaan yang mendalam, secara kualitatif mampu menimbang dan menenggelamkan tumpukan dosa setinggi langit dalam timbangan Mizan pada hari kiamat kelak, sebagaimana yang tergambar dalam hadis Sijillat (lembaran dosa) dan Bithaqah (kartu tauhid)[679].

Lebih jauh lagi, evaluasi kualitatif amal juga diukur melalui pendekatan Maqasid al-Shari'ah (tujuan-tujuan syariat) yang dipelopori oleh Abu Ishaq al-Shatibi. Dalam perspektif ini, kualitas suatu amal dinilai dari sejauh mana amal tersebut mampu melahirkan maslahat (jalb al-masalih) dan menolak kerusakan (dar' al-mafasid), baik bagi diri pelaku maupun bagi tatanan sosial kemasyarakatan[680]. Amal yang berkualitas tinggi adalah amal yang

memiliki dampak transformatif (mampu mencegah perbuatan keji dan mungkar serta memperbaiki karakter moral individu) dan dampak sosial yang multiplikatif (al-amru al-muta'addi)[681]. Oleh karena itu, ibadah sosial yang memberikan manfaat kepada orang banyak sering kali dinilai memiliki bobot kualitatif yang lebih tinggi di hadapan syariat dibandingkan dengan ibadah individual yang manfaatnya hanya berputar pada diri pelaku, meskipun ibadah individual tersebut dilakukan secara berulang-ulang secara kuantitatif[682].

Sinergitas antara kuantitas dan kualitas ini melahirkan sebuah formulasi ekuilibrium yang indah dalam timbangan syariat. Syariat tidak menuntut kuantitas ekstrem yang mengorbankan kualitas, sebagaimana tercermin dalam larangan keras Rasulullah terhadap perilaku ghuluw (berlebih-lebihan) dalam beribadah hingga mengabaikan hak-hak biologis dan sosial[683]. Rasulullah justru mengarahkan umatnya untuk memilih amal yang konsisten (dawam) meskipun secara kuantitatif sedikit, karena kesinambungan tersebut mencerminkan kualitas komitmen spiritual yang kokoh dan menetap di dalam jiwa[684]. Pada akhirnya, rekonstruksi parameter evaluasi amal ini memberikan pemahaman teologis yang mendalam bahwa di hadapan Allah, kalkulasi amal tidak pernah bersifat aritmetika linier-mekanis. Setiap hamba dituntut untuk terus menyempurnakan aspek kuantitatif ibadahnya sembari terus-menerus melakukan introspeksi dan pemurnian kualitatif pada wilayah kalbu, sehingga amal yang dipersembahkan benar-benar

menjadi Ahsanu 'Amala amal yang paling baik kualitasnya dan paling tepat metodologinya[685].

Korelasi Radikal Antara Kedisiplinan *Muhasabah* dengan Keberhasilan Reformasi Diri (*Self-Reform*)

Eksistensi manusia dalam bentang kosmis selalu berada dalam tegangan dialektis antara kondisi aktual (the actual self) dan kondisi ideal yang dicita-citakan (the ideal self). Dalam diskursus psikologi spiritual Islam, jembatan metodologis yang menghubungkan kedua kutub ini adalah muhasabah (introspeksi atau evaluasi diri). Secara etimologis, muhasabah berakar dari kata hasiba yang berarti menghitung atau mengukur, sebuah aktivitas kalkulatif yang menuntut presisi, objektivitas, dan kejujuran intelektual tingkat tinggi. Korelasi antara kedisiplinan muhasabah dengan keberhasilan reformasi diri (self-reform atau islah al-nafs) bukan sekadar hubungan korrelatif-asosiatif yang superfisial, melainkan sebuah korelasi radikal dalam arti radix (akar) yang menyentuh fondasi neuro-spiritual, kognitif, dan eksistensial manusia[686]. Reformasi diri tanpa kedisiplinan muhasabah adalah sebuah kemustahilan epistemis, sebab bagaimana mungkin sebuah sistem dapat memperbaiki dirinya sendiri tanpa adanya umpan balik (feedback loop) yang konstan, jujur, dan terukur?

Secara ontologis, perintah untuk melakukan muhasabah telah diletakkan sebagai fondasi profetik yang kokoh dalam Al-Qur'an, khususnya Surah Al-Hasyr ayat 18, yang memerintahkan setiap jiwa untuk memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari

esok[687]. Ayat ini tidak hanya berbicara tentang dimensi eskatologis, tetapi juga menegaskan pentingnya perencanaan strategis berbasis evaluasi historis-empiris dari tindakan masa lalu. Dalam perspektif hadis, konsep ini dipertegas oleh sabda Rasulullah SAW yang mendefinisikan orang yang ceras (al-kayyis) sebagai individu yang mampu menundukkan nafsunya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian[688]. Di sinilah kedisiplinan dalam melakukan kalkulasi diri harian bertransformasi menjadi sebuah metodologi ilmiah untuk mencapai self-reform yang berkelanjutan.

Untuk memahami kedalaman korelasi radikal ini, kita harus membedah arsitektur psikis manusia melalui kacamata integratif antara pemikiran klasik Imam al-Ghazali dan teori psikologi kognitif modern. Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din membagi tahapan manajemen diri menjadi beberapa fase: musharatah (penetapan syarat/tujuan), muraqabah (pengawasan), muhasabah (evaluasi), mu'aqabah (pemberian sanksi internal), mujahadah (perjuangan keras), dan mu'atabah (celaan diri yang konstruktif)[689]. Dalam skema ini, muhasabah bertindak sebagai poros utama. Tanpa muhasabah, musharatah hanyalah angan-angan kosong (wishful thinking), dan muraqabah kehilangan kompas orientasinya. Kedisiplinan dalam menjalankan siklus ini secara konsisten menciptakan apa yang disebut dalam psikologi modern sebagai regulasi diri (self-regulation) tingkat tinggi.

Dari perspektif psikologi kognitif-perilaku, muhasabah yang disiplin setara dengan proses metakognisi (metacognition), yaitu kemampuan berpikir tentang cara berpikir dan bertindak kita

sendiri[690]. Albert Bandura dalam teori kognitif sosialnya menyatakan bahwa efikasi diri (self-efficacy) dan regulasi diri dicapai melalui tiga proses utama: observasi diri (self-observation), penilaian diri (self-judgment), dan reaksi diri (self-reaction)[691]. Ketika seorang individu secara disiplin melakukan muhasabah, ia sedang mengaktifkan korteks prefrontal lateral di otaknya untuk menekan impuls kemudahan dari sistem limbik (yang cenderung mencari kesenangan instan) dan mengarahkan perilaku pada tujuan jangka panjang. Ini adalah mekanisme neuro-biologis dari apa yang diistilahkan dalam tradisi Islam sebagai penundukan nafs al-ammarah bi al-su' (jiwa yang memerintahkan keburukan) oleh nafs al-lawwamah (jiwa yang menyesali kesalahan) menuju nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[692].

Korelasi radikal ini bekerja melalui tiga jalur utama: dekosntruksi bias kognitif, restrukturisasi habituasi (neuroplastisitas), dan penguatan kapasitas kemauan (willpower).

Pertama, Dekonstruksi Bias Kognitif. Secara alamiah, manusia memiliki kecenderungan untuk melakukan pembenaran diri (self-serving bias) dan terjebak dalam disonansi kognitif. Kita cenderung menyalahkan faktor eksternal atas kegagalan kita dan mengatribusikan kesuksesan pada kemampuan internal kita sendiri. Muhasabah yang disiplin dan radikal meruntuhkan dinding-dinding ilusi ego ini. Melalui pertanyaan-pertanyaan introspektif yang tajam seperti yang dicontohkan para sufi terdahulu seorang individu dipaksa untuk melihat distorsi kognitifnya sendiri secara telanjang. Proses dekonstruksi ini sangat menyakitkan bagi ego (al-nafs),

namun krusial sebagai titik awal reformasi diri. Tanpa adanya keruntuhan ilusi diri, tidak akan pernah ada ruang bagi rekonstruksi karakter yang autentik.

Kedua, Restrukturisasi Habituasi melalui Neuroplastisitas. Karakter manusia dibentuk oleh jaring-jaring kebiasaan (habits). Perubahan perilaku yang bersifat sporadis tidak akan menghasilkan reformasi diri yang permanen. Di sinilah faktor "kedisiplinan" dalam muhasabah memegang peran kunci. Ketika muhasabah dilakukan secara konsisten setiap malam sebelum tidur sebagaimana direkomendasikan oleh Sayyidina Umar bin Khattab melalui seruannya: "Hisablah diri kalian sebelum kalian dihisab"[693] proses ini memicu neuroplastisitas otak. Otak manusia secara bertahap melemahkan jalur saraf (neural pathways) yang mendukung kebiasaan buruk dan memperkuat jalur baru yang mendukung tindakan kebajikan yang telah direncanakan selama evaluasi. Setiap sesi muhasabah bertindak sebagai "pahat spiritual" yang secara perlahan namun pasti mengukir ulang struktur biologis dan psikologis pelaku perilaku tersebut.

Ketiga, Penguatan Kemauan (Willpower) dan Homeostasis Spiritual. Psikolog sosial Roy Baumeister mengemukakan teori ego depletion, yang menyatakan bahwa kemauan manusia bertindak seperti otot yang dapat lelah jika digunakan terus-menerus tanpa pemulihan[694]. Kedisiplinan muhasabah berfungsi sebagai mekanisme pengisian ulang energi spiritual dan mental ini. Melalui refleksi transendental, seorang hamba menyadari keterbatasannya, berserah diri (tawakkal), dan memohon kekuatan ilahi (inabah). Hal

ini mencegah keputusasaan spiritual (spiritual burnout) dan menjaga homeostasis jiwa, sehingga proses reformasi diri dapat terus berjalan meskipun menghadapi hambatan eksternal yang masif.

Keberhasilan reformasi diri (self-reform) bukanlah destinasi yang statis, melainkan sebuah proses penyempurnaan diri yang dinamis dan tak berujung (continuous quality improvement). Dalam dimensi spiritual Islam, keberhasilan ini diukur dari transisi kualitas jiwa manusia dari kondisi yang terfragmentasi menuju integrasi spiritual yang kokoh (al-takamul al-ruhi). Korelasi radikal di sini terlihat jelas: tingkat kedisiplinan seseorang dalam muhasabah berbanding lurus dengan kecepatan dan kedalaman proses metamorfosis eksistensial tersebut.

Individu yang abai terhadap muhasabah akan mengalami stagnasi eksistensial, di mana kesalahan-kesalahan yang sama diulangi secara berulang-ulang tanpa disadari, menciptakan apa yang disebut Al-Qur'an sebagai raan (noda hitam yang menutupi hati akibat akumulasi dosa demi dosa yang tidak pernah dievaluasi)[695]. Sebaliknya, disiplin muhasabah yang radikal memastikan bahwa setiap deviasi perilaku dari norma-norma luhur spiritual-moral langsung terdeteksi, dikoreksi, dan diintegrasikan sebagai umpan balik pembelajaran yang berharga.

Secara komprehensif dapat disimpulkan bahwa korelasi antara kedisiplinan muhasabah dan keberhasilan reformasi diri adalah korelasi yang bersifat niscaya, kausal, dan transformatif. Muhasabah bukan sekadar aktivitas kognitif pasif, melainkan sebuah aksioma

metodologis, sebuah teknologi spiritual yang memampukan manusia untuk melampaui keterbatasan-keterbatasan hewaniyahnya demi menggapai kesempurnaan kemanusiaannya (insan kamil). Melalui integrasi yang harmonis antara ketajaman analisis diri, konsistensi waktu ritual introspeksi, dan kepatuhan mutlak pada standar moral transendental, kedisiplinan muhasabah bertindak sebagai mesin penggerak utama (prime mover) bagi seluruh proyek reformasi diri manusia. Tanpanya, cita-cita perubahan karakter hanyalah utopia intelektual; bersamanya, kesempurnaan jiwa menjadi sebuah keniscayaan yang dapat diraih secara bertahap dan pasti.

Persiapan Teknis dan Spiritual Menjelang Kematian

Kematian dalam diskursus eskatologi Islam bukanlah sebuah titik terminasi absolut, melainkan sebuah fase transisi ontologis (marhalah intiqaliyyah) yang menghubungkan eksistensi duniawi dengan dimensi ukhrawi. Secara epistemologis, "Fiqih Antisipatif" (Al-Fiqh al-Istidadi) merupakan sebuah manifestasi dari kesadaran hukum dan spiritual yang menuntut subjek hukum (mukallaf) untuk melakukan proprosi matang sebelum datangnya sakaratul maut. Fiqih ini tidak sekadar berfokus pada ritual pemulasaraan jenazah (tajhiz al-janazah), melainkan lebih jauh menjangkau dimensi preventif dan proaktif yang mencakup manajemen hak-hak Allah (huququllah) dan hak-hak sesama manusia (huququl 'ibad) secara simultan[696]. Dalam perspektif Maqasid al-Shari’ah, persiapan ini adalah upaya menjaga kesinambungan kemaslahatan (hifz al-

maslahah) agar kepergian seseorang tidak meninggalkan beban legal, finansial, maupun konflik sosial bagi ahli waris yang ditinggalkan[697].

Dalam ranah teknis-legal, persiapan ini mewujud dalam kodifikasi wasiat (al-wasiyyah) dan penyelesaian utang piutang (al-duyun). Secara normatif, Al-Qur'an memberikan penekanan eksplisit pada urgensi wasiat sebagai instrumen distribusi keadilan sosial dan pengukuhan ikatan persaudaraan sebelum maut menjemput[698]. Fiqih antisipatif menuntut seorang individu untuk memiliki dokumentasi tertulis yang akurat mengenai aset dan liabilitasnya. Hal ini sejalan dengan prinsip prudence (kehati-hatian) dalam hukum Islam, di mana ketiadaan pencatatan seringkali memicu sengketa waris yang berkepanjangan. Lebih kontemporer lagi, diskursus ini meluas ke aspek bioetika, seperti penggunaan Living Will atau wasiat medis yang mengatur batas intervensi medis prosedural bagi pasien terminal illness, guna menghindari israf (pemborosan) medis dan memastikan kematian yang bermartabat (al-maut al-karim)[699].

Secara spiritual, fiqh antisipatif berakar pada konsep tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) dan muraqabah (kesadaran akan pengawasan Tuhan). Persiapan spiritual ini melibatkan transformasi mental dari keterikatan material menuju kesiapan metafisika. Imam al-Ghazali dalam karyanya menekankan bahwa mengingat kematian (dhikr al-maut) bukan bertujuan untuk menciptakan pesimisme hidup, melainkan sebagai katalisator untuk memperbaiki kualitas amal dan integritas moral[700]. Pada fase ini, seorang mukmin diinstruksikan

untuk membangun husnu al-dhann (sangka baik) kepada Allah SWT, yang secara psikologis memberikan ketenangan (itmi'nan) dalam menghadapi fase transisi kematian. Penyatuan antara kepasrahan teologis dan kesiapan teknis inilah yang membentuk struktur kepribadian yang tangguh, di mana kematian tidak dipandang sebagai teror, melainkan sebagai kepulangan yang terencana[701].

Integrasi antara dimensi teknis dan spiritual dalam fiqh antisipatif juga memiliki dampak sosiologis yang signifikan. Dengan mempersiapkan diri secara legal, seseorang telah menjalankan fungsi perlindungan terhadap keturunannya agar tidak jatuh dalam kemiskinan atau konflik hukum, sesuai dengan peringatan hadis Nabi SAW mengenai larangan meninggalkan ahli waris dalam keadaan lemah[702]. Secara kolektif, budaya antisipatif ini membangun masyarakat yang lebih teratur, bertanggung jawab, dan memiliki visi jangka panjang yang melampaui batas-batas eksistensi fisik. Dengan demikian, fiqh antisipatif adalah sebuah sintesis antara ketaatan hukum, kearifan lokal, dan kedalaman spiritual yang memastikan bahwa akhir hayat seseorang menjadi sebuah penutup yang harmonis (husnul khatimah) baik di mata hukum manusia maupun di hadapan pengadilan Tuhan[703].

Aspek Hukum dan Regulasi *Wasiat*: Validitas, Batasan Harta, dan Maslahat Sosial

Secara ontologis, instrumen wasiat merupakan manifestasi dari kedaulatan individu atas kepemilikan harta yang melampaui batas eksistensi biologisnya. Dalam diskursus hukum Islam maupun

hukum sipil, wasiat dipandang sebagai jembatan antara hak privasi (individualitas) dan tanggung jawab moral-sosial (kolektivitas). Validitas sebuah wasiat tidak sekadar bersandar pada terpenuhinya rukun dan syarat formalitas seperti kecakapan bertindak hukum pewasiat (mushi), kejelasan objek (musha bihi), serta penerima (musha lahu) namun juga pada keselarasan niat dengan prinsip keadilan yang tidak mencederai hak ahli waris primer[704]. Keabsahan ini menuntut pembuktian yang rigid, baik melalui akta autentik dalam sistem hukum positif maupun saksi-saksi yang adil dalam tradisi hukum klasik, guna menghindari sengketa yang dapat mendestabilisasi kohesi keluarga pasca-kematian[705].

Dalam perspektif normatif-teologis, batasan harta wasiat maksimal sepertiga (tsuluts) merupakan titik keseimbangan (equilibrium) yang sangat krusial. Batasan ini bukan sekadar angka matematis, melainkan sebuah restriksi yurisprudensial yang bertujuan memitigasi risiko kemiskinan bagi ahli waris yang ditinggalkan, sebagaimana ditegaskan dalam preseden hukum kenabian[706]. Di sini, hukum melakukan intervensi terhadap kehendak bebas manusia agar otonomi individu tidak berubah menjadi tirani yang mengabaikan kesejahteraan garis keturunan. Secara komparatif, batasan ini beresonansi dengan konsep Legitime Portie dalam tradisi Civil Law, yang memproteksi bagian mutlak ahli waris dari tindakan pemindahtanganan harta secara berlebihan melalui wasiat[707]. Fenomena ini menunjukkan adanya konvergensi global dalam kesadaran hukum untuk melindungi struktur keluarga sebagai unit terkecil masyarakat.

Lebih jauh lagi, dimensi wasiat bertransformasi dari sekadar mekanisme distribusi harta menjadi instrumen rekayasa sosial (social engineering) berbasis Maslahah Mursalah. Dalam konteks kontemporer, wasiat dikembangkan melampaui batas filantropi individual menuju skema pemberdayaan umat melalui wakaf wasiat maupun wasiat wajibah[708]. Inovasi hukum terkait wasiat wajibah, khususnya bagi ahli waris non-muslim atau anak angkat dalam beberapa yurisdiksi seperti di Indonesia dan Mesir, mencerminkan adaptabilitas hukum Islam dalam merespons kompleksitas struktur sosial modern tanpa meninggalkan esensi keadilan[709]. Hal ini membuktikan bahwa wasiat memiliki fungsi distributif yang dinamis; ia mampu menghadirkan perlindungan sosial bagi pihak-pihak yang secara tekstual tidak mendapatkan porsi waris, namun secara sosiologis memiliki keterikatan kuat dengan pewaris.

Secara kontemplatif, penegakan regulasi wasiat yang akuntabel dan transparan adalah kunci utama dalam mewujudkan keadilan distributif yang berkelanjutan. Ketika negara dan instrumen hukum mampu menjamin bahwa wasiat dilaksanakan sesuai dengan koridor syariat dan konstitusi, maka harta tidak lagi sekadar menumpuk pada lingkaran terbatas, melainkan mengalir menuju kemanfaatan publik yang lebih luas[710]. Oleh karena itu, penguatan literasi hukum mengenai validitas dan batasan wasiat menjadi imperatif bagi masyarakat akademik dan praktisi hukum. Wasiat, dalam bentuknya yang paling paripurna, adalah perpaduan antara ketaatan religius, kepatuhan legal, dan komitmen kemanusiaan yang

memastikan bahwa warisan material tertransformasi menjadi warisan nilai (maslahat) yang abadi[711].

Metode *Taubat al-Nasuha* Kontinu sebagai Prasyarat Pembersihan Hutang Spiritual

Dalam epistemologi dan ontologi Islam, struktur eksistensial manusia tidak dapat dipisahkan dari konsep perjanjian primordial (al-Mithaq) antara sang pencipta dan jiwa manusia[712]. Penyelewengan atas janji primordial ini, yang mewujud dalam tindakan maksiat, kelalaian (ghaflah), dan pelanggaran batas-batas syariat, menciptakan sebuah akumulasi beban metafisik yang secara konseptual dirumuskan sebagai "hutang spiritual" (al-dayn al-ruhi)[713]. Hutang spiritual ini bukan sekadar metafora moral, melainkan sebuah entitas entropi spiritual yang merusak kesucian fitrah, menyumbat aliran rahmat ilahi, serta memicu disorientasi eksistensial pada diri manusia[714]. Oleh karena itu, rekonstruksi diri spiritual memerlukan sebuah mekanisme pembersihan yang tidak bersifat insidental atau transaksional dangkal, melainkan sebuah metode sistematis, berkelanjutan, dan radikal yang berakar pada doktrin Taubat al-Nasuha[715].

scr. Semantis-etiologis, kata nasuha berakar dari konseptualisasi murninya niat (khulus), perbaikan jalinan yang retak (islaḥ), serta pembersihan dari segala residu kecacatan[716]. Dalam tataran praktis-spiritual, Taubat al-Nasuha Kontinu tidak dinilai sebagai tindakan episodik yang dilakukan hanya ketika seseorang terjerat dalam dosa besar (kaba'ir), melainkan dimaknai sebagai sebuah dinamisasi kesadaran spiritual (hal) dan maqam eksistensial yang menetap

(māqam)[717]. Imam Abu Hamid al-Ghazali menegaskan bahwa taubat adalah pondasi awal (bidayah) sekaligus puncak pencapaian (nihayah) dari seluruh perjalanan spiritual (suluk), di mana pembersihan hutang spiritual hanya dapat terjadi apabila proses taubat tersebut mencakup tiga pilar simultan: ilmu (ilmun), kondisi jiwa (hal), dan tindakan korektif (a'mal)[718]. Tanpa adanya kontinuitas dalam ketiga elemen ini, taubat berisiko terjebak menjadi sekadar formalisme lisan yang gagal menyentuh substansi akumulasi hutang spiritual dalam jiwa[719].

Secara mekanisme metafisik dan psikologis, hutang spiritual menciptakan bintik hitam (al-ran) pada cermin hati (qalb), yang jika dibiarkan tanpa intervensi, akan mengkristal menjadi kebal terhadap kebenaran[720]. Metode Taubat al-Nasuha Kontinu bekerja sebagai proses purifikasi eksistensial (tazkiyat al-nafs) yang beroperasi melampaui batas penyesalan psikologis biasa (nadam). Ia menuntut keterlibatan penuh dari kehendak bebas manusia untuk menghentikan pelanggaran (al-iqlā‘), menyesali ketergelinciran masa lalu dengan kedalaman ontologis, dan membangun komitmen tak tergoyahkan untuk tidak mengulanginya (al-‘azm)[721]. Dalam konteks hutang spiritual yang melibatkan hak-hak sesama makhluk (huquq al-'ibad), metode ini secara eksplisit mewajibkan restitusi moral dan material (al-radd atau al-istihlal), mempertegaskan bahwa pembersihan dimensi vertikal (keiltransformation) tidak dapat dipisahkan dari keadilan horizontal[722].

Lebih jauh lagi, dimensi "kontinu" dalam Taubat al-Nasuha mencerminkan pemahaman mendalam atas natur manusia yang dinamis dan rentan terhadap keterbatasan (ḍa'f)[723]. Sebagaimana diteladankan oleh Nabi Muhammad SAW yang beristighfar dan bertaubat lebih dari tujuh puluh hingga seratus kali dalam sehari, kontinuitas taubat bukan mengindikasikan kelanjutan dosa yang sengaja dipelihara, melainkan sebuah sikap muraqabah (kewaspadaan spiritual) berlanjut atas keterbatasan manusiawi dalam menunaikan hak Ketuhanan secara sempurna[724]. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa tingkatan taubat yang berkelanjutan ini mengubah kedudukan seorang hamba dari sekadar orang yang memohon ampunan menjadi al-tawwab sosok yang senantiasa kembali kepada Allah sehingga hutang spiritual tidak lagi menumpuk sebagai beban eskatologis, melainkan terdekonstruksi secara gradual menjadi pendorong elevasi derajat spiritual[725].

Pada akhirnya, penetapan Taubat al-Nasuha Kontinu sebagai prasyarat mutlak bagi pembersihan hutang spiritual menegaskan reintegrasi keharmonisan antara kosmologi, etika, dan hukum ilahi. Pembersihan hutang ini tidak dapat diraih melalui klaim pemaafan pasif, melainkan harus ditempuh melalui metodologi transformasi internal yang aktif, konsisten, dan komprehensif[726]. Dengan meruntuhkan egoism (ana), mengakui kebangkrutan eksistensial di hadapan Allah, dan secara terus-menerus memperbarui ikatan covenantal-Nya, manusia mampu mengembalikan jiwa ke kondisi fitrah yang murni. Proses pembersihan yang berkesinambungan ini

bukan hanya membebaskan hamba dari jeratan sanksi eskatologis, tetapi juga membuka tabir kesadaran ilahi (ma'rifatullah) yang memungkinkannya mencapai kedamaian hakiki (al-nafs al-mutma'innah)[727].

Penyelesaian Hak-Hak Adami (*Huquq al-Ibad*): Hutang Finansial, Sosial, dan Restitusi Moral

Dalam arsitektur teologi dan yurisprudensi Islam, relasi eksistensial makhluk terbagi menjadi dua poros utama: Huquq Allah (hak-hak Allah) yang bertumpu pada prinsip kemudahan, pengampunan, dan kemurahan (mabniyyun ala al-musamahah), serta Huquq al-Ibad (hak-hak sesama manusia) yang berdiri kokoh di atas asas keadilan yang rigid, presisi, dan menuntut penyelesaian mutlak (mabniyyun ala al-musyahahah)[728]. Perbedaan fundamental ini memosisikan Huquq al-Ibad sebagai wilayah hukum yang sangat sensitif; di mana keadilan transendental Allah tidak akan mengintervensi atau menghapuskan dosa kemanusiaan sebelum pihak korban memberikan pemaafan atau menerima haknya kembali secara penuh[729].

Secara epistemologis, kegagalan dalam merestorasi hak-hak sesama manusia melahirkan krisis eskatologis yang destruktif bagi seorang mukmin di akhirat kelak, sebuah kondisi yang digambarkan secara metaforis oleh Nabi Muhammad SAW sebagai kebangkrutan spiritual (al-muflis)[730]. Oleh karena itu, penyelesaian Huquq al-Ibad tidak boleh dipandang sekadar sebagai transaksi hukum formal-legalistik, melainkan sebuah proses purifikasi spiritual-antropologis yang mencakup tiga dimensi interkonektif: hutang finansial (al-

duyun al-maliyyah), hutang sosial (al-duyun al-ijtima'iyyah), dan restitusi moral (al-ta'wid al-ma'nawi).

Hutang finansial menempati posisi paling konkret dalam struktur Huquq al-Ibad. Dalam hukum Islam, kepemilikan harta (al-mal) memiliki perlindungan legal yang setara dengan perlindungan jiwa (hifz al-nafs) dalam kerangka Maqasid al-Shari'ah[731]. Ketika sebuah transaksi utang-piutang (qardh) atau transaksi komersial yang menimbulkan kewajiban finansial terjadi, maka seketika itu pula lahir konsep dhaman (garansi tanggung jawab) yang mengikat pundak mudin (debitur) secara mutlak hingga kewajiban tersebut ditunaikan[732]. Al-Quran memberikan atensi yang sangat rigid terhadap pencatatan dan penyelesaian komitmen finansial ini guna menghindari distorsi relasi sosial dan eksploitasi ekonomi[733].

Dari perspektif eskatologi Islam, hutang finansial yang tidak terselesaikan bertindak sebagai penghalang ontologis bagi keselamatan ruhani. Doktrin yurisprudensi Syariah menegaskan bahwa status syahid sekalipun tidak dapat menghapuskan dosa hutang finansial kepada sesama manusia[734]. Di sinilah letak perbedaan krusial antara keadilan manusia yang sering kali kompromistis dengan keadilan Ilahi yang presisi ('adalah mutlaqah). Jika seorang debitur wafat dalam keadaan membawa beban hutang, maka ahli warisnya secara hukum berkewajiban menyelesaikannya dari harta warisan sebelum pembagian dilakukan (min ba'di wasiyyatiy yusi biha au dayn)[735].

Apabila harta peninggalan tidak mencukupi, secara moral-sosial negara atau kolektif masyarakat harus mengambil peran, atau

terjadi konversi spiritual di al-mizan berupa transfer kebajikan kepada kreditur[736]. Reduksi nilai spiritual di akhirat akibat kegagalan pemenuhan kewajiban finansial ini menunjukkan bahwa dimensi materialistis dalam Islam selalu berkelindan dengan konsekuensi transendental. Jika hutang finansial bersifat individual-privat, maka hutang sosial merujuk pada pelanggaran hak-hak kolektif (al-huquq al-musytarakah) yang merusak tatanan keadilan komunal. Hutang sosial lahir ketika seorang individu atau korporasi melakukan tindakan eksploitatif yang merugikan publik, mengabaikan kewajiban sosial (fardhu kifayah), melakukan korupsi kebijakan, atau merusak ekosistem lingkungan yang menjadi hajat hidup orang banyak[737]. Dalam perspektif sosiologi hukum Islam, tindakan mengeksploitasi ruang publik atau merugikan masyarakat luas dikategorikan sebagai al-zhulm al-ijtima'i (kezaliman sosial) yang memiliki daya rusak spiritual lebih masif karena korbannya bersifat kolektif dan anonim.

Penyelesaian hutang sosial menuntut mekanisme restorasi yang jauh lebih rumit daripada transaksi bilateral privat. Tokoh besar seperti Imam al-Shatibi menegaskan bahwa kemaslahatan umum (al-maslahah al-ammah) harus selalu didahulukan daripada kemaslahatan privat (al-maslahah al-khassah)[738]. Pelanggar hak sosial tidak bisa sekadar meminta maaf secara personal, melainkan wajib melakukan rekonstruksi sosial yang setara dengan kerusakan yang ditimbulkannya.

Dalam konteks modern, hal ini diterjemahkan ke dalam bentuk tanggung jawab sosial korporasi (CSR) yang substantif, pemulihan

lingkungan (ecological restoration), atau pengembalian aset negara yang dikorupsi kepada kas publik (bayt al-mal) untuk kemaslahatan umat[739]. Tanpa adanya tindakan restoratif konkret terhadap struktur sosial yang dirusak, tobat spiritual pelaku kezaliman sosial dinilai cacat secara metodologis dalam hukum Islam, karena tidak memenuhi rukun kembalinya hak korban (radd al-mazhalim)[740].

Dimensi ketiga dan yang paling sublim dalam konseptualisasi Huquq al-Ibad adalah restitusi moral. Pelanggaran terhadap kehormatan (al-'irdh), martabat, dan kondisi psikologis seseorang melalui tindakan ghibah (gunjingan), buhtan (fitnah), namimah (adu domba), maupun perundungan psikologis (bullying) melahirkan hutang moral yang sangat berat[741]. Berbeda dengan harta fisik yang dapat dihitung nominalnya, kehormatan manusia bersifat abstrak namun esensial. Kehormatan diposisikan sebagai salah satu dari lima pilar darurat dalam Maqasid al-Shari'ah (hifz al-'irdh) yang wajib diproteksi dari segala bentuk destruksi[742].

Proses resolusi hutang moral memicu perdebatan teologis dan metodologis yang mendalam di kalangan ulama klasik. Imam Abu Hamid al-Ghazali dalam karya monumentalnya, Ihya 'Ulum al-Din, merumuskan metodologi komprehensif terkait resolusi konflik moral ini. Al-Ghazali membagi penyelesaian ini menjadi dua skenario logis:

Pertama, jika tindakan moral merusak tersebut telah sampai ke telinga korban, maka pelaku secara mutlak wajib menemui korban demi meminta maaf secara tulus, mengakui kekhilafannya, serta

memulihkan reputasi korban di hadapan komunitas tempat ia dihina (al-istihlal al-mubasyir)[743].

Kedua, jika perbuatan tersebut belum diketahui oleh korban dan sekiranya jika diberitahukan justru akan memicu mudarat psikologis yang lebih parah atau menimbulkan dendam baru maka restitusi moral bertransformasi menjadi kewajiban metafisik. Pelaku wajib mendoakan kebaikan bagi korban, memohonkan ampunan baginya, serta memuji karakter korban di majelis-majelis di mana dahulu ia menjelek-jelekkannya[744].

Pendekatan ini menunjukkan keluwesan hukum Islam yang sangat mempertimbangkan aspek psikologi korban (al-ri'ayah al-nafsiyyah); bahwa upaya penyelesaian hutang moral tidak boleh melahirkan trauma atau konflik baru yang lebih destruktif.

Pada akhirnya, penyelesaian Huquq al-Ibad baik dalam spektrum finansial, sosial, maupun moral mengafirmasi bahwa Islam tidak memisahkan kesalehan ritual (habl min Allah) dari kesalehan sosial (habl min al-nas). Keduanya merupakan pilar kembar yang menyokong eksistensi spiritualitas manusia. Konsep keadilan dalam Islam bukan sekadar keadilan retributif yang menghukum pelaku, melainkan keadilan restoratif yang berfokus pada pemulihan hak-hak korban, rekonsiliasi sosial, dan pembersihan jiwa pelaku dari noda-noda kezaliman[745]. Melalui pemenuhan komitmen finansial yang jujur, tanggung jawab sosial yang konsisten, dan restitusi moral yang tulus, manusia tidak hanya menyelamatkan dirinya dari ancaman kebangkrutan eskatologis di akhirat, tetapi juga

mewujudkan tatanan peradaban bumi yang harmonis, adil, dan penuh kasih sayang (rahmatan lil-alamin).

Manajemen Eskatologis: Pendampingan Spiritual (*Talqin*) dan Kematangan Ruhani Menuju Wafat

Dalam diskursus metafisika dan psikologi transpersonal Islam, kematian (al-mawt) tidak dipandang sebagai anihilasi eksistensial total, melainkan sebuah fase transisi ontologis (intiqal) dari alam empiris (alam al-syahadah) menuju alam metafisis (alam al-barzakh). Transisi ini menuntut sebuah kesiapan sistemik yang dalam kajian ini diistilahkan sebagai "Manajemen Eskatologis". Manajemen eskatologis merupakan integrasi holistik antara kesiapan subjektif individu yang akan wafat (al-muhtadar) berupa kematangan ruhani (al-nujdah al-ruhiyyah) dan intervensi objektif dari lingkungan sekitar melalui pendampingan spiritual (talqin). Pendekatan ini melampaui reduksionisme medis-klinis yang sering kali mereduksi fase terminal manusia hanya sebatas kegagalan organ organis, dan sebaliknya mengonseptualisasikan detik-detik menjelang wafat sebagai puncak pencapaian spiritual manusia.

Secara teologis, transisi ini digambarkan dalam Al-Qur'an sebagai fase pemanggilan kembali jiwa yang telah mencapai stabilitas spiritual tertinggi menuju haribaan Ilahi dengan penuh kedamaian[746]. Ayat ini menegaskan bahwa kematangan ruhani merupakan prasyarat mutlak bagi jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah) agar dapat mengalami proses desesional (pelepasan ruh) dengan cara yang damai (husn al-khatimah). Oleh karena itu,

manajemen eskatologis berupaya menyatukan dimensi teologis ini ke dalam sebuah kerangka metodologis praktis-spiritual di bawah bimbingan para pendamping spiritual.

Kematangan ruhani menjelang kematian dicirikan oleh tercapainya maqam kepasrahan total (taslim) dan keridaan (ridha) atas ketetapan eksistensial Allah SWT. Menurut Abu Hamid al-Ghazali dalam adikaryanya, Ihya' 'Ulum al-Din, kesiapan menghadapi kematian mensyaratkan pembersihan kalbu dari keterikatan duniawi (al-ala'iq al-dunyawiyyah)[747]. Ketika seseorang mendekati ajal, kesadaran sensoriknya terhadap alam materi mulai menyusut, sementara kesadaran intuitif-ruhaniah (al-bashirah) mengalami akselerasi ketajaman. Pada fase kritis inilah kematangan ruhani berfungsi sebagai jangkar psikologis yang mencegah terjadinya keputusasaan eksistensial (existential despair) atau kecemasan maut (death anxiety).

Dalam perspektif psikologi eksistensial modern, kondisi ini beririsan dengan fase penerimaan (acceptance) dalam teori kubah duka, namun dengan aksentuasi teosentris yang jauh lebih mendalam. Jika psikologi sekuler memandang penerimaan sebagai kepasrahan pasrah terhadap hukum alam, maka kematangan ruhani dalam Islam memandangnya sebagai kerinduan aktif untuk bertemu dengan Sang Pencipta (liqa' Allah)[748]. Keadaan jiwa yang matang ini memungkinkannya mengintegrasikan seluruh pengalaman hidupnya baik penderitaan maupun kebahagiaan ke dalam satu poros makna tauhid yang koheren. Jiwa yang matang tidak lagi

melihat kematian sebagai ancaman kehancuran ego, melainkan sebagai gerbang penyatuan spiritual yang dinantikan.

Fenomenologi dan Epistemologi Talqin sebagai Intervensi Psiko-Spiritual

Pada saat kekuatan fisik dan kognitif al-muhtadar mengalami degradasi ekstrem, peran pendampingan eksternal melalui talqin menjadi sangat krusial. Secara epistemologis, talqin sering disempitkan maknanya sebagai sekadar pendiktean lafal syahadat secara mekanis di telinga orang yang sekarat. Padahal, dalam perspektif manajemen eskatologis, talqin adalah sebuah tindakan intervensi psiko-spiritual-akustik yang dirancang untuk menjaga fokus kognitif terakhir manusia agar tetap terarah pada Hakikat Absolut (Al-Haqq). Nabi Muhammad SAW bersabda mengenai pentingnya menuntun orang yang sekarat untuk mengucapkan kalimat tauhid sebagai kalimat terakhirnya[749]. Hadis ini menunjukkan bahwa kalimat La ilaha illa Allah bukan sekadar baris kata, melainkan sebuah struktur kesadaran teosentris tertinggi yang harus diinjeksikan ke dalam pusat memori terdalam manusia tepat sebelum sirkuit kesadaran organiknya mati.

Secara metodologis, pelaksanaan talqin harus dilakukan dengan kelembutan sublim, empati mendalam, dan ketepatan waktu (timing), tanpa adanya paksaan yang justru dapat memicu resistensi psikologis atau agitasi mental pada pasien terminal. Pendamping spiritual bertindak sebagai "fasilitator transisi" yang menyelaraskan frekuensi spiritual dirinya dengan sang pasien (attunement). Ketika kata-kata tauhid dibisikkan secara ritmis dan tenang, suara tersebut

berfungsi sebagai stimulus sensorik terakhir yang diolah oleh korteks pendengaran indra terakhir yang diketahui tetap berfungsi aktif saat indra-indra lainnya telah mengalami disfungsi sebelum kematian medis terjadi[750]. Frekuensi gelombang suara yang membawa muatan makna transenden ini membantu menstabilkan denyut jantung spiritual (kesadaran batin) pasien, meredakan ketakutan eksistensial, dan menuntun jiwanya melintasi batas-batas materialitas dengan tenang.

Integrasi antara kematangan ruhani internal dan pendampingan talqin eksternal menciptakan sebuah ekosistem kepedulian yang komprehensif. Dalam konteks perawatan paliatif modern, pendekatan ini sangat sejalan dengan konsep spiritual care yang menekankan pentingnya pemenuhan kebutuhan eksistensial pasien di akhir hayatnya[751]. Manajemen eskatologis menawarkan sebuah model teoretis yang mengawinkan ketelitian klinis bio-psiko-sosial dengan kedalaman metafisika Islam. Ketika seorang pasien terminal didampingi menggunakan protokol eskatologis ini, keluarga dan tenaga medis tidak hanya mengelola rasa sakit fisik (physical pain control) melalui farmakologi, tetapi juga mengelola transisi eksistensial pasien melalui terapi makna dan penyelarasan ruhani.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitabnya Al-Ruh menjelaskan dinamika interaksi antara jiwa orang yang hidup dan jiwa yang sedang bertransisi[752]. Ia menegaskan bahwa afirmasi spiritual dan doa-doa yang dipanjatkan oleh orang-orang di sekitar al-muhtadar memancarkan energi metafisis yang memperkuat keteguhan jiwa pasien dalam menghadapi godaan-godaan eksistensial di saat-saat

kritis (fitnah al-mawt). Dengan demikian, manajemen eskatologis mengubah ruang perawatan intensif atau kamar tidur kematian yang biasanya dipenuhi oleh aura kepanikan dan kedukaan patologis menjadi sebuah ruang suci (sacred space) tempat terjadinya kepulangan jiwa yang mulia menuju keabadian.

Manajemen Eskatologis melalui pendampingan spiritual (talqin) dan pencapaian kematangan ruhani merupakan sintesis agung antara ortodoksi teologis dan ortopraxis spiritual dalam Islam. Kematangan ruhani mempersiapkan fondasi subjektif internal jiwa agar siap melepaskan keterikatan duniawi secara sukarela demi menyambut perjumpaan ilahi. Sementara itu, talqin bertindak sebagai kompas objektif eksternal yang menjaga arah kiblat kesadaran manusia di tengah badai desesional. Melalui integrasi teoretis dan praktis ini, proses kematian tidak lagi dihadapi sebagai sebuah tragedi eksistensial yang menakutkan, melainkan sebagai sebuah mahakarya transisi spiritual manusia menuju kebahagiaan sejati di alam keabadian.

KRISIS EKSISTENSIAL MANUSIA MODERN

Sekularisasi Kesadaran dan Reduksionisme Ontologis Kontemporer

Krisis terdalam kemanusiaan modern tidak sekadar terletak pada disrupsi ekologis atau ketimpangan sosio-ekonomi, melainkan pada fragmentasi epistemologis yang berakar pada sekularisasi kesadaran (secularization of consciousness) dan reduksionisme ontologis kontemporer. Sejak fajar Pencerahan (Aufklärung) Eropa, alam semesta yang dulunya dipandang sebagai teofani manifestasi penuh makna dari Yang Transenden secara sistematis direduksi menjadi sekadar mesin raksasa yang mekanis, dingin, dan tanpa tujuan intrinsik[753]. Proses desakralisasi ini tidak berhenti pada alam eksternal, melainkan merangsek masuk ke dalam ruang batin manusia, mengikis dimensi transendental kesadaran dan menyisakan subjek yang teralienasi di hadapan objek yang mati. Di bawah panji positivisme dan materialisme ilmiah, kesadaran manusia yang dahulunya diyakini sebagai locus penyingkapan kebenaran ilahi kini didegradasi menjadi sekadar epifenomena aktivitas neuro-kimiawi otak[754]. Implikasinya sangat masif; ketika kesadaran dipisahkan dari jangkar metafisika, manusia kehilangan kapasitas untuk memahami dirinya secara utuh, terjebak dalam apa yang disebut sebagai kekosongan eksistensial dan kebutaan ontologis.

Sekularisasi kesadaran merupakan sebuah pergeseran kognitif dan eksistensial di mana manusia tidak lagi melihat realitas dalam kerangka relasi vertikal-transenden, melainkan murni horizontal-imanen. Charles Taylor menggambarkan fenomena ini sebagai transisi dari "dunia yang mempesona" (enchanted world) menuju "diri yang terbentengi" (buffered self), di mana batas-batas kedirian manusia menjadi sangat rigid, tertutup dari pengaruh spiritual, dan sepenuhnya bergantung pada konstruksi rasional-empiris[755]. Dalam perspektif epistemologi Islam, sekularisasi ini setara dengan hilangnya adab terhadap realitas, sebuah kondisi di mana akal ('aql) didegradasi menjadi sekadar rasio instrumental yang hanya mampu mengalkulasi utilitas materi tanpa mampu menangkap kebenaran esensial (haqiqah)[756]. Al-Qur'an secara eksplisit memperingatkan bahaya kelupaan ontologis ini dalam Surah Al-Hashr ayat 19: "Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik."[757] Ayat ini menegaskan sebuah hukum spiritual-eksistensial: ketika kesadaran manusia dipisahkan dari Sumber Mutlak (Allah), maka secara otomatis kesadaran tersebut akan mengalami disorientasi radikal mengenai hakikat kediriannya sendiri. Manusia yang mengalami sekularisasi kesadaran akan selalu gagal merumuskan definisi "manusia", tersesat dalam labirin definisi-definisi reduksionis ciptaan mereka sendiri.

Paralel dengan sekularisasi kesadaran, sains kognitif dan filsafat pikiran kontemporer didominasi oleh reduksionisme ontologis yang

ekstrem. Aliran materialisme eliminatif (eliminative materialism) yang diusung oleh para pemikir seperti Paul dan Patricia Churchland, misalnya, berargumen bahwa konsep-konsep mental seperti keyakinan, hasrat, cinta, dan kesadaran itu sendiri hanyalah bagian dari "psikologi rakyat" (folk psychology) yang usang dan kelak akan sepenuhnya digantikan oleh penjelasan neurobiologis yang murni fisik[758]. Di sisi lain, Daniel Dennett mencoba "menjelaskan" kesadaran dengan cara mengeliminasinya, mengklaim bahwa pengalaman subjektif (qualia) tidak lebih dari sekadar ilusi kognitif yang dihasilkan oleh pemrosesan informasi paralel di dalam otak[759]. Reduksionisme semacam ini mengasumsikan secara apriori bahwa realitas hanya terdiri dari entitas-entitas fisik yang dapat diukur secara kuantitatif.

Namun, reduksionisme ontologis ini menabrak dinding kokoh yang oleh David Chalmers sebut sebagai "masalah sulit kesadaran" (the hard problem of consciousness)[760]. Chalmers berpendapat bahwa bahkan jika kita berhasil memetakan seluruh fungsi fungsional dan neuro-kimiawi otak hingga tingkat atom, tetap ada jurang penjelas (explanatory gap) yang tak terjembatani: mengapa dan bagaimana aktivitas fisik tersebut melahirkan pengalaman subjektif kelas pertama (seperti bagaimana rasanya melihat warna merah, atau merasakan kesedihan)? Keberadaan qualia membuktikan bahwa kesadaran memiliki status ontologis yang tidak dapat direduksi menjadi sekadar materi. Upaya memaksakan reduksi ini tidak hanya cacat secara epistemologis, tetapi juga merusak tatanan moral-etis kemanusiaan, sebab jika kesadaran

hanyalah interaksi atomis yang deterministik, maka kehendak bebas (free will) dan tanggung jawab moral hanyalah mitos belaka.

Menghadapi kebuntuan materialisme barat, metafisika Islam menawarkan kerangka kerja ontologis yang jauh lebih komprehensif dan integratif. Dalam pemikiran Mulla Sadra melalui teorinya tentang "transubstansiasi eksistensial" (al-harakah al-jawhariyyah), jiwa (nafs) dan tubuh bukanlah dua substansi yang terpisah secara kartesius, bukan pula jiwa merupakan epifenomena dari materi[761]. Bagi Sadra, jiwa adalah realitas spiritual yang memancar melalui gradasi eksistensi (tashkik al-wujud). Jiwa pada awalnya memiliki genesis jasmani (jismaniyyat al-huduth) tetapi mencapai kelangsungan hidup secara rohani (ruhaniyyat al-baqa') melalui penyempurnaan eksistensial. Dengan demikian, kesadaran bukanlah entitas asing yang tiba-tiba menempel pada materi, melainkan aktualisasi tertinggi dari potensi-potensi eksistensial yang ada di alam semesta.

Pandangan ini sejalan dengan epistemologi Ibn Sina dan Al-Ghazali yang menempatkan jiwa (nafs) atau roh (ruh) sebagai substansi imateriil yang mandiri, yang bertindak sebagai subjek pengetahuan yang sesungguhnya[762]. Dalam Al-Qur'an, hakikat roh ditegaskan sebagai urusan ilahi yang berada di luar jangkauan reduksionisme empiris kasar, sebagaimana termaktub dalam Surah Al-Isra' ayat 85: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: 'Roh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'."[763] Ayat ini tidak bermaksud melarang penyelidikan ilmiah, melainkan menetapkan batas

epistemis bahwa roh dan secara ekstensi, dimensi terdalam dari kesadaran memiliki ortodoksi ontologis tersendiri yang tidak dapat ditundukkan di bawah metodologi positivisme-kuantitatif yang membatasi diri hanya pada wilayah fenomenal (syahadah).

Ketika kesadaran disekularkan dan ontologi direduksi, konsekuensinya terasa nyata dalam berbagai krisis modernitas. Manusia mengalami alienasi eksistensial karena mereka dipaksa hidup dalam alam semesta yang dianggap "bisu" dan tidak bermakna. Hubungan manusia dengan alam pun berubah menjadi eksploitatif; alam tidak lagi dipandang sebagai tanda-tanda kebesaran Tuhan (ayatullah), melainkan sekadar tumpukan bahan baku yang siap dieksploitasi demi memuaskan hasrat konsumtif[764].

Untuk mengatasi krisis multidimensional ini, tidak ada jalan lain kecuali melakukan restorasi ontologis secara radikal. Kita harus melampaui dualisme sempit antara materialisme ekstrem dan idealisme solipsistik melalui integrasi kembali sains modern dengan kearifan metafisika tradisional. Kesadaran harus diposisikan kembali sebagai saksi objektif atas keindahan dan ketertiban kosmos, sebuah instrumen spiritual yang mampu menangkap dimensi lahiriah sekaligus batiniah dari realitas. Hanya dengan memulihkan dimensi transenden kesadaran inilah, sains dapat kembali memandu kemanusiaan menuju kearifan, dan manusia dapat kembali menemukan jati dirinya yang sejati sebagai khalifah di muka bumi yang mengemban amanah ilahi.

Desakralisasi Kosmos dan Hilangnya Horizon Akhirat (*The Loss of Teleological Horizon*)

Pergeseran paradigma dari semesta pramodern menuju modernitas bukan sekadar transisi metodologis dalam sains, melainkan sebuah "pendataran ontologis" yang meruntuhkan struktur makna terdalam manusia. Proses desakralisasi kosmos telah mengubah persepsi kita tentang alam; dari sebuah teofani yang hidup dan penuh rahasia Ilahi, menjadi sekadar hamparan materi netral yang menunggu untuk dieksploitasi. Dalam pandangan tradisional, kosmos dipahami sebagai imago mundi sebuah cermin yang memantulkan keagungan Pencipta di mana setiap partikel materi mengandung vibrasi spiritual. Namun, melalui proyek Pencerahan (Enlightenment), alam mengalami apa yang disebut sebagai Entzauberung der Welt atau pelenyapan pesona dunia, di mana rasionalitas instrumental mengusir kehadiran transenden dari ruang-ruang empiris[765]. Akibatnya, alam semesta tidak lagi "berbicara" kepada manusia sebagai subjek moral, melainkan membisu sebagai objek mekanistik yang diatur oleh hukum kausalitas buta.

Krisis ini mencapai puncaknya pada hilangnya horizon akhirat atau The Loss of Teleological Horizon. Ketika kosmos kehilangan dimensi sakralnya, orientasi eksistensial manusia tidak lagi memiliki titik tuju yang melampaui batas-batas temporal. Dalam epistemologi sekular, kebenaran direduksi hanya pada apa yang nampak secara lahiriah (zahir), sementara dimensi batiniah (batin) yang menghubungkan fenomena dengan hakikat eskatologis

diabaikan sepenuhnya. Al-Qur'an secara tajam mengkritik kecenderungan reduksionis ini sebagai bentuk kelalaian fundamental terhadap realitas yang lebih tinggi, di mana manusia terpukau oleh kulit luar kehidupan dunia namun buta terhadap esensi akhirat sebagai muara perjalanan eksistensi[766]. Tanpa adanya cakrawala transenden, manusia modern kehilangan daya navigasi spiritual, terjebak dalam ruang homogen yang tidak memiliki "pusat" suci sebagai jangkar moralitasnya[767].

Implikasi dari peluruhan teleologis ini adalah lahirnya krisis lingkungan yang bersifat metafisik. Hilangnya visi bahwa alam adalah amanah Tuhan sebuah tanda (ayat) yang sakral menyebabkan manusia merasa memiliki otoritas absolut untuk mendominasi lingkungan tanpa tanggung jawab eskatologis. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa kerusakan ekologis hari ini hanyalah refleksi dari kekosongan jiwa manusia modern yang telah memutus hubungannya dengan langit[768]. Alam semesta yang semula dipandang sebagai kitab terbuka yang berisi pesan-pesan Ilahi, kini didekonstruksi menjadi sekadar sumber daya mentah. Kehilangan "Sebab Final" (Causa Finalis) ini mengakibatkan hilangnya etika yang bersifat perennial; manusia bertindak bukan untuk mencapai kesempurnaan di hadapan Sang Absolut, melainkan hanya untuk akumulasi materi yang sesaat[769].

Lebih jauh lagi, hilangnya horizon akhirat menciptakan apa yang disebut sebagai "kerangka imanen" (immanent frame), di mana seluruh aktivitas manusia dikurung dalam ruang materialistik yang kedap terhadap intervensi transendental. Dalam kerangka ini,

makna hidup dicari di dalam dunia itu sendiri, yang pada akhirnya sering berujung pada nihilisme atau eksistensialisme yang absurd[770]. Padahal, dalam tradisi intelektual Islam, dunia diposisikan secara teleologis sebagai "penjara" bagi ego atau tempat ujian yang bersifat sementara demi mencapai kebebasan abadi di akhirat[771]. Pemisahan antara gerak makhluk dengan tujuan akhirnya (final end) membuat tatanan kosmik kehilangan arah moralnya, sebagaimana yang diperingatkan oleh Thomas Aquinas bahwa segala sesuatu yang bergerak pasti memiliki tujuan akhir agar tidak terjebak dalam ketidakterhinggaan yang sia-sia[772].

Sebagai sintesis, restorasi kesadaran akan kesakralan kosmos memerlukan penghidupan kembali "inteleksi" (intellection) yakni kemampuan kontemplatif untuk melihat yang melampaui yang fisik[773]. Membangkitkan kembali horizon akhirat dalam kesadaran modern bukan berarti mengabaikan dunia, melainkan menempatkan dunia dalam proporsi yang tepat sebagai jembatan menuju realitas absolut. Tanpa orientasi teleologis yang kuat, upaya-upaya penyelamatan kemanusiaan dan lingkungan hanya akan bersifat kosmetik dan oportunistik, karena kehilangan fondasi metafisika yang kokoh untuk menopang tanggung jawab jangka panjang[774]. Hanya dengan mengembalikan status kosmos sebagai "ruang suci" dan akhirat sebagai "tujuan akhir," manusia dapat menemukan kembali makna otentik dari keberadaannya di tengah hiruk-pikuk modernitas yang profan.

Dominasi Rasionalisme Materialistik dan Implikasinya Terhadap Kebutaan Metafisika

Hegeomi rasionalisme materialistik dalam diskursus modernitas bukan sekadar pergeseran paradigma metodologis, melainkan sebuah revolusi ontologis yang telah mengubah secara fundamental cara manusia memahami realitas. Sejak fajar Aufklärung, rasio manusia tidak lagi diposisikan sebagai instrumen untuk menangkap kebenaran transenden, melainkan sebagai otoritas tunggal yang membedah alam semesta melalui pisau bedah empirisme dan positivisme. Dominasi ini menciptakan sebuah struktur kognitif yang membatasi validitas kebenaran hanya pada apa yang dapat diukur, dihitung, dan diobservasi secara indrawi. Akibatnya, realitas yang melampaui batas fisik yakni dimensi metafisika mengalami marginalisasi sistematis. Manusia modern, dalam upaya heroiknya menaklukkan alam melalui sains, justru terjebak dalam "penjara epistemologis" yang mengabaikan aspek esensial dari eksistensi, yang dalam tradisi perenial disebut sebagai the Sacred atau Yang Kudus[775].

Kebutaan metafisika ini berakar pada reduksionisme yang memandang alam semesta sebagai mesin raksasa yang bergerak tanpa tujuan teleologis (disenchantment of the world). Ketika rasionalisme dipisahkan dari jangkar spiritualitas, ia berubah menjadi saintisme yang menganggap realitas non-materi sebagai ilusi atau residu masa lalu yang tidak ilmiah. Secara fenomenologis, kondisi ini menyebabkan "alienasi ontologis", di mana subjek manusia kehilangan koneksi vertikalnya dan terlempar ke dalam

horizontalitas materi yang hampa makna[776]. Dalam perspektif Al-Attas, fenomena ini diidentifikasi sebagai de-mitologisasi dan de-sakralisasi alam yang bermuara pada hilangnya adab terhadap realitas yang lebih tinggi. Kebutaan ini bersifat paradoks; di satu sisi, manusia mencapai puncak kecerdasan teknokrasi, namun di sisi lain, ia mengalami atrofi dalam kecerdasan spiritual, gagal menangkap tanda-tanda (ayat) Tuhan yang terbentang di cakrawala dan di dalam diri mereka sendiri[777].

Dampak dari dominasi ini termanifestasi dalam krisis eksistensial global yang akut. Tanpa pondasi metafisika yang kokoh, etika kehilangan sandaran absolutnya dan berubah menjadi utilitarianisme yang rapuh. Manusia tidak lagi dipandang sebagai khalifatullah yang memiliki tanggung jawab moral transenden, melainkan sekadar unit biologis dalam mekanisme produksi dan konsumsi. Kebutaan terhadap yang gaib (al-ghayb) menyebabkan manusia mengabsolutkan yang relatif dan merelatifkan yang absolut. Al-Qur'an secara tajam menggambarkan kondisi ini sebagai kebutaan mata hati ('ama al-qulub), di mana fungsi kognitif bekerja dengan sangat efisien untuk urusan duniawi, namun lumpuh dalam menangkap esensi kebenaran ukhrawi[778]. Tanpa metafisika, ilmu pengetahuan menjadi pedang bermata dua yang meningkatkan kenyamanan fisik tetapi memperparah kekosongan batin (spiritual void)[779].

Untuk melampaui kebuntuan ini, diperlukan dekonstruksi terhadap klaim-klaim absolutisme materialistik dengan menghadirkan kembali integrasi antara 'aql (rasio) dan naql (wahyu).

Rekonsiliasi ini meniscayakan sebuah epistemologi baru atau pemulihan epistemologi lama yang mengakui hierarki eksistensi, dari yang paling material hingga yang paling murni secara metafisis. Ilmu pengetahuan seharusnya tidak menjadi tirai yang menutupi wajah Tuhan, melainkan menjadi tangga menuju pengenalan diri dan pencipta (ma'rifatullah). Hanya dengan memulihkan penglihatan metafisika, manusia dapat keluar dari krisis identitasnya dan melihat alam semesta bukan sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai teofani (penampakan) dari keagungan-Nya yang tak terhingga[780].

Budaya Konsumerisme Radikal: Menjadikan Kebendaan Sebagai Berhala Eksistensi Baru

Pergeseran paradigma sosiokultural pada era modernitas lanjut (late modernity) telah mengonstruksi ulang pemaknaan manusia terhadap eksistensi dirinya. Manusia tidak lagi didefinisikan oleh apa yang mereka pikirkan (cogito ergo sum), melainkan oleh apa yang mereka konsumsi (consumo ergo sum). Transformasi ini menandai lahirnya era konsumerisme radikal, sebuah kondisi di mana konsumsi tidak lagi sekadar aktivitas ekonomi untuk memenuhi kebutuhan biologis-utilitarian, melainkan telah bermutasi menjadi ritus metafisik untuk meneguhkan identitas, status, dan keberadaan diri[781]. Dalam lanskap sosial yang demikian, komoditas dan kebendaan mengalami proses sakralisasi sekuler, di mana objek-objek material diangkat derajatnya menjadi "berhala-berhala eksistensial" baru yang disembah demi memperoleh kepuasan

psikologis yang semu[782]. Fenomena ini mencerminkan apa yang diidentifikasi oleh Erich Fromm sebagai dominasi modus eksistensi having (memiliki) di atas modus being (menjadi), di mana nilai kemanusiaan seseorang diukur secara kuantitatif melalui akumulasi kepemilikan material[783].

Secara epistemologis, budaya konsumerisme radikal ini digerakkan oleh mesin kapitalisme global yang memanfaatkan simulasi dan tanda. Jean Baudrillard menjelaskan bahwa dalam masyarakat konsumer, individu tidak lagi mengonsumsi kegunaan nyata dari suatu barang (use-value), melainkan nilai tanda (sign-value) dan nilai simbolik yang dilekatkan oleh industri media dan periklanan pada barang tersebut[784]. Sebuah tas mewah, kendaraan premium, atau gawai mutakhir tidak lagi dibeli karena fungsi instrumentalnya, melainkan karena narasi prestise, kuasa, dan kelas sosial yang dipancarkannya. Komoditas telah menjelma menjadi jimat modern yang menjanjikan keselamatan eksistensial dari ketakutan akan alienasi dan ketidakberartian sosial. Proses fetisisme komoditas ini meminjam istilah Karl Marx mencapai titik kulminasinya ketika relasi antar-manusia dikomodifikasi, sementara barang-barang material dipersonifikasi seolah memiliki jiwa dan daya magis untuk menentukan kebahagiaan manusia[785].

Dalam perspektif teologi dan spiritualitas Islam, deifikasi kebendaan ini merupakan bentuk pemujaan berhala kontemporer (ash-shirk al-khafi atau syirik terselubung) yang memindahkan otoritas transendental Tuhan ke dalam wilayah imanensi materi. Al-Qur'an secara eksplisit telah memberikan peringatan keras

mengenai kecenderungan manusia yang menjadikan hawa nafsu dan kesenangan material sebagai tuhan mereka, sebagaimana termaktub dalam Surah Al-Furqan ayat 43: "Terangkanlah kepadaku tentang orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya. Maka apakah kamu dapat menjadi pemelihara atasnya?"[786]. Ketika hasrat konsumtif tanpa batas (the insatiable desire) dijadikan navigator utama dalam kehidupan, manusia secara tidak sadar telah menaruh rida, cinta, dan sandaran eksistensialnya pada materi yang fana. Kebendaan tidak lagi diposisikan sebagai sarana (wasilah) untuk mendekatkan diri kepada Sang Pencipta, melainkan sebagai tujuan akhir (ghayah) yang menuntut pengorbanan waktu, tenaga, bahkan moralitas demi mendapatkannya.

Dampak psikososial dari berhala eksistensi baru ini tercermin dalam patologi mental masyarakat modern yang terus-menerus didera kecemasan eksistensial (existential dread) dan kehampaan spiritual. Herbert Marcuse dalam analisisnya mengenai One-Dimensional Man menegaskan bahwa kapitalisme lanjut berhasil menciptakan "kebutuhan palsu" (false needs) yang diintegrasikan ke dalam psikis individu melalui media masa, sehingga mereka merasa tidak utuh jika tidak berpartisipasi dalam sirkuit konsumsi[787]. Akibatnya, terjadi siklus frustrasi yang tiada akhir: konsumsi melahirkan kepuasan temporal, yang dengan cepat diikuti oleh kejenuhan, yang kemudian menuntut stimulus komoditas baru. Fenomena ini selaras dengan sabda Rasulullah SAW yang menggambarkan ketidakpuasan tak terbatas dari jiwa yang rakus: "Seandainya anak Adam memiliki satu lembah emas, niscaya ia akan

menginginkan dua lembah..."[788]. Kejaran tak berujung terhadap materi ini tidak lain adalah fatamorgana yang mengalihkan manusia dari kesadaran akan kefanaan duniawi dan esensi kehidupan pasca-kematian (al-akhirah).

Lebih jauh, konsumerisme radikal ini mendorong apa yang disebut sebagai al-takathur persaingan dalam memperbanyak harta dan kemegahan yang membutakan mata hati manusia dari realitas sosial dan spiritual. Al-Qur'an menggambarkan patologi sosial ini dalam Surah At-Takathur ayat 1-2: "Bermegah-megahan telah melalaikan kamu, sampai kamu masuk ke dalam kubur"[789]. Kompetisi pamer kemewahan (conspicuous consumption) ini melahirkan disintegrasi sosial, di mana empati terkikis dan jurang ketimpangan antara kelompok kaya dan miskin semakin melebar. Ketika struktur masyarakat didasarkan pada pemujaan materi, maka keadilan sosial menjadi utopia, karena nilai manusia tidak lagi didasarkan pada ketakwaan (taqwa) atau kontribusi etisnya, melainkan pada daya belinya di pasar global. Kebendaan yang diagungkan tersebut pada akhirnya gagal memberikan kedamaian sejati, melainkan menyandera manusia dalam penjara imajiner yang mereka bangun sendiri dari dinding-dinding komoditas.

Sebagai antitesis terhadap hegemoni budaya konsumerisme radikal yang mendegradasi martabat kemanusiaan ini, mutlak diperlukan rekonstruksi ontologis dan aksiologis berbasis paradigma keilahian (Tawhidic paradigm). Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis ekologis dan eksistensial manusia modern berakar dari hilangnya dimensi sakral dalam memandang alam semesta dan

kehidupan[790]. Manusia harus mendesakralisasi berhala-berhala materi tersebut dengan menyadari kembali posisi mereka sebagai khalifah di bumi yang mengemban amanah moral, bukan sebagai penjarah eksploitatif yang rakus. Penguatan konsep zuhud yang didefinisikan bukan sebagai pengabaian terhadap dunia, melainkan ketidakbergantungan hati pada kepemilikan materi menjadi relevan sebagai mekanisme pertahanan spiritual. Melalui pembebasan diri dari tirani komoditas, manusia dapat mengembalikan orientasi eksistensialnya kepada Yang Maha Mutlak, menemukan kebahagiaan hakiki dalam ketercukupan pribadi (qana'ah), dan memulihkan kembali harmoni kehidupan yang telah dirusak oleh berhala-berhala modernitas.

Patologi Kehampaan Makna Eksistensial (*The Existential Vacuum*) pada Masyarakat Urban

Masyarakat urban kontemporer hidup di dalam episentrum kemajuan peradaban yang ditandai oleh densitas demografis, akselerasi teknologi, dan akumulasi kapital yang melimpah. Namun, di balik fasad gemerlap aktivitas industrial dan digital tersebut, bersemayam sebuah paradoks eksistensial yang akut. Manusia urban, meskipun terhubung secara hiper-konektif melalui jaringan siber, kerap mengalami keterasingan (alienasi) yang mendalam dari dirinya sendiri, sesama, dan kosmos. Fenomena psikologis dan sosiologis ini diidentifikasi dalam ranah psikologi eksistensial sebagai kehampaan makna (existential vacuum). Kehampaan ini bukan sekadar absennya aktivitas atau kegagalan pencapaian material,

melainkan sebuah patologi kesadaran di mana individu kehilangan orientasi teologis, teleologis, dan aksiologis dalam menjalani kehidupannya[791]. Ketika rutinitas harian tereduksi menjadi sekadar ritus mekanis demi kelangsungan hidup ekonomis, dimensi transendental manusia mengalami atrofi, memicu apa yang disebut Viktor Frankl sebagai noogenic neurosis sebuah neurosis yang berakar pada hilangnya makna hidup[792].

Secara ontologis, patologi kehampaan makna pada masyarakat urban berakar pada proses sekularisasi dan desakralisasi ruang hidup secara masif. Kota modern dirancang untuk memfasilitasi efisiensi instrumental, bukan kedalaman kontemplatif. Max Weber menyebut era ini sebagai Entzauberung der Welt (hilangnya pesona dunia), di mana segala sesuatu yang sakral didemitologisasi dan diukur secara matematis-kuantitatif[793]. Implikasinya, ruang urban kehilangan dimensi vertikalnya; ia menjadi datar, mekanistik, dan transaksional. Manusia tidak lagi memandang alam semesta sebagai tanda-tanda (ayat) keagungan transenden, melainkan sebagai komoditas yang harus dieksploitasi.

Kondisi ini diperparah oleh penetrasi teknologi informasi yang menciptakan hiper-realitas sebuah kondisi di mana simulasi realitas menggantikan realitas itu sendiri[794]. Masyarakat urban mengonsumsi citra, gaya hidup, dan representasi digital untuk mengisi kekosongan batin mereka. Namun, karena citra tersebut bersifat artifisial, konsumsi tersebut justru melahirkan dahaga eksistensial baru yang tak pernah terpuaskan. Erich Fromm secara tajam membedakan antara modus eksistensi having (memiliki) dan

being (menjadi)[795]. Manusia urban terjebak dalam ilusi bahwa dengan melipatgandakan kepemilikan material dan status sosial (modus having), mereka dapat meneguhkan eksistensi mereka. Kenyataannya, penumpukan materi tanpa transformasi spiritual batiniah (modus being) hanya akan memperlebar jurang kehampaan di dalam jiwa.

Secara sosiologis, patologi ini dipercepat oleh dinamika yang oleh Hartmut Rosa diidentifikasi sebagai "akselerasi sosial" (social acceleration)[796]. Dalam struktur urban yang bergerak cepat, waktu tidak lagi dialami sebagai durasi yang kontemplatif, melainkan sebagai pecahan-pecahan momen yang harus dioptimalkan demi produktivitas. Manusia mengalami alienasi temporal; mereka selalu merasa kekurangan waktu (time famine), yang berujung pada ketidakmampuan untuk melakukan refleksi eksistensial yang mendalam. Kehidupan yang tergesa-gesa ini mengikis kemampuan individu untuk membangun hubungan interpersonal yang autentik. Interaksi sosial di wilayah urban bergeser dari relasi I-Thou (Aku-Kau) yang intim dan eksistensial menjadi relasi I-It (Aku-Dia/Itu) yang instrumental dan utilitarian, meminjam kategorisasi filosofis Martin Buber[797]. Sesama manusia hanya dipandang sebagai instrumen pencapai tujuan atau sekadar penonton bagi eksistensi artifisial kita di ruang publik.

Komodifikasi eksistensi ini mereduksi nilai intrinsik manusia menjadi sebatas nilai tukar pasar. Ketika identitas diri sepenuhnya digantungkan pada performansi kerja dan pengakuan eksternal, distorsi psikologis seperti kecemasan eksistensial (existential

anxiety) dan depresi terselubung (masked depression) menjadi tak terhindarkan. Kehampaan makna ini sering kali dimanifestasikan dalam bentuk perilaku menyimpang, kecanduan (narkotika, kerja, judi online, media sosial), atau hedonisme ekstrem sebagai mekanisme kompensasi untuk melarikan diri dari kesunyian batin yang mencekam.

Dari sudut pandang epistemologi dan spiritualitas Islam, patologi existential vacuum sejatinya merupakan manifestasi klinis dari kondisi yang disebut sebagai ghaflah (kelalaian spiritual) dan kematian spiritual (mawt al-qalb) akibat keterputusan koneksi dengan Yang Transenden (Al-Khaliq). Al-Qur'an telah memberikan peringatan ontologis yang sangat presisi mengenai fenomena ini dalam Surah Al-Hasyr ayat 19: “Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik.”[798] Ayat ini menegaskan sebuah hukum psikologis-spiritual yang mutlak: alienasi dari Allah (melupakan Tuhan) secara kausalitas niscaya akan berujung pada self-alienation (melupakan hakikat diri sendiri). Ketika manusia urban menepis dimensi ketuhanan dari pusat kesadarannya, mereka kehilangan jangkar eksistensialnya (ar-rukn al-syadid). Akibatnya, jiwa mereka terombang-ambing di tengah badai ketidakpastian duniawi.

Kehampaan makna ini juga merupakan akibat dari pengabaian terhadap fitrah rancangan asal kemanusiaan yang condong pada tauhid dan spiritualitas[799]. Manusia modern mencoba memuaskan kebutuhan spiritual yang tak terbatas (infinite spiritual needs)

dengan pemuas duniawi yang terbatas (finite material objects). Ketidakseimbangan matematis-spiritual ini secara logis melahirkan penderitaan eksistensial yang dalam Al-Qur'an diistilahkan dengan ma'isyatan danka (kehidupan yang sempit dan penuh kecemasan), sebagaimana dinyatakan dalam Surah Taha ayat 124[800]. Kehidupan yang mandek secara spiritual ini tidak dinilai dari kemiskinan materi, melainkan dari ketidakmampuan jiwa untuk merasakan ketenangan (tumaninah) yang hanya dapat diperoleh melalui aktivitas mengingat Allah (dzikrullah).

Rasulullah SAW juga telah memprediksi kondisi mentalitas massa yang rapuh ini melalui fenomena wahn, yaitu penyakit psikologis yang melanda umat manusia akibat kecintaan yang berlebihan pada duniawi (hubb al-dunya) dan ketakutan yang mendalam akan kematian (karahiyat al-mawt)[801]. Penyakit wahn ini mereduksi ketangguhan eksistensial manusia, menjadikan mereka bagaikan buih di lautan yang terombang-ambing oleh arus tren sosiologis tanpa memiliki prinsip teologis yang kokoh.

Integrasi Logoterapi dan Psikosufisme sebagai Solusi Kuratif

Mengatasi patologi kehampaan makna di ruang urban memerlukan sebuah sintesis metodologis antara pendekatan psikoterapi kontemporer dan kedalaman psikosufisme Islam (tazkiyatun nafs). Viktor Frankl menawarkan konsep Logoterapi, yang menekankan bahwa dorongan utama manusia bukanlah kehendak untuk berkuasa (will to power) atau kehendak untuk bersenang-senang (will to pleasure), melainkan kehendak untuk memaknai hidup (will to meaning)[802]. Makna hidup dapat

ditemukan melalui tiga jalur nilai: nilai kreatif (creative values - apa yang kita berikan pada dunia), nilai pengalaman (experiential values - apa yang kita ambil dari dunia, seperti cinta dan keindahan), dan nilai bersikap (attitudinal values - sikap yang kita ambil saat menghadapi penderitaan yang tak terhindarkan).

Dalam konteks Islam, pencarian makna ini menemukan bentuknya yang paling paripurna melalui integrasi konsep ihsan dan makrifatullah (mengenal Allah). Syed Muhammad Naquib al-Attas menekankan pentingnya de-sekularisasi jiwa melalui pemulihan konsep adab dan pengenalan kembali kedudukan manusia sebagai khalifah sekaligus 'abd (hamba) di muka bumi[803]. Melalui rekonstruksi metafisika Islam ini, aktivitas keseharian masyarakat urban yang semula profan dapat ditransformasikan menjadi aktivitas sakral-ibadah (creative values yang bernilai ukhrawi).

Setiap pekerjaan di kantor, di laboratorium, atau di ruang-ruang publik urban tidak lagi dipandang sebagai sekadar alat mencari nafkah, melainkan sebagai panggung aktualisasi pengabdian spiritual kepada Sang Pencipta. Dengan demikian, kekosongan eksistensial diatasi bukan dengan melarikan diri dari realitas urban (asketisisme ekstrem yang anti-sosial), melainkan dengan menghadirkan ketenangan batin (tazkiyah) di tengah-tengah hiruk-pikuk kota. Ini adalah bentuk sufisme urban yang aktif-kontemplatif, di mana tangan sibuk bekerja, namun hati tetap terpaut erat pada Arsy Ilahi.

Anxiety of Death (Kecemasan Eksistensial Terhadap Maut)

Modernitas, dengan segala kemegahan rasionalisasi, sekularisasi, dan lompatan teknolgisnya, telah berhasil menggeser batas-batas ketidakpastian fisik manusia, namun gagal mereduksi kerapuhan eksistensialnya. Salah satu patologi paling akut yang lahir dari rahim modernitas adalah anxiety of death sebuah kecemasan eksistensial yang mendalam terhadap maut. Di masa pra-modern, kematian diposisikan sebagai bagian integral dari kosmologi suci, sebuah transisi ritus peralihan yang dirayakan dan dipersiapkan dengan matang dalam bingkai metafisika transenden[804]. Namun, dalam struktur masyarakat modern yang berciri sekular-imanen, kematian telah mengalami de-sakralisasi, disisihkan dari ruang publik, serta dipindahkan ke koridor-koridor klinis yang steril dan mekanistis[805]. Akibatnya, maut tidak lagi dipahami sebagai gerbang menuju kekekalan, melainkan sebagai anomali medis, kegagalan teknologi, dan kehancuran absolut yang menakutkan. Dari sinilah kecemasan eksistensial meletus sebagai patologi kejiwaan yang melandasi berbagai krisis mental kontemporer.

Untuk membedah patologi ini secara mendalam, pemikiran Sigmund Freud menawarkan landasan psikoanalitis awal yang provokatif. Bagi Freud, alam bawah sadar manusia (the unconscious) pada dasarnya tidak memercayai kematian dirinya sendiri; dalam struktur ketidaksadaran, setiap individu meyakini bahwa dirinya abadi[806]. Oleh karena itu, Freud memandang kecemasan terhadap maut (death anxiety) bukanlah sebuah ketakutan primer, melainkan produk sekunder atau konversi dari konflik psikis lainnya. Freud

berargumen bahwa kecemasan mati sejatinya merupakan proyeksi atau sublimasi dari kecemasan kastrasi (castration anxiety) atau represi rasa bersalah (guilt) yang bersumber dari wilayah ego yang berhadapan dengan superego yang punitif[807]. Meskipun psikoanalisis Freud berjasa dalam memetakan dinamika pertahanan ego terhadap ide kematian, pandangan reduksionis ini dikritik keras karena menolak mengakui maut sebagai realitas ontologis yang mandiri. Freud mereduksi kecemasan eksistensial murni menjadi sekadar neurosis infantilis, sehingga gagal menangkap dimensi filosofis mendasar dari keterbatasan eksistensi manusia.

Kelemahan reduksionistik Freud ini kemudian didekonstruksi secara radikal oleh Martin Heidegger melalui kacamata fenomenologi eksistensial. Dalam magnum opus-nya, Sein und Zeit (Ada dan Waktu), Heidegger menggeser diskursus kematian dari wilayah psikopatologi klinis ke wilayah ontologi fundamental. Heidegger merumuskan eksistensi manusia (Dasein) secara hakiki sebagai Sein-zum-Tode (Ada-menuju-kematian)[808]. Kematian bagi Heidegger bukanlah sekadar peristiwa biologis di ujung kehidupan, melainkan kemungkinan eksistensial yang paling personal, tidak dapat diwakilkan (unbezüglich), dan tidak dapat dilampaui (unüberholbar) yang selalu membayangi setiap momentum kekinian manusia[809].

Heidegger berargumen bahwa ketakutan manusia terhadap maut sering kali direspon dengan pelarian ke dalam cara mengada yang tidak otentik (Inauthenticity), di mana individu menenggelamkan dirinya ke dalam keduniawian kolektif yang

disebut Das Man (the "they" / publik umum)[810]. Dalam keseharian masyarakat modern yang digerakkan oleh Das Man, kematian dibicarakan sebagai "kejadian biasa yang menimpa orang lain," sebuah penjinakan makna yang menumpulkan ketajaman kesadaran individu akan kefanaannya sendiri. Keberanian untuk menghadapi kecemasan eksistensial ini secara otentik adalah satu-satunya jalan bagi Dasein untuk membebaskan diri dari jerat banalitas modernitas dan meraih kebebasan eksistensial sejati. Sintesis yang menjembatani kedalaman ontologis Heidegger dan dinamika psikologis Freud dirumuskan secara brilian oleh Ernest Becker dalam karya monumentalnya, The Denial of Death. Becker menegaskan bahwa motif utama dari seluruh perilaku manusia dan basis dari kebudayaan itu sendiri adalah ketakutan yang mendalam terhadap maut (the terror of death)[811]. Manusia, berbeda dengan hewan lainnya, dianugerahi kesadaran diri yang ganda: di satu sisi ia memiliki imajinasi tanpa batas yang mampu melintasi ruang dan waktu, namun di sisi lain ia terkungkung dalam tubuh biologis yang rentan membusuk dan hancur[812].

Untuk mengatasi kontradiksi eksistensial yang mengerikan ini, manusia menciptakan apa yang disebut Becker sebagai "proyek keabadian" (immortality projects atau causa sui projects). Kebudayaan, agama, pencapaian karier, akumulasi kapital, hingga glorifikasi teknologi modern merupakan bentuk-bentuk pertahanan psikologis kolektif yang dirancang untuk membantah kenyataan bahwa manusia akan binasa[813]. Ketika proyek keabadian sekuler ini runtuh baik karena krisis ekonomi, disintegrasi sosial, maupun

kegagalan personal maka pertahanan ilusif tersebut retak, mengizinkan kecemasan mati yang mentah meledak dalam bentuk depresi, agresi, neurosis, dan disfungsi sosial. Validitas tesis Becker ini juga mendapat dukungan empiris yang kuat dalam psikologi sosial kontemporer melalui Terror Management Theory (TMT), yang membuktikan bahwa pengaktifan kesadaran akan maut (mortality salience) secara signifikan mendorong manusia untuk memperkuat pertahanan kulturalnya dan menolak liyan[814].

Meskipun psikologi modern mulai dari determinisme psikis Freud, eksistensialisme Heidegger, hingga kultural-antropologis Becker telah berhasil mengurai anatomi kecemasan mati sebagai patologi modernitas, perspektif barat sekuler ini kerap kali terbentur pada jalan buntu nihilisme. Mereka mendiagnosis penyakitnya dengan akurat, namun obat yang ditawarkan sering kali hanyalah penerimaan yang tragis (tragic acceptance) atau pembuatan makna ilusif baru yang rapuh. Di sinilah integrasi perspektif metafisika Islam menemukan relevansi epistemologisnya yang krusial. Dalam kosmologi Islam, maut (al-mawt) tidak dipandang sebagai kehancuran absolut (fana' mutlaq), melainkan sebagai gerbang transisi (intiqāl) dari alam rendah (al-dunya) menuju alam penantian (al-barzakh) hingga alam keabadian (al-akhirah)[815]. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan dimensi teleologis dari kematian dan kehidupan: "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya." (QS. Al-Mulk[67]: 2)[816]. Melalui ayat ini, maut direkontruksi bukan sebagai musibah eksistensial yang absurd, melainkan sebagai instrumen

evaluatif yang memberikan orientasi moral dan nilai tertinggi pada setiap helaan napas kehidupan.

Lebih jauh lagi, ajaran Islam melalui lisan Rasulullah menawarkan sebuah praktik psikospiritual aktif untuk mengatasi patologi kecemasan ini, yakni melalui dhikr al-mawt (mengingat kematian). Rasulullah bersabda: Perbanyaklah mengingat pemutus segala kelezatan (yaitu kematian)." (HR. At-Tirmidzi)[817]. Praktik psikologis ini, sebagaimana diulas panjang lebar oleh Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din, bukanlah bentuk morbiditas neurotik atau pelarian melankolis yang melemahkan etos hidup[818]. Sebaliknya, dhikr al-mawt bertindak sebagai mediasi de-kondisioning kognitif yang memotong keterikatan patologis manusia terhadap dunia (zuhd) dan membebaskan jiwa dari ketakutan-ketakutan semu[819].

Jika psikologi modern melihat kecemasan mati sebagai monster yang harus diredam melalui represi atau ilusi kultural, psikologi Islam mentransformasikan kecemasan (qalaq) tersebut menjadi kesadaran transenden yang produktif (khawf yang diiringi dengan raja' atau harapan akan rahmat Allah)[820]. Kematian tidak lagi ditakuti sebagai hilangnya eksistensi diri, melainkan dirindukan sebagai momen sakral pengembalian amanah ruhani untuk bertemu dengan Sang Pencipta (liqa' Allah)[821]. Dengan demikian, integrasi antara kritik eksistensial modern dengan spiritualitas Islam tidak hanya memberikan pemahaman yang komprehensif atas patologi anxiety of death, tetapi juga menawarkan penyembuhan eksistensial yang kokoh, mengubah kecemasan yang melumpuhkan menjadi

kedamaian batin (al-nafs al-mutma'innah) dalam menyongsong keabadian yang sesungguhnya.

Manifestasi Patologis Ketakutan Terhadap Kematian: Dari Neurosis hingga Eskapisme Teknologi

Kecemasan eksistensial terhadap kematian (death anxiety atau thanatophobia) merupakan salah satu pendorong paling fundamental sekaligus paling destruktif dalam struktur psikis manusia. Ketika ketakutan objektif terhadap kefanaan gagal diintegrasikan secara sehat ke dalam kesadaran, ia akan mengalami represi mendalam dan bermutasi menjadi berbagai bentuk patologi psikologis. Ernest Becker dalam karya monumentalnya, The Denial of Death, menegaskan bahwa sebagian besar karakter neurotik manusia pada dasarnya adalah sistem pertahanan yang dibangun demi menghindari konfrontasi langsung dengan kenyataan bahwa tubuh fisik ini mutlak akan hancur dan sirna[822]. Dalam perspektif metafisika Islam, kecemasan primordial ini kerap bersumber dari keretakan spiritual yang disebut wahn sebuah kondisi psikis kronis yang ditandai oleh kecintaan yang berlebihan pada dunia fana (hubb ad-dunya) dan kebencian mendalam terhadap kematian (karahiyat al-mawt)[823]. Ketika orientasi transendental manusia terputus, kematian tidak lagi dipandang sebagai jembatan pertemuan yang sakral dengan Sang Khalik, melainkan sebagai anihilasi mutlak yang mengerikan, yang memicu kepanikan eksistensial tanpa akhir.

Pada ranah klinis, kegagalan dalam mengelola teror eksistensial ini bermanifestasi ke dalam spektrum neurosis yang luas. Irvin

Yalom, seorang pelopor psikoterapi eksistensial, mengidentifikasi bahwa gangguan kecemasan umum, depresi, hipokondriasis, dan Obsessive-Compulsive Disorder (OCD) sering kali berakar pada upaya bawah sadar pasien untuk mengontrol kepunahan diri[824]. Hipokondriasis, misalnya, merupakan proyeksi somatik dari ketakutan akan kematian, di mana individu secara obsesif memindai tubuh mereka untuk mencari tanda-tanda penyakit estetis maupun organik sebagai bentuk pertahanan defensif terhadap kerapuhan biologis. Begitu pula dengan ritual obsesif-kompulsif, yang secara psikologis berfungsi sebagai mekanisme ilusif untuk memperoleh kendali mutlak atas lingkungan demi menafikan ketidakpastian mutlak yang dibawa oleh ajal. Segala bentuk neurosis ini menunjukkan bagaimana ego manusia yang rapuh menciptakan "benteng-benteng neurotik" demi menolak keterikatan tak terhindarkan dengan tanah dan debu.

Memasuki era akhir modernitas yang didominasi oleh kapitalisme lanjut dan teknosains, manifestasi pertahanan ego terhadap kematian ini mengalami pergeseran radikal: dari pertahanan psikis internal individual (neurosis klasik) menuju eskapisme eksternal yang terstruktur secara digital. Masyarakat kontemporer, yang disebut oleh Byung-Chul Han sebagai "masyarakat paliatif", dicirikan oleh pengusiran rasa sakit dan kematian dari ruang diskursif harian[825]. Kematian tidak lagi diposisikan sebagai bagian dari ritus kehidupan yang bermakna, melainkan sebagai kegagalan teknis yang harus disembunyikan atau dihindari. Melalui algoritma media sosial, kurasi identitas digital,

dan penciptaan realitas virtual, manusia modern membangun "arsitektur keabadian artifisial" yang konstan. Narasi ini memberikan ilusi kepada subjek bahwa eksistensi mereka dapat terus berlangsung selamanya di dalam jaringan komputasional, terlepas dari fakta bahwa fisik mereka sedang berada dalam proses penuaan yang tak terbendung.

Puncak dari eskapisme teknologi ini termanifestasi secara ekstrem dalam gerakan transhumanisme dan pencarian keabadian digital (digital immortality). Para visioner transhumanis, seperti Ray Kurzweil, memandang tubuh biologis manusia hanyalah sebuah perangkat keras usang yang dapat ditingkatkan nilainya atau diunggah kesadarannya (mind uploading) ke dalam media digital non-biologis demi mencapai keabadian sekuler[826]. Fenomena patologis ini mencerminkan apa yang diuraikan dalam teks suci Al-Qur'an Surah Al-Humazah ayat 3: "Dia (manusia) mengira bahwa hartanya itu dapat mengekalkannya."[827] Di era kontemporer, "harta" (mal) tidak lagi sekadar didefinisikan sebagai akumulasi materi finansial konvensional, melainkan telah menjelma menjadi kepemilikan modal teknologi, data biner, dan infrastruktur transhumanistik yang diklaim mampu memperpanjang masa hidup manusia di dunia secara tak terbatas. Upaya deifikasi teknologi ini esensinya adalah keputusasaan eksistensial mutakhir yang mengenakan topeng progresivisme ilmiah.

Sintesis kritis atas dinamika ini memperlihatkan bahwa eskapisme teknologi, sekencang apa pun upayanya, tidak akan pernah mampu meredakan kecemasan ontologis manusia. Elaine

Kasket dalam studinya mengenai kematian di era digital mengingatkan bahwa representasi digital pascamati (digital afterlife) dan algoritma kecerdasan buatan yang meniru kepribadian orang mati sesungguhnya hanyalah spektrum hantu tak bernyawa yang memperpanjang proses duka dan menolak realitas perpisahan fisik yang mutlak[828]. Pada akhirnya, penyembuhan dari patologi ketakutan terhadap kematian ini tidak akan ditemukan dalam pelarian menuju utopia transhumanisme atau penumpukan benteng neurotik, melainkan melalui penerimaan yang tenang (taslim) atas kefanaan materiil. Dengan memandang kematian sebagai transisi metafisik yang niscaya sebagaimana yang digariskan dalam Al-Qur'an Surah Al-Ankabut ayat 57 "Tiap-tiap yang bernyawa akan merasakan mati, kemudian hanyalah kepada Kami kamu dikembalikan" manusia dapat memulihkan kembali orientasi eksistensialnya, meredakan kepanikan neurotiknya, dan membebaskan diri dari jerat ilusi keabadian mesin yang semu[829].

Alienasi Spiritual Akibat Pemutusan Hubungan Manusia dari Akar Metafisik Penciptaan

Fenomena alienasi spiritual dalam diskursus kontemporer bukan sekadar gejala psikologis yang bersifat superfisial, melainkan sebuah krisis ontologis yang berakar pada keterputusan hubungan primordial antara subjek insani dengan Origin (Asal-Muasal) yang bersifat metafisik. Dalam lanskap modernitas yang didominasi oleh rasionalisme sekular dan positivisme ekstrem, manusia cenderung mengalami apa yang disebut sebagai de-sakralisasi eksistensi, di

mana alam semesta tidak lagi dipandang sebagai "tanda" (ayat) yang menunjuk pada Realitas Absolut, melainkan sekadar objek material yang siap dieksploitasi[830]. Ketika "akar metafisik" ini diputus, manusia kehilangan jangkar transendentalnya, yang mengakibatkan terjadinya fragmentasi diri. Dalam kondisi ini, manusia mengalami keterasingan tidak hanya dari lingkungan sosialnya, tetapi yang lebih fundamental adalah keterasingan dari esensi dirinya sendiri yang bersifat ruhaniah, sebuah kondisi yang dalam tradisi sufistik sering digambarkan sebagai pengabaian terhadap fitrah[831].

Secara historis-filosofis, proses alienasi ini dapat dilacak dari pergeseran paradigma theocentric menuju anthropocentric yang ekstrem, yang pada puncaknya melahirkan "kematian Tuhan" dalam kesadaran kolektif Barat, sebagaimana diproklamirkan oleh Nietzsche. Namun, dampak sosiologis dan spiritual dari proklamasi ini justru menciptakan kehampaan eksistensial (existential vacuum) yang masif[832]. Tanpa adanya keterhubungan vertikal dengan garis penciptaan, manusia modern terjebak dalam horizontalitas yang datar, di mana makna hidup direduksi menjadi sekadar akumulasi materi dan pencapaian biologis. Pemutusan hubungan ini menciptakan jurang antara existence (keberadaan) dan essence (hakikat), sehingga manusia merasa menjadi orang asing di alam semesta yang luas ini karena ia tidak lagi mengenali tujuan teleologis dari kehadirannya[833]. Dalam perspektif ini, alienasi spiritual adalah konsekuensi logis dari kegagalan manusia untuk mempertahankan dialog kontinu dengan dimensi transenden yang merupakan sumber kehidupan itu sendiri.

Dalam kerangka teologi Islam, akar dari alienasi spiritual ini dijelaskan melalui konsep nisyan (kelupaan). Al-Qur'an secara eksplisit memperingatkan bahwa ketika manusia melupakan Allah, maka Allah akan menjadikan mereka lupa akan diri mereka sendiri[834]. Ayat ini menegaskan sebuah hukum metafisika bahwa pengenalan diri (ma'rifatun nafs) secara intrinsik terikat dengan pengenalan terhadap Tuhan (ma'rifatullah). Ketika hubungan dengan Sang Pencipta terputus, struktur ontologis manusia runtuh, menyisakan ego yang rapuh dan mencari kompensasi melalui pelarian-pelarian duniawi yang semu. Alienasi ini bersifat sistemik karena mencabut manusia dari ekosistem spiritualnya, menjadikannya seperti pohon yang terputus dari akarnya; ia mungkin tampak tegak untuk sementara waktu, namun ia kehilangan daya hidup esensial untuk membuahkan ketenangan batin (tuma'ninah)[835].

Dampak dari pemutusan akar metafisik ini termanifestasi dalam patologi sosial-spiritual yang luas, mulai dari kecemasan eksistensial yang kronis hingga hilangnya kompas moral yang objektif. Viktor Frankl, dalam analisis psikologi eksistensialnya, mencatat bahwa banyak penderitaan manusia modern bersumber dari ketidakmampuan menemukan makna yang melampaui diri mereka sendiri[836]. Tanpa pijakan pada "Akar Metafisik Penciptaan," nilai-nilai menjadi relatif dan subjektif, sehingga manusia kehilangan arah dalam menavigasi kompleksitas kehidupan. Hal ini diperparah oleh dominasi teknologi yang semakin menjauhkan manusia dari kontemplasi alam, yang seharusnya berfungsi sebagai cermin bagi

kehadiran Ilahi[837]. Manusia menjadi terasing dari keheningan, dan dalam kebisingan dunia yang profan, suara ruhaniah yang merindukan kepulangan ke asal-usulnya menjadi terbungkam.

Sebagai sintesis, pemulihan dari alienasi spiritual hanya mungkin dicapai melalui re-koneksi dengan dimensi metafisik penciptaan. Ini memerlukan sebuah "revolusi spiritual" yang mengembalikan manusia pada kesadaran akan perjanjian primordialnya (mithaq) dengan Sang Pencipta[838]. Mengintegrasikan kembali ilmu pengetahuan dengan kearifan tradisional, serta menghidupkan kembali praktik-praktik asketisme dan kontemplasi, menjadi imperatif bagi manusia modern agar dapat keluar dari labirin keterasingan. Dengan menghubungkan kembali tali yang terputus dengan akar metafisik, manusia tidak lagi melihat dirinya sebagai entitas yang terisolasi, melainkan sebagai bagian integral dari harmoni kosmik yang bersumber dan akan kembali kepada Yang Satu[839]. Hanya melalui pengakuan akan ketergantungan ontologis inilah, manusia dapat menemukan kembali jati dirinya yang sejati dan meraih kedamaian yang melampaui segala pemahaman rasional belaka.

Krisis Identitas Multidimensi: Manusia Modern sebagai Makhluk yang Terfragmentasi

Dalam diskursus kontemporer mengenai kondisi eksistensial manusia, fenomena krisis identitas telah berevolusi dari sekadar fase perkembangan psikologis menjadi sebuah patologi struktural yang mendalam. Manusia modern kini terjebak dalam apa yang

disebut sebagai fragmentasi eksistensial, di mana integritas diri pecah menjadi serpihan peran-peran fungsional yang tidak saling bertautan[840]. Ketidakmampuan subjek untuk mempertahankan narasi diri yang koheren di tengah gempuran arus informasi dan tuntutan sosial yang kontradiktif menciptakan sebuah kondisi "identitas cair" (liquid identity), yang senantiasa berubah tanpa memiliki jangkar ontologis yang kokoh[841]. Fragmentasi ini bukan sekadar masalah persepsi, melainkan hasil dari tata kelola kehidupan modern yang memisahkan ruang privat dari ruang publik, serta mengisolasi dimensi spiritual dari rasionalitas teknokratis[842]. Secara epistemologis, krisis ini berakar pada hilangnya "pusat" (centrism) dalam kehidupan manusia. Ketika modernitas memproklamirkan otonomi absolut individu, manusia justru kehilangan orientasi transendental yang selama ini menjadi kompas moral dan eksistensialnya[843]. Akibatnya, identitas tidak lagi dipahami sebagai penemuan diri melalui refleksi batin, melainkan sebagai konstruksi eksternal yang dipicu oleh konsumsi dan performativitas di ruang digital[844]. Al-Quran telah memberikan peringatan mengenai fenomena "melupakan diri" sebagai konsekuensi logis dari pengabaian terhadap nilai-nilai ketuhanan, di mana individu yang kehilangan koneksi dengan Penciptanya secara otomatis akan kehilangan akses terhadap hakikat dirinya sendiri[845]. Dalam perspektif ini, keterasingan (alienation) yang dirasakan manusia modern adalah bentuk hukuman eksistensial atas reduksi manusia menjadi sekadar unit biologis atau mesin ekonomi[846].

Dimensi sosiologis dari krisis ini semakin diperparah oleh fenomena "hiper-realitas", di mana citraan diri di media sosial sering kali dianggap lebih nyata daripada keberadaan fisik yang sebenarnya. Manusia modern mengalami disosiasi antara self-as-perceived (diri yang dipersepsikan secara digital) dan self-as-experienced (diri yang dialami secara faktual)[847]. Ketegangan antara dua kutub ini melahirkan kecemasan ontologis yang kronis, di mana individu merasa harus terus-menerus "memproduksi" identitasnya agar tetap relevan dalam struktur sosial yang kompetitif[848]. Sebagaimana disinggung dalam tradisi pemikiran Islam klasik melalui konsep qalb (hati) sebagai integrator fakultas kemanusiaan, hilangnya sinkronisasi antara pikiran, tindakan, dan jiwa mengakibatkan manusia kehilangan integritas moral yang esensial[849].

Lebih lanjut, krisis identitas multidimensi ini termanifestasi dalam kekosongan makna yang oleh para eksistensialis disebut sebagai "vakum eksistensial"[850]. Tanpa adanya tujuan hidup yang melampaui kepentingan material, individu cenderung mencari pelarian dalam hedonisme sesaat atau radikalisme identitas sebagai upaya kompensasi atas kerapuhan internalnya[851]. Hadis Nabi Muhammad SAW mengingatkan bahwa dalam diri manusia terdapat segumpal daging yang jika ia baik, maka baik pula seluruh tubuhnya, yang secara metaforis merujuk pada pentingnya kesatuan spiritual-psikologis sebagai fondasi identitas[852]. Oleh karena itu, resolusi atas krisis fragmentasi ini tidak dapat dicapai hanya melalui pendekatan psikologi klinis konvensional, melainkan memerlukan rekoneksi

dengan dimensi fitrah sebuah rancang bangun primordial manusia yang menyeimbangkan antara potensi intelektual, emosional, dan spiritual dalam satu kesatuan yang kohesif[853].

Pada akhirnya, manusia modern sebagai makhluk yang terfragmentasi harus menyadari bahwa identitas sejati tidak ditemukan dalam akumulasi atribut eksternal, melainkan dalam kembalinya subjek pada kesadaran akan hakikat keberadaannya yang bersifat multidimensional. Integrasi antara sains, filsafat, dan teologi menjadi krusial untuk menyusun kembali puing-puing jati diri yang berserakan[854]. Tanpa adanya upaya untuk mensintesiskan kembali elemen-elemen yang terfragmentasi tersebut, manusia akan terus terjebak dalam labirin pencarian diri yang tak berujung, menjadi asing di tengah keramaian, dan merasa hampa di puncak pencapaian materialnya[855].

Kritik Epistemis Fiqih Tasawuf Terhadap Konstruksi Kebudayaan Modern

Kebudayaan modern, yang berpijak pada fondasi rasionalisme Cartesian dan positivisme empiris, telah mengantarkan manusia pada pencapaian material yang luar biasa namun sekaligus menciptakan keretakan ontologis yang mendalam antara subjek dan objek, serta antara yang sakral dan yang profan. Dalam diskursus ini, kritik epistemis yang ditawarkan oleh sinergi Fiqih dan Tasawuf (sering disebut sebagai Al-Fiqh al-Akbar dalam maknanya yang luas) bukan sekadar upaya apologetik keagamaan, melainkan sebuah dekonstruksi terhadap klaim universalitas modernitas yang sering

kali mengabaikan dimensi transendental manusia. Konstruksi kebudayaan modern cenderung mereduksi eksistensi manusia menjadi entitas biologis-ekonomis yang teralienasi dari akar spiritualnya, sebuah kondisi yang dalam pandangan teosofis disebut sebagai "kemiskinan ontologis"[856]. Melalui lensa Fiqih yang memberikan kerangka normatif-eksoteris dan Tasawuf yang menyediakan kedalaman esoteris, integritas kemanusiaan dipulihkan dari fragmentasi akibat sekularisasi yang memisahkan hukum dari moralitas, serta tindakan dari niat transendennya.

Secara epistemologis, kebudayaan modern mendewakan nalar diskursif (al-‘aql al-juz’i) sebagai satu-satunya instrumen validasi kebenaran, yang berimplikasi pada peminggiran intuisi intelektual dan wahyu. Fiqih Tasawuf hadir menawarkan metodologi integratif yang menegaskan bahwa realitas bersifat hierarkis; ada yang tampak (zahir) dan ada yang batin[857]. Kritik ini berargumen bahwa kegagalan modernitas dalam menciptakan kebahagiaan sejati berakar pada ketidakmampuannya memahami struktur batiniah realitas. Fiqih tanpa Tasawuf akan terjebak dalam legalisme yang kering dan mekanistik, sementara Tasawuf tanpa Fiqih berisiko jatuh ke dalam subjektivisme yang liar. Dalam konteks kebudayaan, integrasi keduanya menuntut agar setiap manifestasi budaya mulai dari arsitektur, ekonomi, hingga tata kota tidak hanya memenuhi standar teknis-prosedural (aspek Fiqih), tetapi juga harus memancarkan keindahan ilahi dan ketenangan jiwa (aspek Tasawuf)[858]. Konstruksi budaya modern yang bersifat eksploitatif terhadap alam, misalnya, dikritik tajam sebagai manifestasi dari

hilangnya rasa ihsan kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam setiap partikel materi[859].

Lebih jauh lagi, kritik epistemis ini menyasar pada konsep "Subjek Modern" yang otonom dan antroposentris, yang menempatkan manusia sebagai pusat penentu nilai. Fiqih Tasawuf mendekonstruksi egoisme ini dengan memperkenalkan konsep al-'ubudiyyah (penghambaan) sebagai kemerdekaan yang sejati. Dalam perspektif ini, kebudayaan seharusnya tidak dibangun di atas kehendak berkuasa (will to power), melainkan di atas kehendak untuk mengabdi kepada Kebenaran Mutlak. Modernitas sering kali mengkhianati kemanusiaan dengan menciptakan "berhala-berhala baru" berupa konsumerisme dan teknokrasi yang membelenggu batin manusia[860]. Al-Quran secara eksplisit mengingatkan bahwa kehidupan dunia hanyalah permainan dan senda gurau jika terputus dari orientasi ukhrawi, sebuah peringatan yang menjadi basis bagi Fiqih Tasawuf untuk menyeimbangkan antara pemenuhan kebutuhan material dan kerinduan spiritual[861]. Dengan demikian, kebudayaan yang sehat adalah kebudayaan yang memberikan ruang bagi manusia untuk melampaui dirinya sendiri demi mencapai kedekatan dengan Sang Pencipta.

Sebagai penutup, tawaran dari simbiose Fiqih dan Tasawuf terhadap tantangan kebudayaan modern adalah pemulihan "Sains Sakral" dan "Etika Metafisis". Kebudayaan tidak boleh dipandang sebagai hasil akumulasi data dan teknologi semata, melainkan sebagai wadah penyempurnaan akhlak tinggi (karimah). Melalui konsep tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) yang diintegrasikan ke

dalam hukum publik, manusia modern dapat menemukan kembali kompas moral yang hilang di tengah relativisme pascamodern[862]. Sebagaimana disabdakan oleh Nabi Muhammad SAW mengenai esensi Ihsan, yakni beribadah seolah-olah melihat Tuhan, maka setiap aktivitas kebudayaan baik politik maupun seni seharusnya dijalankan dengan kualitas kehadiran spiritual yang sama[863]. Kritik epistemis ini pada akhirnya membawa kita pada kesimpulan bahwa masa depan kebudayaan manusia tidak terletak pada penaklukan ruang angkasa atau kecerdasan buatan semata, melainkan pada penemuan kembali harmoni antara hukum Tuhan yang tertulis di dalam kitab suci dan yang terhampar di alam semesta serta di dalam lubuk hati manusia yang terdalam.

Dekonstruksi Hedonisme: Ilusi Kebahagiaan Indrawi Tanpa Kehadiran Ilahiah

Wacana kebahagiaan dalam lanskap filsafat modern kerap terjebak dalam reduksionisme materialistik yang mengidentifikasikan puncaknya pada akumulasi kenikmatan indrawi. Doktrin hedonisme, yang secara historis berakar dari pemikiran Epikuros dan kemudian dirumuskan secara utilitarian oleh Jeremy Bentham, menempatkan utilitarianisme kalkulatif di mana maksimasi kepuasan fisik (pleasure) dan minimisasi penderitaan (pain) dijadikan sebagai tolok ukur utama eksistensi manusia[864]. Namun, secara epistemologis dan ontologis, doktrin ini mengandung cacat mendasar karena menyamakan antara pleasure yang bersifat sementara, temporal, dan mekanistik dengan eudaimonia atau sa’ādah (kebahagiaan sejati) yang bersifat holistik,

esensial, dan transendental[865]. Ketika kenikmatan indrawi dilepaskan dari jangkar metafisika dan kehadiran Ilahiah (ḥuḍūr ilāhī), manusia sebenarnya tidak sedang menuju puncak kebahagiaan, melainkan terjebak dalam lingkaran setan simulasi kepuasan yang semu dan ilusif.

Secara psikologis dan neurobiologis, dekonstruksi terhadap hedonisme dapat dibuktikan melalui fenomena yang dikenal sebagai hedonic treadmill (adopsi adaptasi hedonis). Penelitian psikologi konseptual dan empiris yang dirintis oleh Philip Brickman dan Donald T. Campbell menunjukkan bahwa peningkatan stimulasi indrawi dan kekayaan material secara konsisten gagal menghasilkan kebahagiaan yang berkelanjutan[866]. Saraf dopaminergik manusia terdesain untuk beradaptasi dengan cepat terhadap rangsangan baru, sehingga menuntut ambang batas stimulasi yang terus meningkat untuk mencapai tingkat kepuasan yang sama. Akibatnya, eksistensi manusia yang berpusat pada hedonisme murni akan berujung pada kejenuhan eksistensial (existential ennui) dan kehampaan makna, sebuah kondisi psikologis yang oleh Viktor Frankl disebut sebagai existential vacuum[867]. Tanpa adanya orientasi transendental yang melampaui ego dan dorongan biologis, pengejaran kenikmatan fisik berubah menjadi bentuk perbudakan baru yang mengikis kedalaman kejiwaan manusia.

Ditinjau dari perspektif metafisika Islam, peradaban Barat sekuler mendisfungsikan hierarki kenikmatan dengan mengagungkan al-ladhdhah al-hissiyyah (kenikmatan indrawi) dan mengabaikan al-ladhdhah al-ʿaqliyyah serta al-ruḥāniyyah

(kenikmatan intelektual dan spiritual). Hujjatul Islam Imam Al-Ghazali dalam Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn menganalisis bahwa jiwa manusia memiliki kecenderungan bawaan (fiṭrah) untuk mencari keindahan dan kebenaran mutlak. Kenikmatan indrawi yang dinikmati tanpa kesadaran akan Sang Pencipta hanyalah bayang-bayang periferal yang menipu (matāʿ al-ghurūr)[868]. Al-Ghazali menegaskan bahwa kebahagiaan sejati (al-saʿādah) tercapai ketika ruh manusia berhasil mengenali hakikat dirinya dan Tuhannya (maʿrifatullah), di mana kenikmatan indrawi dialihkan fungsinya dari tujuan akhir (finis) menjadi sekadar instrumen pendukung (medius) dalam pengabdian kepada-Nya[869]. Ketidakmampuan hedonisme untuk memberikan kedamaian autentik dikarenakan ia mengabaikan dimensi ontologis yang paling mendasar dari jiwa manusia, yaitu kebutuhan akan ketenangan batin yang hanya bisa diperoleh melalui interaksi dengan Yang Transenden. Al-Qur'an secara eksplisit mengkritik ilusi kebahagiaan berbasis materialistik tanpa kehadiran Ilahiah dalam Surah Ar-Ra’d ayat 28: "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram" (Ala bi-dhikrillahi taṭma’innu al-qulūb)[870]. Kedamaian (sakīnah) bukanlah produk dari akumulasi materi atau intensitas sensasi tubuh, melainkan manifested dari harmonisasi antara roh manusia dengan realitas Yang Maha Mutlak. Ketika manusia memutus hubungan ini, mereka mengalami kepunahan makna yang berujung pada kecemasan eksistensial, sebagaimana yang diperingatkan dalam tradisi kenabian bahwa kekayaan sejati bukanlah melimpahnya harta benda, melainkan kecukupan dan kedamaian jiwa (ghinā al-nafs)[871].

Sintesis kritis terhadap fenomena ini menunjukkan bahwa dekonstruksi hedonisme tidak bertujuan untuk menolak atau mengharamkan kenikmatan indrawi secara mutlak, melainkan meletakkannya kembali dalam proporsi teologis yang tepat. Sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah, kenikmatan fisik yang diinfusi dengan kehadiran Ilahiah seperti nikmat makan, pernikahan, dan keindahan alam yang disyukuri sebagai tanda-tanda (āyāt) kebesaran Allah akan bertransformasi menjadi ibadah yang mendatangkan kenikmatan spiritual yang berlipat ganda[872]. Sebaliknya, kenikmatan indrawi yang dinikmati dalam amnesia spiritual (ghaflah) hanya akan menghasilkan ilusi kebahagiaan yang sementara, yang pada akhirnya meninggalkan rasa dahaga eksistensial yang tak tertahankan. Dengan demikian, rekonstruksi atas konsep kebahagiaan menuntut pergeseran paradigma dari hedonisme yang egosentris menuju eudaimonia Rabbani sebuah keadaan di mana kebahagiaan indrawi disublimasikan dan disempurnakan melalui kehadiran serta keridaan Ilahi (riḍwānullāh)[873].

Kritik Atas Nihilisme Filosofis Barat: Menggugat Pemikiran Keburukan Eksistensi

Nihilisme filosofis Barat bukanlah sebuah fenomena pemikiran yang lahir secara mendadak, melainkan puncak dari reduksionisme ontologis yang berlangsung selama berabad-abad. Sejak proyek pencerahan (Aufklärung) mendesak transendensi ke pinggiran intelektual, filsafat modern secara perlahan kehilangan jangkar

metafisika yang kokoh. Ketika Friedrich Nietzsche memproklamasikan "kematian Tuhan" (Tod Gottes), ia sebenarnya sedang mendiagnosis sebuah patologi kultural di mana nilai-nilai tertinggi Barat telah mendevaluasi dirinya sendiri[874]. Krisis ini mencapai titik kulminasinya dalam pemikiran nihilisme ekstrem dan pesimisme eksistensial, yang tidak hanya menyatakan bahwa kehidupan ini hampa makna, tetapi lebih jauh lagi menggugat eksistensi itu sendiri sebagai sebuah keburukan, kesalahan kosmik, atau penderitaan yang sia-sia sebagaimana yang dirumuskan secara radikal oleh Arthur Schopenhauer[875]. Dalam pandangan pesimisme filosofis ini, non-eksistensi dianggap lebih unggul daripada eksistensi; sebuah tesis yang secara langsung menyerang fondasi paling mendasar dari kemuliaan penciptaan.

Dekonstruksi Pesimisme Epistemologis: Menggugat Schopenhauer dan Nihilisme Eksistensial

Gugatan terhadap kebaikan eksistensi berakar pada kegagalan filsafat Barat dalam merumuskan hubungan antara kehendak (will), representasi (representation), dan realitas objektif. Schopenhauer memandang bahwa dunia pada esensinya adalah "Kehendak" yang buta, tidak rasional, dan terus-menerus lapar, yang memanifestasikan dirinya dalam penderitaan tanpa akhir[876]. Baginya, eksistensi adalah sebuah kerugian finansial yang tak terbayar, di mana kesenangan hanyalah bersifat negatif (ketiadaan rasa sakit sesaat), sementara penderitaan bersifat positif dan riil. Logika nihilitik ini kemudian diadopsi secara berbeda oleh Jean-Paul Sartre dalam eksistensialisme ateistiknya, yang memandang

manusia dikutuk untuk bebas (condamné à être libre) di dalam semesta yang absurd dan tanpa esensi mendahuluinya (l'existence précède l'essence)[877].

Namun, klaim bahwa eksistensi itu sendiri adalah keburukan menderita cacat logika dan epistemologis yang serius. Jika eksistensi adalah keburukan murni, maka kemampuan manusia untuk mempersepsikan, menganalisis, dan meratapi "keburukan" tersebut menjadi mustahil, karena akal budi yang digunakan untuk menggugat eksistensi itu sendiri merupakan bagian integral dari eksistensi yang digugat. Dengan demikian, nihilisme eksistensial terjebak dalam lingkaran paradoks skeptisisme-diri yang melumpuhkan (self-defeating philosophy).

Berbeda secara diametral dengan keputusasaan ontologis Barat, metafisika Islam yang berakar pada Al-Qur'an dan dielaborasi secara mendalam oleh para filosof Muslim seperti Ibnu Sina (Avicenna) dan Mulla Sadra menolak dengan tegas gagasan bahwa eksistensi mengandung keburukan esensial. Dalam ontologi Islam, Eksistensi (Al-Wujud) adalah identik dengan Kebaikan Mutlak (Al-Khayr al-Mahdh), karena Wujud bersumber langsung dari Realitas Absolut, yaitu Allah SWT[878]. Allah menegaskan dalam Al-Qur'an bahwa penciptaan alam semesta tidak dilakukan dengan main-main atau sia-sia: "Maka apakah kamu mengira, bahwa sesungguhnya Kami menciptakan kamu secara main-main (saja), dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?" (Q.S. Al-Mu’minun[23]: 115)[879]. Ayat ini meruntuhkan premis nihilisme yang menyatakan bahwa eksistensi tidak memiliki tujuan akhir (teleologi). Eksistensi bukanlah

absurnitas tanpa arah; ia adalah sebuah teofani (tajalli) dari nama-nama dan sifat-sifat keilahian yang penuh dengan hikmah.

Ibnu Sina dalam adikaryanya, Al-Shifa', menjelaskan bahwa keburukan (al-sharr) tidak memiliki realitas ontologis yang mandiri (non-substantial). Keburukan hanyalah privasi atau ketiadaan eksistensi ('adam al-wujud) atau hilangnya kesempurnaan layak yang seharusnya dimiliki oleh suatu entitas ('adam al-kamal al-mustahiqq)[880]. Sebagai contoh, kebutaan bukanlah sebuah "zat" atau eksistensi positif yang diciptakan, melainkan ketiadaan (privasi) dari fungsi penglihatan pada mata. Oleh karena itu, menuduh eksistensi sebagai keburukan adalah kesalahan kategori ontologis, karena keburukan hanyalah bayang-bayang keterbatasan makhluk, sedangkan eksistensi itu sendiri senantiasa bersifat positif dan baik.

Nihilisme Barat sering kali menjadikan penderitaan (suffering) sebagai bukti empiris terkuat untuk menolak kebaikan penciptaan. Argumen teodise tradisional Barat sering kali gagal menjawab tantangan ini karena terjebak dalam dualisme ekstrem. Namun, dalam tradisi intelektual dan spiritual Islam, penderitaan tidak pernah dipandang sebagai kegagalan ontologis atau bukti kekejaman Tuhan, melainkan sebagai instrumen pedagogis kosmik (ibtila’) untuk mengaktualisasikan potensi spiritual manusia yang terpendam. Sebuah hadis sahih merumuskan dimensi transformatif dari penderitaan ini: "Tidaklah seorang Muslim ditimpa keletihan, penyakit, kesusahan, kesedihan, gangguan, hingga kegundahan yang menyelimuti hatinya, melainkan Allah akan menghapuskan dosa-dosanya dengan sebab itu." (H.R. Al-Bukhari)[881].

Melalui kacamata profetis ini, eksistensi yang di dalamnya terdapat penderitaan direkonstruksi bukan sebagai kutukan, melainkan sebagai medan penyucian spiritual (purgation). Penderitaan adalah katalisator yang mengubah manusia dari keadaan mentah (potensialitas) menuju kematangan spiritual (aktualisasi). Tanpa adanya tantangan dan kepedihan, kebajikan manusiawi seperti kesabaran, kepahlawanan, cinta kasih, dan pengorbanan tidak akan pernah muncul ke permukaan eksistensi. Oleh karena itu, eksistensi yang dinamis dan penuh ujian ini jauh lebih sempurna dan baik secara ontologis dibandingkan dengan ketiadaan stagnan yang diimpikan oleh kaum nihilisme pesimistik. Transendensi Metafisika Sadrian: Asfar dan Gerak Subtansial Menuju Kesempurnaan

Untuk memberikan jawaban yang koheren terhadap determinisme pesimistik nihilisme Barat, filsafat transenden (Al-Hikmah al-Muta'aliyah) dari Mulla Sadra menawarkan konsep Gerak Substansial (al-harakah al-jauhariyyah)[882]. Sadra berargumen bahwa seluruh alam semesta materi berada dalam kondisi mengalir dan bergerak secara substansial menuju kesempurnaan eksistensial yang lebih tinggi. Eksistensi tidak statis; ia adalah gradasi cahaya (tasykik al-wujud) yang terus-menerus mendaki menuju Sumber Cahaya di atas segala Cahaya (Nur al-Anwar).

Kritik Sadrian terhadap nihilisme Barat menunjukkan bahwa para filosof Barat seperti Nietzsche dan Sartre terjebak dalam "reduksionisme horizontal-material". Mereka memotong dimensi vertikal eksistensi, sehingga manusia dipandang terisolasi dalam

ruang materialitas yang sempit tanpa ada koneksi dengan alam transenden (Malakut). Ketika hubungan vertikal ini diputus, eksistensi manusia memang akan terlihat absurd dan mengerikan. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis ekologis, eksistensial, dan spiritual manusia modern adalah akibat langsung dari hilangnya rasa sakral terhadap eksistensi, sebuah desakralisasi kosmos yang mengubah dunia dari tempat suci tanda-tanda keilahian (ayat) menjadi sekadar objek eksploitasi mekanistik[883].

Menggugat pemikiran keburukan eksistensi yang diusung oleh nihilisme filosofis Barat menuntut kita untuk memulihkan kembali pandangan dunia metafisika yang komprehensif. Nihilisme bukanlah kebenaran objektif, melainkan sebuah patologi spiritual dan kegagalan intelektual dalam memahami hakikat Wujud. Dengan mengintegrasikan rasionalitas filosofis Ibnu Sina, kedalaman eksistensial Mulla Sadra, serta panduan wahyu dari Al-Qur'an dan Sunnah, eksistensi kembali diletakkan pada takhtanya yang mulia. Eksistensi bukanlah panggung tragedi yang absurd, melainkan sebuah simfoni agung penciptaan yang sarat akan makna, kebaikan, dan tujuan transenden. Kehidupan, dengan segala dinamika ujian di dalamnya, adalah jembatan emas yang menghubungkan kefanaan makhluk dengan keabadian Khalik.

Individualisme Ekstrem vs Konsep Jamaah: Ancaman Keruntuhan Solidaritas Kosmis

Paradoks terbesar dari modernitas lanjut (late modernity) adalah lahirnya subjektivitas yang teratomisasi di tengah dunia yang

kian saling terhubung. Kemenangan epistemologis dari apa yang disebut Michael Sandel sebagai “the unencumbered self” (diri yang bebas dari beban sosial) telah melahirkan fenomena individualisme ekstrem[884]. Di bawah kendali kapitalisme neoliberal, manusia modern dipaksa untuk mengartikulasikan dirinya sebagai entitas otonom yang murni mandiri, di mana keberhasilan dan kegagalan merupakan tanggung jawab soliter yang terpisah dari struktur sosial. Zygmunt Bauman mengidentifikasi kondisi ini sebagai “liquid modernity” (modernitas cair), sebuah fase ketika semua ikatan sosial yang kokoh mencair, meninggalkan individu dalam ketidakpastian eksistensial yang akut[885]. Ketika relasi antarmanusia direduksi menjadi sekadar transaksi kontraktual yang bersifat profit-oriented, struktur masyarakat kehilangan perekat moralnya. Akibatnya, terjadilah krisis sosiologis yang mendalam, di mana solidaritas organik hancur dan digantikan oleh kesepian massal, alienation (keterasingan), dan kecemasan ontologis yang merusak stabilitas psikologis kolektif.

Dampak dari runtuhnya kohesi sosial ini tidak berhenti pada batas-batas sosiologis manusia, melainkan merambat hingga ke tingkat kerusakan ekologis dan kosmis. Ulrich Beck dalam tesisnya mengenai “risk society” (masyarakat risiko) menjelaskan bahwa individualisasi ekstrem memaksa manusia mencari solusi biografis atas kontradiksi-kontradiksi sistemik[886]. Ketika tanggung jawab kolektif ditiadakan, eksploitasi alam dilakukan tanpa kendali moral demi memuaskan akumulasi kapital egoistik. Dalam perspektif filsafat lingkungan, kehancuran ekologis kontemporer (seperti krisis

iklim dan hilangnya keanekaragaman hayati) merupakan manifestasi eksternal dari kekosongan spiritual manusia modern yang terputus dari jaringan kehidupan. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis lingkungan hidup saat ini sejatinya adalah refleksi dari krisis spiritual; ketika manusia memutuskan hubungannya dengan Tuhan, ia sekaligus memutus hubungannya dengan alam semesta, mengubah dirinya dari seorang penjaga kosmos (khalifah) menjadi penjarah yang opresif[887]. Individualisme ekstrem ini merusak mizan (keseimbangan kosmologis) dan meruntuhkan apa yang disebut sebagai solidaritas kosmis sebuah kesadaran teo-ekologis bahwa seluruh entitas di alam semesta ini saling bergantung dan bertasbih kepada Sang Pencipta dalam satu kesatuan eksistensial yang harmonis.

Sebagai antitesis radikal terhadap dekadensi individualistik ini, Islam menawarkan kosmologi sosial yang berpusat pada konsep Jamaah (al-Jama'ah). Dalam epistemologi Islam, Jamaah bukanlah sekadar agregasi mekanis dari individu-individu yang berkumpul tanpa arah, melainkan sebuah organisme sosioreligius yang hidup, interdependen, dan digerakkan oleh poros tauhid. Al-Qur'an secara tegas melarang disintegrasi sosial dan memerintahkan integrasi kolektif yang kokoh, sebagaimana termaktub dalam Surah Ali 'Imran ayat 103: “Dan berpegangteguhlah kamu semuanya pada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai-berai...”[888]. Tali Allah (hablillah) dalam ayat ini berfungsi sebagai jangkar metafisik yang menyatukan keragaman ego manusia ke dalam satu kesatuan tujuan ilahi. Konsep Jamaah ini menegaskan bahwa keselamatan spiritual,

keadilan sosial, dan harmoni ekologis hanya dapat dicapai melalui kebersamaan yang terstruktur. Tanpa adanya komitmen untuk meleburkan ego individu ke dalam maslahat jamaah, tatanan sosial akan mengalami entropi moral yang berujung pada kehancuran peradaban.

Kohesi sosioreligius dalam konsep Jamaah ini menemukan analogi organiknya yang paling sempurna dalam sabda Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Imam Muslim. Beliau menggambarkan eksistensi kaum mukmin layaknya satu tubuh (al-jasad al-wahid); apabila salah satu anggota tubuh merasakan sakit, maka seluruh tubuh akan ikut merasakannya dengan tidak bisa tidur dan demam[889]. Hadis ini memformulasikan sebuah teori solidaritas sosial yang melampaui batas-batas kontraktual sosiologi barat modern. Di dalam struktur "tubuh yang satu" ini, individualisme ekstrem diredam oleh rasa empati yang mendalam (takaful) dan tanggung jawab timbal balik (ta'awun). Keberadaan individu diakui secara proporsional, namun aktualitas dirinya hanya dapat sempurna secara penuh ketika ia berkontribusi pada kesehatan dan kelangsungan hidup tubuh kolektif tersebut. Konsep jasad wahid ini secara ontologis mengikat setiap manusia dengan sistem kehidupan yang lebih besar, menciptakan ketahanan sosial-spiritual yang imun terhadap virus atomisasi modern.

Secara historis dan sosiologis, dinamika integrasi sosial ini telah dirumuskan secara brilian oleh Ibnu Khaldun melalui konsep Asabiyyah (solidaritas sosial/kohesi kelompok) dalam

mahakaryanya, Muqaddimah. Ibnu Khaldun berpendapat bahwa kekuatan sebuah peradaban sangat bergantung pada derajat vitalitas solidaritas sosial yang dimiliki oleh anggotanya[890]. Ketika asabiyyah melemah akibat gaya hidup yang terlampau mewah (tamaddun) dan egoisme individualistik, sebuah dinasti atau peradaban akan segera menemui keruntuhannya. Dalam nada yang selaras, filsuf klasik Al-Farabi merumuskan konsep Al-Madinah al-Fadilah (Negara Utama), di mana ia menganalogikan masyarakat yang ideal seperti tubuh manusia yang sehat, di mana setiap organ bekerja sama secara hierarkis dan harmonis di bawah kepemimpinan akal untuk mencapai kebahagiaan sejati (al-sa'adah)[891]. Baik Ibnu Khaldun maupun Al-Farabi melihat bahwa kolektivitas yang terorganisasi dengan moralitas luhur merupakan syarat mutlak bagi keberlanjutan eksistensi kemanusiaan.

Ketika benturan antara individualisme ekstrem dan konsep Jamaah ini pecah, akibatnya adalah ancaman nyata terhadap keruntuhan solidaritas kosmis. Manusia yang terisolasi dari jamaah sosial dan spiritualnya cenderung memperlakukan alam semesta sekadar sebagai objek eksploitasi instrumental. Sebaliknya, rekonstruksi paradigma Jamaah menawarkan jalan keluar holistik atas krisis multidimensional ini. Jamaah mengembalikan kesadaran manusia akan posisinya sebagai bagian integral dari ekosistem kosmis yang sakral. Dengan menghidupkan kembali solidaritas kolektif yang berlandaskan tauhid, manusia tidak hanya mampu menyembuhkan keretakan sosial-politik dalam masyarakatnya, tetapi juga merestorasi keharmonisan ekologis global. Solidaritas

kosmis hanya dapat dipertahankan apabila manusia bersedia menundukkan egoisme individualnya di bawah kepakan sayap kemaslahatan bersama, merajut kembali rajutan komunal yang terkoyak, dan berjalan beriringan sebagai satu kesatuan kosmis menuju rida Sang Pencipta.

Komodifikasi Agama dan Reduksi Sakralitas Eksistensi

Fenomena materialisme akut dalam struktur masyarakat kontemporer bukan sekadar manifestasi dari akumulasi modal, melainkan sebuah patologi ontologis yang menggeser orientasi manusia dari "menjadi" (being) menuju "memiliki" (having). Dalam diskursus sosiologi agama dan filsafat eksistensial, materialisme ini bertransformasi menjadi sebuah kekuatan hegemonik yang mereduksi identitas spiritual menjadi sekadar instrumen utilitas[892]. Manusia modern terjebak dalam pusaran konsumerisme yang tidak hanya mengeksploitasi sumber daya fisik, tetapi juga melakukan infiltrasi ke dalam relung kesadaran transenden, di mana nilai-nilai sakral mulai diukur dengan timbangan materialistik yang profan[893]. Disorientasi ini menciptakan apa yang disebut sebagai existential vacuum, sebuah kehampaan makna di mana individu merasa terasing dari hakikat kemanusiaannya meskipun berada dalam kelimpahan materi[894]. Al-Qur'an secara tajam telah memberikan peringatan mengenai perilaku at-takathur (bermegah-megahan), yang dijelaskan bukan sekadar sebagai kompetisi harta, melainkan sebagai bentuk kelalaian yang mengalihkan manusia dari tujuan esensial penciptaan hingga mereka mencapai liang lahat[895].

Eskalasi patologi ini mencapai titik krusial ketika institusi agama, yang seharusnya berfungsi sebagai pilar kritik terhadap keserakahan material, justru terkooptasi oleh logika pasar. Fenomena "Komodifikasi Agama" merepresentasikan sebuah pergeseran di mana simbol, ritual, dan ajaran suci dikemas sedemikian rupa sebagai produk konsumsi untuk memenuhi dahaga spiritualitas instan[896]. Dalam konteks ini, agama mengalami proses reifikasi, di mana kebenaran metafisika disederhanakan menjadi komoditas yang memiliki nilai tukar (exchange value) dalam industri gaya hidup[897]. Praktik ini menciptakan paradoks; di satu sisi agama tampak semakin marak dalam ruang publik, namun di sisi lain, kedalaman substansinya mengalami pengikisan akibat logika efisiensi dan estetika pasar yang dangkal[898]. Hadis Nabi Muhammad SAW mengingatkan tentang kondisi wahn, yaitu penyakit cinta dunia yang berlebihan dan ketakutan akan kematian, yang secara mekanis melumpuhkan integritas moral dan kekuatan spiritual umat manusia[899].

Dampak sistemik dari materialisme akut ini adalah terjadinya "Reduksi Sakralitas Eksistensi," sebuah kondisi di mana hidup tidak lagi dipandang sebagai sebuah anugerah ilahiah yang penuh dengan misteri dan tanggung jawab moral, melainkan sebagai rangkaian transaksi ekonomi[900]. Desakralisasi ini merampas kemampuan manusia untuk mengalami the numinous kehadiran yang suci dalam keseharian karena semua aspek kehidupan telah terpapar proses sekularisasi batiniah[901]. Ketika sakralitas direduksi, etika menjadi bersifat transaksional dan empati memudar, digantikan oleh

kalkulasi untung-rugi yang dingin. Manusia kehilangan kemampuan untuk melakukan kontemplasi mendalam (tafakkur), karena perhatiannya terus-menerus terdistraksi oleh simulakra kemewahan yang ditawarkan oleh budaya massa[902]. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis lingkungan dan sosial yang kita hadapi saat ini merupakan pantulan dari krisis spiritual dalam jiwa manusia yang telah kehilangan akses ke pusat eksistensinya yang bersifat absolut[903].

Secara dialektis, pemulihan dari patologi ini menuntut sebuah dekonstruksi radikal terhadap gaya hidup materialistik dan reorientasi menuju epistemologi yang berbasis pada wahyu dan kearifan perenial. Struktur kesadaran manusia harus dikembalikan pada pemahaman bahwa materi hanyalah sarana (wasilah), bukan tujuan akhir (ghayah). Tanpa adanya transformasi spiritual yang mendalam, komodifikasi agama akan terus berlanjut, mengubah rumah ibadah menjadi pasar dan mengubah hamba Tuhan menjadi sekadar konsumen agama[904]. Penyelamatan eksistensi manusia dari reduksi sakralitas membutuhkan integrasi kembali antara kecerdasan intelektual, emosional, dan spiritual, guna membangun peradaban yang tidak hanya maju secara teknologi, namun juga kokoh dalam pilar transendensi dan integritas kemanusiaan yang luhur[905].

FORMULASI TEORI TAZKIYATUL WUJUD

Genealogi Konseptual dan Sintesis Pemikiran Sufistik Klasik

Genealogi konseptual tasawuf klasik tidak dapat dipisahkan dari upaya pembacaan hermeneutis terhadap wahyu primordial dan ekspresi spiritualitas generasi awal Islam. Pada aras epistemologis paling mendasar, bangunan pemikiran sufistik berakar kuat pada matriks Qur'ani dan keteladanan prophetik (uswah hasanah), yang memandang bahwa realitas lahiriah (zahir) sentiasa bertaut secara dialektis dengan dimensi batiniah (batin)[906]. Transisi evolutif dari bentuk kesalehan asketis (zuhd) abad pertama Hijriah menuju sebuah disiplin spiritual yang tersistematisasi menandai fajar baru dalam sejarah intelektual Islam. Askesisme awal, sebagaimana ditunjukkan oleh figur-figur seperti Hasan al-Basri, dituntun oleh kesadaran eskatologis yang mendalam dan kecemasan eksistensial terhadap akumulasi materi duniawi[907]. Namun, perkembangan diskursif selanjutnya bertransformasi secara signifikan ketika Rabiah al-Adawiyah memperkenalkan doktrin cinta ilahi tanpa syarat (mahabbah), sebuah pergeseran paradigmatik yang mengubah lokus spiritual dari ketakutan servil menuju keintiman ontologis (uns) dengan Sang Pencipta[908].

Seiring dengan ekspansi teritorial dan perjumpaan peradaban, tasawuf klasik mengalami diferensiasi metodologis dan tipologis yang melahirkan dua mazhab utama: Sekolah Baghdad dan Sekolah

Khurasan. Mazhab Baghdad, yang dimotori oleh pemikir seperti Abu al-Qasim al-Junayd al-Baghdadi, mengembangkan paradigma "tasawuf moderat/sadar" (al-tasawwuf al-sahw). Al-Junayd secara sistematis meletakkan esoterisisme Islam di bawah koridor syariat, menegaskan bahwa pengalaman mistik (fana') harus berujung pada kesadaran normatif yang dipulihkan (baqa'), sehingga pengalaman interior tidak melegitimasi pelanggaran terhadap syariat eksterior[909]. Sebaliknya, Mazhab Khurasan dengan tokoh-tokoh kontemplatif seperti Bayazid Bastami dan Mansur al-Hallaj lebih menekankan pada pengalaman puitis-mabuk spiritual (al-tasawwuf al-sukr) dan pembongkaran batasan-batasan eksistensial ego[910]. Ungkapan-ungkapan paradoksikal (shathiyyat) yang lahir dari kelompok Khurasan ini memicu perdebatan teologis yang sengit, menguji batas-batas artikulasi bahasa manusia dalam memotret entitas Yang Absolut.

Ketegangan epistemologis antara dimensi eksoteris (shari'ah) dan esoteris (haqiqah) mencapai titik sintesis monumental pada abad ke-5/11 melalui opus magnum Hujjat al-Islam Abu Hamid al-Ghazali. Melalui karya fenomenalnya, Ihya' 'Ulum al-Din, Al-Ghazali melakukan rekonstruksi epistemologis dengan mengintegrasikan keilmuan hukum (fiqh), teologi rasional (kalam), dan filsafat ke dalam kerangka spiritualitas sufistik[911]. Al-Ghazali merumuskan bahwa syariat adalah struktur eksternal yang hampa tanpa keikhlasan batin, sementara pengalaman sufistik tanpa pengikatan syariat akan jatuh pada anarki spiritual (ibahiyyah). Epistemologi ‘irfani yang ditawarkan Al-Ghazali menegaskan bahwa pengetahuan

tertinggi tentang Tuhan (ma'rifah) tidak diperoleh melalui spekulasi rasional semata, melainkan melalui penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan pencahayaan intuitif (kashf) yang teruji secara rasional dan rasional-keagamaan[912].

Sintesis pemikiran sufistik klasik mencapai puncaknya pada abad ke-7/13 melalui formalisasi metafisika tinggi yang diusung oleh Muhyiddin Ibn ‘Arabi (al-Sheikh al-Akbar) dan Shahab al-Din Yahya Suhrawardi. Ibn ‘Arabi merumuskan doktrin Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud), sebuah ontologi monistik-teofanik yang memandang bahwa seluruh realitas fenomena tidak lain adalah manifestasi (tajalli) dari Wujud Tunggal Mutlak[913]. Konseptualisasi ini secara rinci memetakan tata tingkat eksistensi (maratib al-wujud) dan doktrin Manusia Sempurna (al-Insan al-Kamil) sebagai lokus manifestasi nama-nama Ilahi secara utuh[914]. Pada saat yang sama, Suhrawardi mengembangkan Hikmat al-Ishraq (Filsafat Pencahayaan), yang memadukan kebenaran intuitif sufistik dengan ketajaman analisis diskursif peripatetik[915]. Sintesis konseptual ini mengubah tasawuf dari sekadar praktik penyucian moral menjadi sebuah epistemologi dan metafisika yang komprehensif, mengukuhkan posisinya sebagai inti intelektual dan spiritual peradaban Islam klasik.

Batas Tradisional *Tazkiyatun Nafs* (Pemurnian Jiwa) Epistemologi Klasik

Tazkiyatun nafs (pemurnian jiwa) dalam tradisi intelektual Islam tidak sekadar memanifestasikan diri sebagai doktrin moralitas

praktis, melainkan sebuah struktur epistemologis yang kompleks yang berakar pada metafisika Al-Qur'an dan as-Sunnah. Secara ontologis, pemurnian jiwa diposisikan sebagai prasyarat fundamental bagi manusia untuk mencapai derajat ma'rifatullah (mengenal Tuhan), di mana jiwa yang bersih dipandang sebagai cermin (mir'ah) yang mampu menangkap cahaya kebenaran absolut[916]. Batas diskursus tradisional ini bermula dari penegasan wahyu bahwa keberuntungan eksistensial manusia sangat bergantung pada upayanya menyucikan diri, sementara kegagalan dalam proses ini berimplikasi pada degradasi esensi kemanusiaan itu sendiri. Hal ini tertuang secara eksplisit dalam al-Qur'an yang menegaskan polaritas antara falah (keberuntungan) dan khaybah (kerugian) dalam konteks kondisi jiwa[917].

Dalam ranah epistemologi klasik, diskursus tazkiyatun nafs dibangun di atas keyakinan bahwa akal ('aql) memiliki keterbatasan inheren dalam menjangkau realitas transenden jika tidak dibarengi dengan kesucian qalbu. Al-Ghazali, dalam magnum opus-nya, merumuskan bahwa proses pembersihan jiwa adalah sebuah metodologi ilmiah (ilm al-mu'amalah) yang bertujuan untuk menyingkap tabir-tabir (hujub) yang menghalangi penglihatan batin[918]. Di sini, batas epistemologisnya menjadi jelas: pengetahuan sejati (al-ilm al-yaqin) tidak didapat melalui deduksi silogistik semata, melainkan melalui dzauq (intuisi rasa) yang muncul setelah jiwa melewati fase riyadhah (latihan) dan mujahadah (perjuangan spiritual). Diskursus ini menempatkan moralitas bukan sebagai

aksesori perilaku, melainkan sebagai instrumen kognitif yang valid dalam struktur keilmuan Islam klasik.

Karakteristik utama dari batas diskursus tradisional ini adalah integrasi antara psikologi asketik dan filsafat etika. Al-Harits al-Muhasibi, misalnya, menggarisbawahi pentingnya muhasabah (introspeksi diri) sebagai mekanisme kontrol internal terhadap motif-motif tersembunyi dari nafsu[919]. Epistemologi klasik tidak memandang jiwa sebagai entitas statis, melainkan sebuah medan dialektika antara kecenderungan fujur (kejahatan) dan taqwa (kebaikan). Sejauh mana seorang hamba mampu mengendalikan an-nafs al-ammarah (jiwa yang memerintah pada keburukan) menentukan validitas persepsi spiritualnya. Dalam pandangan ini, cacat moral dipandang sebagai cacat epistemologis; seseorang yang jiwanya kotor dianggap tidak akan mampu menangkap kebenaran universal secara jernih karena basirah (mata batin)-nya telah mengalami distorsi[920].

Lebih lanjut, diskursus tazkiyatun nafs secara tradisional juga bersinggungan dengan dimensi eskatologis yang kuat. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah memberikan elaborasi mendalam mengenai herarki penyakit jiwa dan metode penyembuhannya, yang ia sebut sebagai "manajemen hati" (madarij al-salikin)[921]. Batas diskursus ini menekankan bahwa pemurnian jiwa adalah proses berkelanjutan yang melibatkan takhalli (pengosongan dari sifat tercela), tahalli (penghiasan dengan sifat terpuji), dan tajalli (penyingkapan cahaya ketuhanan). Sintesis ini menciptakan sebuah paradigma di mana

ilmu pengetahuan, amal perbuatan, dan keadaan spiritual (hal) menyatu dalam satu kesatuan organik yang tak terpisahkan.

Secara kritis, batas-batas diskursus klasik ini menunjukkan bahwa para pemikir Muslim terdahulu telah berhasil merumuskan sebuah psikologi transpersonal yang mendahului teori-teori modern. Mereka memandang bahwa kesehatan mental dan kejernihan intelektual merupakan derivasi dari harmoni spiritual[922]. Meskipun diskursus ini seringkali bersifat kontemplatif dan berorientasi pada kehidupan ukhrawi, ia tetap berpijak pada realitas empiris manusia sebagai makhluk sosial. Oleh karena itu, tazkiyatun nafs dalam perspektif epistemologi klasik bukanlah sebuah pelarian dari realitas, melainkan sebuah upaya untuk merekonstruksi substansi kemanusiaan agar selaras dengan citra ketuhanan (shurah al-Rahman) yang menjadi asal muasal penciptaannya[923].

Arsitektur Doktrin *Tathhir al-Qalb* (Pembersihan Hati) dalam Khazanah Imam Al-Ghazali

Dalam konseptualisasi psikologi-metafisik Islam, qalb (hati) tidak sekadar dipahami sebagai organ fisiologis, melainkan sebagai entitas spiritual substansial (laṭīfah rabbāniyyah rūḥāniyyah) yang menjadi lokus kesadaran, kognisi, dan transendensi manusia. Imam Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111 M) memosisikan qalb sebagai raja dalam kerajaan mikrokosmos manusia, di mana seluruh daya fisik dan mental tunduk di bawah kendali eksistensialnya. Keadaan primordial qalb sejatinya bersifat suci dan siap menerima pancaran cahaya Ilahi (al-nūr al-ilāhī), sebagaimana diisyaratkan dalam Al-

Qur'an mengenai pentingnya kembali kepada Allah dengan hati yang selamat (qalb salīm)[924]. Namun, interaksi manusia dengan dunia material (ʿālam al-mulk wa al-shahādah) sering kali mendistorsi kesucian ini, menciptakan akumulasi noda spiritual (rān) yang menghalangi penglihatan batin (baṣīrah). Oleh karena itu, arsitektur doktrin tathhīr al-qalb (pembersihan hati) dalam pemikiran Al-Ghazali bukanlah sekadar moralitas asketis yang pasif, melainkan sebuah disiplin ilmiah rigorus yang mengintegrasikan dimensi teologis, epistemologis, dan praktis-psikologis demi memulihkan fungsi esensial hati sebagai cermin pemantul kebenaran metafisik[925].

Arsitektur pembersihan hati dalam adikarya Al-Ghazali, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, dibangun di atas landasan epistemologi intuitif yang kokoh. Al-Ghazali menegaskan bahwa ilmu yang paling mulia adalah ʿilm al-mukāshafah (ilmu penyingkapan), yang hanya dapat diakses ketika qalb telah mencapai tingkat kejernihan tertentu[926]. Hubungan antara kesucian hati dan pengetahuan ini didasarkan pada analogi cermin (mirʾāh). Sebuah cermin hanya dapat memantulkan objek secara presisi jika permukaannya terbebas dari karat, debu, dan distorsi geometris. Dalam struktur psikis manusia, nafsu sensual (shahwah) dan amarah (ghaḍab) bertindak sebagai uap hitam yang mengotori cermin tersebut. Al-Ghazali mengutip hadis Nabi Muhammad SAW mengenai bintik hitam yang menutupi hati setiap kali seorang hamba melakukan dosa, yang jika dibiarkan akan meredupkan seluruh cahaya makrifat di dalamnya[927]. Dengan demikian, tathhīr al-qalb merupakan prasyarat epistemik; tanpa

adanya purifikasi, akal (ʿaql) manusia akan terperangkap dalam delusi rasional yang dikendalikan oleh ego (nafs), sehingga gagal menangkap realitas hakiki (ḥaqāʾiq al-ashyāʾ).

Sebelum memulai rekonstruksi arsitektural pembersihan, Al-Ghazali terlebih dahulu melakukan pemetaan patologis yang komprehensif terhadap penyakit-penyakit hati (amrāḍ al-qalb), yang dikelompokkan dalam kategori al-muhlikāt (perkara-perkara yang membinasakan). Penyakit-penyakit ini, seperti kesombongan (kibr), ria (riyāʾ), dengki (ḥasad), dan cinta dunia (ḥubb al-dun-yā), diidentifikasi bukan hanya sebagai pelanggaran etis, melainkan sebagai disfungsi eksistensial yang merusak tatanan ontologis manusia[928]. Al-Ghazali menganalisis bahwa akar dari segala penyakit ini adalah dominasi karakter kebinasaan liar (sabuʿiyyah) dan kebinasaan jinak (bahīmiyyah) dalam diri manusia yang tidak terkendali. Ketika karakter-karakter ini bersinergi dengan kecenderungan setan (shayṭāniyyah), lahirlah tirani ego yang mengklaim ketuhanan (rubūbiyyah), sebuah kondisi di mana manusia merasa diri sebagai pusat kebenaran dan kekuasaan. Melalui risalahnya Kīmiyā-yi Saʿādat (Kimia Kebahagiaan), Al-Ghazali menekankan bahwa diagnosis yang akurat terhadap penyakit dalam ini merupakan separuh dari proses penyembuhan spiritual (tib al-qulūb)[929].

Struktur operasional dari tathhīr al-qalb dijalankan melalui metodologi ganda yang sistematis: takhallī (pemberihan dari sifat tercela) dan taḥallī (penghiasan dengan sifat terpuji). Proses ini menuntut adanya perjuangan spiritual yang intensif (mujāhadah)

dan latihan kedisiplinan diri (riyāḍah). Al-Ghazali menawarkan pendekatan psikoterapi perilaku kognitif spiritual, di mana suatu penyakit hati disembuhkan dengan cara melakukan aksi kebalikan (ʿilāj bi al-ḍidd)[930]. Misalnya, penyakit kikir (bukhl) disembuhkan secara paksa dengan latihan bersedekah (sakhāʾ), dan kesombongan (kibr) didekonstruksi dengan membiasakan diri melakukan pekerjaan-pekerjaan rendah yang menundukkan ego. Dinamika ini tidak hanya mengubah perilaku lahiriah, tetapi secara gradual mengubah struktur saraf spiritual hati, mengubah watak dasar (malakah) yang semula cenderung pada keburukan menjadi tunduk pada bimbingan Ilahi. Melalui transisi dari takhallī menuju taḥallī, hati manusia dibersihkan secara berlapis, mulai dari pembersihan sisa-sisa dosa lahiriah hingga pembersihan dari keterikatan halus pada selain Allah (mā siwā Allāh).

Setelah fase pembersihan (tathhīr) berhasil menstabilkan kondisi spiritual subjek, arsitektur doktrin Al-Ghazali mengarahkan manusia pada pencapaian al-munjiyāt (perkara-perkara yang menyelamatkan). Keadaan ini merepresentasikan integrasi kebajikan-kebajikan luhur seperti taubat (tawbah), sabar (ṣabr), syukur (shukr), harap (rajāʾ), takut (khawf), zuhud (zuhd), ikhlas (ikhlāṣ), hingga mencapai puncaknya pada cinta kasih Ilahi (maḥabbah) dan keridaan (riḍā)[931]. Pada tahap ini, hati yang telah suci tidak lagi menjadi medan pertempuran konflik internal, melainkan telah bertransformasi menjadi al-nafs al-muṭmaʾinnah (jiwa yang tenang). Secara epistemologis, tirai yang memisahkan hamba dengan Pencipta tersingkap (kashf), membawa jiwa ke dalam

kondisi fanāʾ (peleburan kesadaran ego) di dalam keabadian Al-Haqq. Dalam pandangan Al-Ghazali, kesucian hati yang paripurna ini menghasilkan pengetahuan intuitif langsung (al-ʿilm al-ladunnī) yang melintasi batas-batas silogisme rasional kaku, mengantarkan manusia pada kebahagiaan sejati (al-saʿādah) baik di dunia maupun di akhirat[932].

Secara keseluruhan, arsitektur doktrin tathhīr al-qalb dalam khazanah Imam Al-Ghazali merupakan sebuah sintesis jenius yang mempertemukan asketisme sufistik dengan ketajaman analisis psikologis dan teologis. Hati bukanlah entitas statis yang suci secara pasif, melainkan sebuah ruang dinamis yang membutuhkan pemeliharaan aktif dan sistematis. Dengan merumuskan metodologi purifikasi yang berbasis pada mujāhadah, riyāḍah, serta konseptualisasi takhallī dan taḥallī, Al-Ghazali berhasil menyusun panduan metodologis bagi transformasi spiritual manusia. Doktrin ini menegaskan bahwa kebersihan hati adalah kunci utama bagi integrasi harmonis antara keimanan yang kokoh, moralitas yang luhur, dan pencapaian puncak pengetahuan metafisik yang mencerahkan eksistensi kemanusiaan.

Sintesis Doktrin *Fana'* dan *Baqa'* Ibnu Arabi Menuju Pemurnian Spektrum Eksistensi

Dalam arsitektur metafisika Islam, gagasan mengenai eksistensi (wujud) tidak pernah bersifat statis, melainkan sebuah gerak melingkar yang dinamis antara transendensi (tanzih) dan imanensi (tashbih). Puncak dari dialektika ini terejawantah secara radikal

dalam pemikiran Syaikh al-Akbar Ibnu Arabi melalui sintesis doktrin fana' (kepunahan selubung kepengarangan makhluk) dan baqa' (kelestarian eksistensial di dalam Al-Haqq). Bagi Ibnu Arabi, spektrum eksistensi yang membentang antara Yang Mutlak dan yang kontingen sering kali terdistorsi oleh ilusi dualitas (al-ithnainiyyah). Manusia, dalam keterbatasan epistemisnya, cenderung menganggap dirinya memiliki eksistensi mandiri yang terpisah dari Tuhan. Oleh karena itu, sintesis antara fana' dan baqa' bukan sekadar ritus asketis atau kondisi psikologis sesaat (hal), melainkan sebuah keniscayaan ontologis dan epistemologis untuk memurnikan spektrum eksistensi itu sendiri, mengembalikannya pada kemurnian tauhid yang sejati di mana "tiada yang nyata selain Dia"[933].

Secara ontologis, Ibnu Arabi menegaskan bahwa seluruh kosmos pada hakikatnya berada dalam kondisi non-eksistensi yang bergantung sepenuhnya pada limpahan cahaya (tajalli) Illahi. Kosmos adalah bayang-bayang yang digerakkan oleh pancaran wujud hakiki. Dalam konteks ini, fana' diartikan sebagai kesadaran spiritual yang mendalam akan ketiadaan ('adam) esensial dari segala sesuatu selain Allah[934]. Ketika seorang salik mengalami fana', sirnalah ilusi keakuan (egoitas) dan kemandirian ontologis makhluk. Hal ini sejalan dengan penegasan kitab suci bahwa segala sesuatu di alam semesta ini mengalami kehancuran secara inheren, kecuali "Wajah" atau Esensi-Nya yang kekal[935]. Namun, Ibnu Arabi melangkah lebih jauh dengan menyatakan bahwa fana' bukanlah tujuan akhir. Berhenti pada fase fana' berisiko menjerumuskan

seorang pencari spiritual ke dalam solipsisme spiritual atau nihilisme kosmik, di mana dunia material dianggap sebagai ilusi mutlak yang tidak bernilai. Di sinilah doktrin baqa' hadir sebagai sintesis penyempurna yang mengembalikan salik ke dalam realitas dunia dengan cara pandang yang telah dimurnikan.

Baqa', dalam perspektif Akbarian, adalah kelestarian eksistensial setelah kepunahan ego. Jika fana' meruntuhkan klaim ketuhanan pada diri manusia, maka baqa' merekonstruksi kemanusiaan tersebut sebagai cermin (mazhar) yang memantulkan asma dan sifat-sifat-Nya secara sempurna. Melalui baqa', seorang sufi tidak lagi melihat dunia sebagai tabir yang menghalangi pandangan dari Tuhan, melainkan sebagai lokus penampakan diri (tajalli) Al-Haqq. Keadaan ini merepresentasikan apa yang digambarkan dalam tradisi kenabian, di mana Allah menjadi pendengaran, penglihatan, dan tangan hamba-Nya setelah ia mendekatkan diri melalui ibadah-ibadah sunah[936]. Sintesis ini menciptakan keseimbangan yang luar biasa: salik menyadari kesatuan esensial dalam keragaman (al-wahdah fi al-kathrah) sekaligus menghormati perbedaan fungsional dalam kesatuan (al-kathrah fi al-wahdah). Spektrum eksistensi kini bersih dari noda dualisme tersembunyi (shirk khafi), karena dualitas subjek-objek telah dilebur ke dalam ketunggalan wujud (wahdat al-wujud) yang dinamis.

Dialog dialektis antara fana' dan baqa' ini pada akhirnya melahirkan konsep manusia paripurna (al-Insan al-Kamil), yang berfungsi sebagai barzakh (jembatan/isthmus) agung antara Yang Transenden dan yang imanen[937]. Sebagai barzakh, manusia tidak

terjebak dalam transendensi murni yang menjauhkan Tuhan dari ciptaan-Nya, tidak pula jatuh ke dalam panteisme vulgar yang mengidentikkan Tuhan dengan alam secara material. Melalui sintesis fana'-baqa', spektrum eksistensi dimurnikan dari distorsi konseptual. Manusia menyadari bahwa eksistensi dirinya hanyalah pinjaman, seumpama cahaya bulan yang bersumber dari matahari. Dengan demikian, proses ini merupakan pemulihan status ontologis manusia ke titik nolnya yang murni, sekaligus pengisian kembali kapasitas eksistensialnya dengan kualitas-kualitas ketuhanan yang tak terbatas[938]. Sintesis inilah yang membedakan tasawuf filosofis Ibnu Arabi dari sistem mistisisme Timur lainnya; ia tidak melarikan diri dari dunia, melainkan menaklukannya kembali melalui kesadaran ketuhanan yang abadi[939].

Menuju Formulasi Unifikasi Kesadaran Eksistensial-Kosmis

Pengotakan epistemologis yang memisahkan antara subjektivitas manusia dan realitas objektif semesta telah menjadi ciri mendasar dari paradigma sains modern sejak fajar era Pencerahan[940]. Dikotomi Kartesian secara tegas membelah dunia menjadi res cogitans (substansi berpikir) dan res extensa (substansi berdimensi ruang), yang pada gilirannya mengisolasi pengalaman eksistensial manusia dari tatanan kosmik yang lebih luas[941]. Namun, pergeseran paradigma pada sains abad ke-21 khususnya melalui fisika kuantum, teori sistem kompleks, dan studi kesadaran (consciousness studies) mulai menyingkapkan kembali keterkaitan mendalam antara struktur internal jiwa (microcosmos) dan

arsitektur eksternal alam semesta (macrocosmos)[942]. Integrasi konseptual ini menuntut sebuah perumusan teori unifikasi yang tidak hanya merajut aspek-aspek fenomenologis dari keberadaan manusia, tetapi juga mengaitkannya secara ontologis dengan dinamika kosmik yang melingkupinya.

Dalam ranah fisika teoretis, gagasan bahwa kesadaran merupakan elemen fundamental dan bukan sekadar produk sampingan (epiphenomenon) dari proses biologis semakin memperoleh pijakan akademik yang kuat. David Bohm, melalui teorinya tentang Implicate Order (Tatanan Tersirat), mengajukan hipotesis bahwa realitas tampak yang kita amati (Explicate Order) berakar dari suatu tatanan yang lebih dalam, di mana materi dan kesadaran terikat secara tidak terpisahkan (entangled) dalam satu matriks holistik[943]. Pandangan ini diperkuat oleh formulasi Orchestrated Objective Reduction (Orch-OR) yang dikembangkan oleh Roger Penrose dan Stuart Hameroff, yang mengusulkan bahwa proses kesadaran beroperasi pada tingkat kuantum di dalam mikrotubulus sel saraf, menghubungkan aktivitas otak secara langsung dengan struktur ruang-waktu pada skala Planck[944]. Dengan demikian, tindakan mengamati dan mengalami secara eksistensial bukanlah sekadar fenomena lokalisasi serebral, melainkan sebuah partisipasi aktif dalam dinamika pemeliharaan tatanan kosmos itu sendiri, sejalan dengan konsep Participatory Universe yang dicetuskan oleh John Archibald Wheeler[945].

Secara fenomenologis, kesadaran eksistensial manusia selalu berciri "mengada-di-dalam-dunia" (In-der-Welt-sein), sebagaimana

dirumuskan oleh Martin Heidegger[946]. Manusia tidak pernah hadir sebagai pengamat yang steril di luar panggung kosmik, melainkan terbenam secara intensional dalam jalinan makna yang senantiasa berinteraksi dengan lingkungan fisik dan metafisiknya. Maurice Merleau-Ponty memperluas pemikiran ini dengan menegaskan bahwa tubuh manusia adalah perantara ontologis (flesh of the world) yang memungkinkan alam semesta mempersepsi dirinya sendiri[947]. Ketika kesadaran manusia merenungkan asal-usul, tujuan, dan penderitaan eksistensialnya, perenungan tersebut sesungguhnya merupakan cara kosmos mencapai kesadaran diri (cosmic self-awareness). Integrasi ini menunjukkan bahwa dimensi pencarian makna eksistensial manusia tidak dapat dilepaskan dari struktur teleologis yang beroperasi dalam skala kosmik.

Epistemologi sains Barat kontemporer ini menemukan titik temu yang sangat artikulatif dengan kerangka metafisika Islam, khususnya dalam doktrin integrasi antara Afaq (horison kosmik) dan Anfus (horison jiwa). Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan adanya simetri ontologis ini melalui firman-Nya: "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk (Afaq) dan pada diri mereka sendiri (Anfus), sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar"[948]. Ayat ini menandaskan bahwa tanda-tanda kebenaran tertinggi tersurat dalam dua teks yang saling berefleksi: kosmos sebagai teks terbuka (al-kawn al-maftuh) dan jiwa manusia sebagai teks tersirat (al-kitab al-mastiur). Dalam pemikiran Ibn 'Arabi, unifikasi ini dipahami melalui konsep Wahdat al-Wujud (Kesejatian Wujud), di mana alam

semesta adalah teofani (tajalli) dari Nama-Nama Ilahi, dan manusia sempurna (Insan Kamil) adalah cermin utuh yang memantulkan seluruh atribut kosmik dan transendental tersebut[949].

Guna merumuskan unifikasi ini secara teoretis-sistematis, kita dapat merujuk pada konsep Al-Harakah al-Jawhariyyah (Gerak Substansial) yang dipelopori oleh Mulla Sadra dalam paradigma Hikmat al-Muta'aliyah (Teosofi Transendental). Sadra mengartikulasikan bahwa seluruh realitas material senantiasa berada dalam proses penyempurnaan ontologis secara gradual dan kontinu menuju tingkat keberadaan yang lebih tinggi[950]. Kesadaran manusia, dalam pandangan ini, bukanlah substansi immaterial yang menempel secara eksternal pada tubuh fisik, melainkan puncak eksolidasi dari gerak substansial materi itu sendiri yang melampaui batas-batas kerapatan fisik menuju intensitas wujud yang immaterial dan spiritual. Oleh karena itu, kesadaran eksistensial manusia merupakan manifestasi tertinggi dari evolusi kosmologis; kosmos secara bertahap bernaik kelas (gradasi wujud) melalui dan di dalam kesadaran manusia[951].

Integrasi konseptual antara eksistensialisme dan kosmologi ini melahirkan sebuah formulasi Unifikasi Kesadaran Eksistensial-Kosmis. Dalam kerangka ini, pengalaman subjektif manusia seperti kecemasan eksistensial, pencarian kebenaran, keindahan, dan cinta tidak lagi dipandang sebagai ilusi psikologis bawaan evolusi biologis, melainkan sebagai resonansi epistemik dari tatanan ontologis semesta. Imam Al-Ghazali dalam Mishkat al-Anwar menyimbolkan hubungan ini melalui hierarki cahaya (nur), di mana cahaya mata

fisik, cahaya akal, dan Cahaya Ilahi membentuk satu kontinum epistemologis yang menerangi realitas lahiriah dan batiniah[952]. Kesadaran manusia yang teriluminasi berfungsi sebagai titik temu (neksus) di mana dimensi yang gaib (unseen) dan yang syahadah (observable) berintegrasi secara harmonis. Kesadaran ini dieksplisitkan pula dalam tradisi kenabian melalui pemaknaan Ihsan, yakni kapasitas kesadaran untuk berinteraksi dengan Realitas Mutlak seolah-olah melihat-Nya, atau dengan kesadaran penuh bahwa Dialah yang senantiasa mengamati[953].

Implikasi teoritis dari formulasi unifikasi ini mendefinisikan ulang posisi epistemis manusia dalam lanskap keilmuan modern. Manusia tidak lagi dipandang sebagai entitas insignifikan yang terlempar secara acak di sudut galaksi yang dingin, melainkan sebagai pusat makna (meaning-center) yang tanpanya struktur kosmologis kehilangan signifikansi ontologisnya. Sebagaimana dirumuskan oleh Fritjof Capra dalam kerangka pandang sistemik, realitas adalah jaringan hubungan yang saling tergantung (web of life), di mana bagian dan keseluruhan saling mendefinisikan secara simultan[954]. Dalam tatanan ini, kesadaran eksistensial adalah lensa kognitif tempat nilai-nilai etis, estetis, dan spiritual memancarkan cahayanya kembali ke dalam tatanan alam, merubuhkan tembok pemisah antara fakta sains dan nilai eksistensial.

Formulasi Unifikasi Kesadaran Eksistensial-Kosmis ini menawarkan kerangka kerja metodologis yang komprehensif bagi penelitian interdisipliner di tingkat doktoral. Kerangka ini berhasil memadukan ketajaman analisis fisika kuantum, kedalaman

hermeneutika fenomenologi eksistensial, serta ketinggian metafisika Islam. Unifikasi ini menegaskan bahwa untuk memahami alam semesta secara utuh, sains tidak dapat mengabaikan struktur kesadaran pengamatnya; dan sebaliknya, untuk memahami keberadaan eksistensial manusia, filsafat tidak dapat mengisolasi jiwa dari tatanan kosmik yang melahirkannya. Realitas, pada tingkatan terhidupnya, adalah sebuah kesatuan wujud yang tunggal, dinamis, dan sadar sebuah harmoni agung tempat kesadaran eksistensial manusia dan kesadaran kosmis menyatu dalam ketauhidan realitas yang mutlak.

Definisi dan Landasan Filosofis Teori *Tazkiyatul Wujud*

Dalam lanskap filsafat Islam kontemporer dan metafisika ontologis, realitas keberadaan (wujud) sering kali terjebak dalam dikotomi kaku antara esensialisme (asalat al-mahiyyah) dan eksistensialisme murni (asalat al-wujud). Teori Tazkiyatul Wujud hadir sebagai terobosan sintetis yang menembus batas-batas pembacaan statis tersebut. Secara etimologis, tazkiyah berakar dari kata zaka, yang membawahi dwimakna yang saling melengkapi: pembersihan (ath-thaharah) dan pertambahan atau penyempurnaan (an-nama'/az-ziyadah). Ketika disandingkan dengan wujud kategori metafisik tertinggi yang melingkupi seluruh kenampakan realitas Tazkiyatul Wujud tidak sekadar didefinisikan sebagai purifikasi moral-etis berskala individual, melainkan sebuah epistemologi dan ontologi transformatif[955]. Teori ini mengartikulasikan bahwa realitas keberadaan tidaklah bersifat

konstan dan terpisah dari kesadaran subjek; melainkan, wujud mengalami proses artikulasi, penjernihan, dan elevasi seiring dengan derajat penyucian instrumen kognitif dan spiritual manusia (al-qalb dan al-'aql)[956]. Maka, Tazkiyatul Wujud mendefinisikan keberadaan sebagai medan dinamis yang dapat disucikan dari kecemaran limitasi eksistensial ('adam) menuju artikulasi cahaya keberadaan murni (nur al-wujud).

Secara filosofis, landasan Teori Tazkiyatul Wujud dibangun di atas tatanan metafisika graduasi keberadaan (tashkik al-wujud) yang dipelopori oleh Mulla Sadra, namun diakomodasi ke dalam diskursus penyucian jiwa khas peripatetik-Sufistik[957]. Prinsip ini menyatakan bahwa realitas eksistensi adalah tunggal secara hakikat, tetapi bertingkat-tingkat dalam intensitas kekuatannya (syiddah wa dha'f). Konsep Tazkiyatul Wujud menegaskan bahwa penyucian diri manusia (tazkiyat an-nafs) secara simultan berimplikasi pada tazkiyatul wujud yakni pergeseran persepsi dan partisipasi ontologis subjek dari tingkatan wujud yang terdistorsi oleh ilusi keterpisahan (materi murni) menuju tingkatan wujud yang lebih murni, transenden, dan terhubung dengan Sebab Pertama (al-'Illah al-Ula)[958]. Dalam konteks ini, alam semesta bukanlah entitas parsial yang berdiri sendiri di luar kesadaran, melainkan tajali (tajalli) atau manifestasi Ilahi yang tingkat kejernihannya sangat bergantung pada kesiapan dan kesucian cermin eksistensial (al-mazhar) sang pengamat[959].

Epistemologi yang mendasari teori ini menolak pemisahan radikal Cartesian antara res cogitans (subjek berpikir) dan res

extensa (objek berdimensi). Sebaliknya, Tazkiyatul Wujud mempostulatkan gagasan ittihad al-'aqil wa al-ma'qul (penyatuan antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui) melalui mekanisme pengetahuan intuitif-presensial (al-'ilm al-huduri)[960]. Ketika eksistensi seseorang mengalami tazkiyah (penyucian), batasan-batasan material yang menghalangi pencapaian kebenaran objektif akan tersingkap (kasyf). Pengetahuan tidak lagi diperoleh hanya melalui abstraksi mental (al-'ilm al-hushuli) yang rentan terhadap kekeliruan rasionalisasi, melainkan melalui pengintegrasian eksistensial di mana subjek menyingkap hakikat wujud dalam kepastian yang swanyata (self-evident). Dalam tataran ini, kebenaran (al-haqq) bukan sekadar kesesuaian antara proposisi dan realitas empiris, melainkan tingkat kejelasan aktualisasi keberadaan dalam kesadaran yang telah disucikan[961].

Secara teologis-aksiologis, Teori Tazkiyatul Wujud berakar kuat pada interpretasi esoteris Al-Qur'an dan Sunnah, khususnya yang merefleksikan hubungan antara kebersihan spiritual dan penyingkapan tabir realitas. Al-Qur meletakkan dasar ini dalam penegasan bahwa eksistensi yang tidak tersucikan akan mengalami kemerosotan ontologis[962], sementara jiwa yang tersucikan akan mampu memancarkan realitas keberadaan sebagaimana mestinya. Hal ini sejalan dengan prinsip risalah kenabian yang menempatkan fungsi penyucian (yuzakkihim) sebelum pengajaran kitab dan hikmah[963]. Dalam kerangka Tazkiyatul Wujud, hikmah tidak akan dapat ditampung secara rasional tanpa adanya penataan dan pembersihan wadah eksistensial manusia itu sendiri. Teori ini

menyimpulkan bahwa kejahatan, ketidakadilan, dan krisis ekologis yang terjadi pada tataran fenomenal sebenarnya merupakan refleksi dari kekeruhan ontologis (kudurah eksistensial) manusia yang memproyeksikan distorsi internalnya ke alam semesta.

Sebagai kesimpulan teoritis pada tingkat doktrinal, Tazkiyatul Wujud menawarkan paradigma transformatif yang menyatukan etika, epistemologi, dan metafisika dalam satu kesatuan yang kohesif. Teori ini menegaskan bahwa realitas fisik maupun metaphysical bukanlah sesuatu yang statis untuk sekadar diamati secara pasif, melainkan sebuah medan eksistensial yang berkesinambungan dan menuntut keterlibatan aktif manusia dalam proses penyucian. Dengan membersihkan wujud dari entropi egoisme, prasangka kognitif, dan kegelapan materialisme, manusia tidak hanya memulihkan keselarasan ontologis dirinya sendiri, tetapi juga merekonstruksi tatanan cosmos menuju penyatuan kembali dengan Prinsip Utama Eksistensi.

Penjernihan Keberadaan Manusia dari Polusi Sifat Kemakhlukan (*Adami*)

Secara ontologis, eksistensi manusia berada pada persimpangan yang amat krusial sekaligus paradoksal dalam hierarki wujud (maratib al-wujud). Di satu sisi, ia merepresentasikan puncak kreasi material yang bersifat jasmani, namun di sisi lain, ia mengemban tiupan roh ilahi (nafahat al-ruh) yang menuntutnya untuk senantiasa melampaui keterbatasan ruang dan waktu. Ketegangan eksistensial ini bermula dari asal-usul penciptaan manusia yang memadukan

unsur tanah yang rendah (thin) dengan dimensi transenden yang suci[964]. Ketika manusia terlalu larut dalam dimensi materialnya, terjadilah apa yang disebut sebagai "polusi sifat kemakhlukan" (al-alwaq al-bashariyyah atau kadar al-adamiyyah), suatu kondisi di mana kesadaran eksistensial manusia tereduksi menjadi sekadar entitas biologis yang egois, terfragmentasi, dan terputus dari Sumber Keberadaan yang Absolut. Oleh karena itu, penjernihan ontologis (tazkiyah al-wujud) menjadi sebuah keniscayaan metafisik guna mengembalikan manusia pada fitrah primordialnya, membebaskannya dari belenggu kedirian yang gelap menuju kejernihan wujud yang hakiki.

Dalam diskursus metafisika Islam, khususnya dalam korpus pemikiran Ibnu 'Arabi, polusi sifat kemakhlukan dipahami sebagai tabir tebal (hijab) yang menghalangi cermin hati (mir'at al-qalb) dari memantulkan teofani ilahi (tajalli) secara sempurna[965]. Sifat kemakhlukan (adami) yang belum dimurnikan dicirikan oleh ketergantungan pada ilusi partikularitas, pamrih pribadi, kecemasan eksistensial, dan kecenderungan untuk menuhankan ego (al-nafs). Proses penjernihan eksistensi ini tidak bertujuan untuk memusnahkan kemanusiaan manusia, melainkan melakukan sublimasi sebuah proses di mana sifat-sifat kemanusiaan yang rendah (nasut) diintegrasikan dan diselaraskan ke dalam pancaran sifat-sifat ketuhanan (lahut) yang bersemayam dalam ruh manusia[966]. Tanpa adanya proses pemurnian ini, manusia akan terjebak dalam alienasi ontologis, sebuah kondisi di mana ia asing

terhadap dirinya sendiri yang sejati dan terputus dari realitas transenden.

Paralel dengan pandangan tersebut, filsafat eksistensial kontemporer, seperti yang dirumuskan oleh Martin Heidegger, menggambarkan kondisi keterpurukan manusia ke dalam keseharian yang dangkal sebagai keadaan Verfallung (kejatuhan)[967]. Dalam kondisi kejatuhan ini, manusia kehilangan keaslian eksistensinya (Dasisein) karena terserap oleh diktat publik dan kesibukan duniawi yang mekanistik. Polusi sifat kemakhlukan dalam konteks ini setara dengan hilangnya otentisitas diri akibat dominasi ego-personal yang superfisial. Senada dengan hal tersebut, Plotinus jauh sebelumnya telah menegaskan dalam ajaran Neoplatonisme tentang pentingnya jiwa melakukan katarzis (penjernihan) untuk melepaskan diri dari jeratan materi kasar menuju penyatuan kembali dengan Yang Satu (The One)[968]. Dengan demikian, baik dalam tradisi tasawuf timur maupun ontologi barat, terdapat kesepakatan bahwa eksistensi manusia yang sejati hanya dapat dicapai melalui pembersihan distorsi-distorsi material yang mengaburkan esensi spiritualnya.

Secara epistemologis dan spiritual, landasan penjernihan ontologis ini bersumber dari tuntunan profetik yang menghendaki transformasi batin secara radikal. Dalam sebuah hadis populer, disebutkan bahwa setiap dosa dan kebergantungan pada selain Allah akan meninggalkan noda hitam pada hati manusia, yang jika dibiarkan akan mengeras dan mengunci kesadaran spiritualnya[969]. Hati yang terpolusi ini tidak akan mampu menangkap kebenaran

sejati. Oleh karena itu, metode penjernihan (tazkiyah) bertindak sebagai mekanisme ontologis untuk mengikis noda-noda kemakhlukan tersebut. Melalui laku spiritual seperti zikir, asketisme (zuhd), dan kontemplasi (muraqabah), manusia mengikis egoitas kasarnya sehingga esensi kemanusiaannya yang murni (al-jauhar al-insani) dapat bersinar kembali, memungkinkannya berfungsi sebagai khalifah yang merepresentasikan keadilan dan kasih sayang ilahi di muka bumi.

Proses transisi eksistensial dari kondisi terpolusi menuju kemurnian wujud ini dijelaskan secara mendalam oleh Mulla Sadra melalui teorinya tentang gerakan transubstansial (al-haraka al-jawhariyya)[970]. Sadra berargumen bahwa wujud manusia tidak bersifat statis, melainkan sebuah proses dinamis yang terus mengalir dan mendaki menuju kesempurnaan. Pada mulanya, manusia eksis dalam derajat material yang lemah (jismaniyyat al-huduth), namun melalui proses penyempurnaan jiwa dan penyucian batin, substansi eksistensinya mengalami evolusi ontologis hingga mencapai derajat spiritual yang kekal (ruhaniyyat al-baqa'). Penjernihan dari polusi sifat kemakhlukan dengan demikian merupakan akselerasi dari gerakan transubstansial ini, di mana manusia secara sadar melepaskan diri dari keterikatan alam materi yang korup (alam al-kawn wa al-fasad) menuju kebebasan di alam akal dan malakut.

Pada akhirnya, penjernihan ontologis ini bermuara pada pencapaian maqam manusia paripurna (insan kamil), sebuah kondisi di mana seluruh potensi ketuhanan yang diamanatkan

dalam diri manusia teraktualisasikan sepenuhnya secara harmonis[971]. Pada tahapan ini, polusi sifat kemakhlukan seperti kesombongan, ketamakan, dan kebodohan telah sepenuhnya dilebur dalam samudra kesadaran tauhid. Manusia tidak lagi melihat dirinya sebagai entitas yang terpisah dari realitas kosmis, melainkan sebagai bagian integral dari harmoni wujud semesta. Melalui landasan ontologis yang kokoh ini, upaya menjernihkan keberadaan manusia dari polusi kemakhlukan bukan sekadar pencarian eskapistik-mistis, melainkan sebuah tanggung jawab eksistensial untuk menegakkan kembali martabat manusia yang mulia di hadapan Khaliknya dan di tengah-tengah jalinan kehidupan kosmis.

Pengetahuan Berbasis *Inayatullah* Melalui Penjernihan Eksistensi

Epistemologi dalam diskursus filsafat Islam kontemporer sering kali dipandang bukan sekadar sebagai metodologi pencapaian data (akuisisi informasi), melainkan sebagai sebuah proses ontologis yang melibatkan transformasi esensi subjek yang mengetahui (al-alim). Dalam lapisan terdalam pencarian kebenaran, terdapat sebuah keyakinan bahwa pengetahuan yang hakiki (ma'rifah) tidak semata-mata merupakan hasil dari deduksi logika atau induksi empiris, melainkan sebuah iluminasi yang memancar melalui saluran Inayatullah (Inayah/Pertolongan Ilahi)[972]. Landasan epistemologis ini berpijak pada tesis bahwa akal manusia, betapapun tajamnya, memiliki limitasi inheren dalam menjangkau realitas absolut tanpa adanya campur tangan metafisis yang bersifat menuntun. Oleh karena itu, Inayatullah diposisikan bukan sebagai elemen eksternal

yang opsional, melainkan sebagai syarat niscaya (sine qua non) bagi tersingkapnya tabir-tabir kebenaran yang melampaui batas-batas rasionalitas diskursif[973].

Proses untuk mengakses pengetahuan berbasis Inayatullah ini mensyaratkan apa yang disebut sebagai Tasfiyat al-Wujud atau penjernihan eksistensi. Secara teoretis, eksistensi manusia sering kali tertutup oleh residu materi, egoisme (nafs), dan distorsi persepsi yang mengaburkan cermin jiwa. Penjernihan eksistensi adalah sebuah mekanisme "katarsis intelektual" dan "purifikasi spiritual" di mana subjek melakukan negasi terhadap atribut-atribut aksidental yang menghalangi koneksi antara intelek manusia (al-'aql) dengan Intelek Aktif (al-'aql al-fa'al)[974]. Dalam tahap ini, pengetahuan tidak lagi dicari melalui objek-objek eksternal secara fragmentaris, melainkan ditemukan melalui kesadaran kehadiran (al-ilm al-huduri). Ketika eksistensi telah jernih, ia menjadi wadah yang layak bagi pancaran Inayatullah, sehingga ilmu yang diperoleh bukan lagi sekadar representasi mental atas realitas, melainkan penyatuan eksistensial antara yang mengetahui dan yang diketahui[975].

Secara kontemplatif, keterkaitan antara penjernihan eksistensi dengan Inayatullah merefleksikan harmoni antara usaha manusiawi (kasb) dan anugerah ketuhanan (fadhl). Manusia bertanggung jawab atas proses pembersihan "cermin" jiwanya, namun datangnya cahaya pengetahuan sepenuhnya bergantung pada kehendak Sang Sumber Cahaya. Hal ini selaras dengan prinsip dasar dalam tradisi Irfan dan Hikmah Muta'aliyah, di mana transubstansiasi jiwa (al-

harkah al-jauhariyyah) dipandang sebagai perjalanan dari kegelapan ketidaktahuan menuju terang benderang penyaksian[976]. Pengetahuan berbasis Inayatullah ini melahirkan hikmah yang bersifat holistik, yang mengintegrasikan dimensi kognitif, etis, dan estetis secara bersamaan. Ia tidak hanya memberikan pemahaman tentang "apa" dan "bagaimana" suatu realitas, tetapi juga menjawab "mengapa" dan "ke mana" tujuan akhir dari keberadaan tersebut[977].

Pada akhirnya, epistemologi berbasis penjernihan eksistensi ini menawarkan sebuah paradigma alternatif di tengah krisis positivisme modern yang cenderung mereduksi realitas hanya pada dimensi fisik-material. Dengan mengembalikan posisi Inayatullah sebagai poros pengetahuan, manusia diajak untuk menyadari bahwa kebenaran tertinggi hanya dapat dicapai ketika subjek tidak lagi memposisikan dirinya sebagai pusat otoritas kebenaran, melainkan sebagai hamba yang berserah diri demi menerima penyingkapan rahasia-rahasia wujud[978]. Pengetahuan dalam perspektif ini adalah sebuah bentuk ibadah intelektual, di mana setiap kilatan pemahaman adalah manifestasi dari kasih sayang Tuhan yang membimbing hamba-Nya menuju kebenaran yang membebaskan[979].

Aktualisasi Perilaku Manusia sebagai Khalifah yang Suci-Wujud

Aksiologi dalam diskursus filsafat Islam bukanlah sekadar penyelidikan teoretis mengenai klasifikasi nilai baik dan buruk, melainkan sebuah jembatan eksistensial yang menghubungkan

puncak kesadaran metafisis dengan realitas tindakan praktis yang konkret[980]. Ketika manusia diposisikan sebagai khalīfah di muka bumi, ia memikul tanggung jawab ontologis untuk memanifestasikan sifat-sifat ilahiah (tashabbuh bi al-ilah) dalam batas-batas kemanusiaannya[981]. Landasan aksiologis ini menemukan bentuknya yang paling murni dalam gagasan "Suci-Wujud" sebuah kondisi di mana eksistensi (wujūd) manusia telah mengalami sublimasi spiritual dan etis sehingga setiap gerak, kehendak, dan perilakunya menjadi pancaran langsung dari kesucian Ilahi. Transformasi dari potentially holy menjadi actually holy inilah yang membentuk esensi sejati dari kepemimpinan spiritual (kekhalifahan) manusia, di mana etika tidak lagi dipahami sebagai paksaan norma eksternal, melainkan sebagai aliran natural dari kesucian batin yang telah teraktualisasi.

Secara kosmologis dan epistemologis, mandat kekhalifahan ini termaktub secara eksplisit dalam Al-Qur'an Surah Al-Baqarah ayat 30, yang menegaskan bahwa penciptaan manusia dirancang untuk mengemban amanah pengelolaan bumi di tengah skeptisisme malaikat mengenai potensi destruktif manusia[982]. Eksistensi manusia sebagai khalīfah menuntut integrasi antara kapasitas intelektual (conceptual knowledge) dan kesucian moral (moral purity). Tanpa dimensi kesucian-wujud (purified existence), kekhalifahan manusia akan tergelincir ke dalam eksploitasi egosentris dan tirani destruktif terhadap alam semesta. Oleh karena itu, kesucian-wujud yang dicapai melalui proses penyucian jiwa (tazkiyah al-nafs) merupakan prasyarat mutlak bagi keabsahan

aksiologis dari setiap tindakan manusia[983]. Melalui pembersihan dari noda-noda materialis-egoistik, manusia mencapai derajat al-nafs al-muthma'innah (jiwa yang tenang-suci), yang memungkinkannya bertindak sebagai cermin jernih yang memantulkan keadilan, kasih sayang, dan keindahan Tuhan ke alam semesta[984].

Landasan filosofis ini diperkuat oleh konsep filsafat eksistensial Islam, khususnya dalam mazhab Hikmah Muta'aliyah yang digagas oleh Mulla Sadra, yang memandang bahwa realitas wujud senantiasa bergerak secara dinamis atau mengalami gerak substansial (al-harakah al-jawhariyyah) menuju kesempurnaan eksistensial[985]. Manusia, sebagai mikrokosmos, memiliki kapasitas unik untuk meningkatkan derajat wujudnya dari tingkatan yang paling rendah (material) hingga mencapai tingkatan wujud yang suci-metafisis (al-wujud al-muqaddas). Sejalan dengan transendensi ontologis ini, aksiologi tindakan manusia bergeser secara revolusioner. Tindakan moral tidak lagi lahir dari kalkulasi utilitarian atau sekadar kepatuhan legalistik-formalistik, melainkan sebagai pancaran ontologis dari wujud yang telah disucikan[986]. Dalam perspektif ini, kebaikan (al-khayr) adalah kemestian eksistensial, sedangkan keburukan (al-syarr) hanyalah ketiadaan ('adam) dari kesempurnaan wujud tersebut. Maka, perilaku etis seorang khalīfah yang suci-wujud adalah perilaku yang menyebarkan kemaslahatan secara universal, karena ia bertindak atas nama dan demi Wujud Mutlak yang Maha Pengasih.

Aktualisasi perilaku suci-wujud ini menemukan keteladanan tertingginya pada pribadi Rasulullah Muhammad SAW, yang diutus

tidak lain adalah untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak manusia[987]. Dalam sebuah hadis fundamental, beliau menegaskan misi profetisnya: "Sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan kesalehan akhlak"[988]. Akhlak mulia dalam konteks ini bukanlah etiket sosial yang dangkal, melainkan struktur batiniah yang kokoh yang menyatukan kehendak insani dengan kehendak ilahi. Ketika manusia mencapai level kesucian-wujud, ia tidak hanya menjadi agen moral bagi dirinya sendiri, tetapi juga menjadi agen transformatif bagi lingkungannya. Ia memperlakukan alam semesta tidak sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai tanda-tanda (āyāt) keagungan Tuhan yang harus dijaga, dirawat, dan dilestarikan[989]. Relasi subjek-objek yang destruktif digantikan oleh relasi subjek-subjek yang dialogis dan penuh cinta, sebuah pandangan dunia ekologis yang sangat dibutuhkan oleh umat manusia modern di tengah krisis biosfer global saat ini[990].

Akhirnya, secara aksiologis-kontemplatif, perwujudan manusia sebagai khalifah yang suci-wujud menuntut sebuah sintesis harmonis antara dimensi kontemplatif-esoteris (ibadah/spiritualitas) dan dimensi aktif-eksoteris (sosial-ekologis)[991]. Manusia tidak diperkenankan mengisolasi diri dalam kesucian individual yang egois di dalam mihrab-mihrab sunyi, melainkan harus membawa kesucian batin tersebut ke tengah hiruk-pikuk realitas sosial untuk menegakkan keadilan, menghapus kezaliman, dan membawa rahmat bagi seluruh alam (rahmatan lil-'ālamīn)[992]. Kesucian-wujud memberikan imunitas spiritual yang kokoh sehingga ketika manusia terlibat aktif dalam dinamika politik, ekonomi, dan

kebudayaan, ia tidak terkontaminasi oleh patologi sosial keserakahan dan kekuasaan korup. Sebaliknya, ia mengurai kebuntuan moral peradaban dengan menawarkan oase kedamaian, keadilan ontologis, dan keindahan spiritual yang bersumber dari mata air kesucian Ilahi[993]. Inilah puncak dari landasan aksiologis kekhalifahan: mengubah dunia materi yang fana menjadi teofani (penampakan keindahan) dari Wujud yang Maha Suci[994].

Batas dan Ruang Lingkup Teori *Tazkiyatul Wujud* sebagai Epistemologi Pembebasan Baru

Tazkiyatul Wujud (Penyucian Keberadaan) muncul sebagai antitesis terhadap krisis epistemologis modern yang cenderung terjebak dalam materialisme mekanistik dan dualisme subjek-objek yang tajam. Secara ontologis, teori ini tidak sekadar memperluas cakrawala Tazkiyatul Nafs (Penyucian Jiwa) yang bersifat individual-psikologis, melainkan bergerak menuju pembersihan eksistensi manusia dalam relasinya dengan Tuhan, sesama, dan alam semesta. Sebagai sebuah "Epistemologi Pembebasan Baru", Tazkiyatul Wujud menawarkan metodologi pencapaian kebenaran yang melampaui rasionalitas diskursif (al-'aql al-baht) menuju pengenalan intuitif-eksistensial (al-ma'rifah al-huzuriyyah) yang membebaskan manusia dari belenggu alienasi eksistensial dan hegemoni materialisme global[995]. Landasan teoretis ini berpijak pada prinsip bahwa kebebasan sejati hanya dapat dicapai ketika eksistensi manusia disucikan dari egoitas yang koruptif, sehingga ia mampu memantulkan asma-asma Ilahiyah dalam ruang sosial-politik.

Ruang lingkup teori ini mencakup transformasi paradigma dari "kesadaran tertindas" menuju "kesadaran transenden" yang membumi. Jika teologi pembebasan konvensional seringkali meminjam instrumen analisis Marxis yang bersifat materialis, Tazkiyatul Wujud menempatkan wahyu dan kearifan metafisika Islam sebagai basis kritik terhadap struktur kekuasaan yang zalim. Batasan teori ini terletak pada integrasi antara aspek esoteris (batin) dan eksoteris (syariat), di mana pembebasan eksternal dari penindasan sistemik dianggap mustahil tanpa adanya pembersihan internal dari berhala-berhala kontemporer seperti konsumerisme dan sekularisme radikal[996]. Dalam konteks ini, Al-Quran memberikan legitimasi fundamental bahwa keberuntungan dan kejayaan (pembebasan) hanya diberikan kepada mereka yang menyucikan eksistensinya, sebuah proses yang melibatkan dialektika antara penyucian diri dan aksi transformatif di dunia nyata[997].

Secara epistemologis, Tazkiyatul Wujud beroperasi dalam ruang lingkup yang menjembatani antara hikmah (kebijaksanaan) dan harakah (gerakan). Ia menolak dikotomi antara kehidupan kontemplatif dan aktif. Pembebasan dalam teori ini bermakna "pemulihan fitrah" manusia yang telah terdistorsi oleh narasi-narasi kolonialisme intelektual. Batasan operasionalnya jelas: ia tidak mengarah pada asketisme yang pasif (uzlah yang statis), melainkan pada keterlibatan aktif di masyarakat dengan membawa kesucian motif yang murni. Hal ini sejalan dengan konsep "Manusia Kamil" yang menjadi lokus tajalli Tuhan di bumi, di mana setiap tindakan politik dan sosial menjadi ibadah yang membebaskan[998]. Nabi

Muhammad SAW, sebagai prototipe manusia merdeka, menunjukkan bahwa penyucian wujud melalui wahyu adalah energi utama dalam meruntuhkan tatanan jahiliyah yang opresif[999].

Namun, perlu ditegaskan bahwa teori ini memiliki batas-batas konseptual agar tidak terjebak dalam panteisme yang melarutkan tanggung jawab etis. Tazkiyatul Wujud tetap memelihara distingsi antara Khalik dan makhluk, namun menekankan pada kualitas kehadiran (presence) manusia sebagai wakil Tuhan (khalifah). Ruang lingkupnya menyentuh dimensi ekologis, politik, dan ekonomi, di mana ketidakadilan dianggap sebagai manifestasi dari "kekotoran eksistensial" kolektif. Sebagai epistemologi pembebasan baru, ia menawarkan kerangka dekolonialisasi mental yang berakar pada tradisi intelektual Islam, namun tetap relevan dalam menjawab tantangan abad ke-21 yang semakin kompleks dan terdisruptif[1000]. Dengan demikian, teori ini berdiri sebagai jembatan yang menghubungkan kedalaman metafisika dengan urgensi sosiologis, menciptakan sebuah narasi pembebasan yang holistik dan berkelanjutan.

Struktur Arsitektur Teoretis *Tazkiyatul Wujud*

Gagasan mengenai Tazkiyatul Wujud (penyucian dan pemurnian eksistensi) merupakan sebuah formulasi teoretis tingkat lanjut yang menginterkoneksikan ontologi Isyraqiyah, transendensi 'Irfani, dan psikologi spiritual Islam ke dalam sebuah kerangka filosofis yang holistik. Berbeda dengan Tazkiyatun Nafs secara konvensional yang cenderung berfokus pada ranah etis-psikologis entitas individu (al-

nafs), Tazkiyatul Wujud melampaui batas-batas partikularitas tersebut dengan memproyeksikan proses pemurnian ke dalam ranah eksistensial (ontological level)[1001]. Dalam lanskap pemikiran ini, keberadaan manusia tidak dipandang sebagai substansi yang statis, melainkan sebuah proses penyempurnaan eksistensial yang dinamis (al-harakah al-jauhariyyah)[1002]. Arsitektur teoretis dari wacana ini dibangun di atas tiga pilar utama: metafisika eksistensi (ontologi), epistemologi pencatatan spiritual ('ilm al-ḥuḍūrī), dan teleologi transendental yang bermuara pada pencapaian Insan Kamil.

secara ontologis, Tazkiyatul Wujud berakar pada doktrin gradasi eksistensi (tashkīk al-wujūd), di mana realitas penampakan wujud membentang dari tingkatan yang paling gelap (al-ʿadam) menuju Realitas Mutlak (al-Wujūd al-Muṭlaq)[1003]. Dalam konteks ini, implikasi penyucian bukan berarti memurnikan Dzat Allah yang Maha Suci, melainkan membersihkan cermin eksistensi makhluk (al-māhiyyah) dari debu-debu kontingensi dan kegelapan materialisme agar mampu memantulkan tajallī (teofani) Ilahi secara murni. Al-Qur'an secara eksplisit mengisyaratkan gerak dialektis penyucian ini melalui penegasan bahwa keberhasilan hakiki manusia sangat bergantung pada upayanya memurnikan potensi eksistensial yang diembannya[1004]. Fenomena ini mempertegas bahwa eksistensi manusia bersifat plastis; ia dapat merosot ke derajat asfala sāfilīn atau naik menuju derajat ʿilliyyīn melalui mekanisme purifikasi eksistensial yang berkelanjutan[1005]. Pada tataran epistemologis, arsitektur teoretis ini menggeser paradigma pengetahuan dari

sekadar kognisi konseptual (ʿilm al-ḥuṣūlī) menuju pengetahuan presensial yang hadir secara langsung (ʿilm al-ḥuḍūrī)[1006]. Proses Tazkiyatul Wujud menuntut pembukaan indra spiritual (baṣīrah) yang memungkinkan subjek mengalami penyatuan epistemik antara yang mengetahui (ʿāqil) dan yang diketahui (maʿqūl)[1007]. Pemikiran ini merefleksikan tradisi rasional-mystical sebagaimana dirumuskan oleh Al-Ghazali dan dikembangkan lebih lanjut oleh Mulla Sadra, di mana kebenaran tertinggi tidak didapatkan melalui inferensi silogistis semata, melainkan melalui penyucian jiwa (tazkiyah) yang membuka tabir-tabir eksistensial (ḥujub)[1008]. Pengetahuan dalam kerangka Tazkiyatul Wujud bukanlah akumulasi informasi, melainkan pencahayaan (isrāq) yang mentransformasi kualitas ontologis sang pencari (salik).

Metodologi operasional dalam arsitektur teoretis ini mengejawantah melalui triadik klasik spiritualitas Islam yang direinterpretasi secara ontologis: takhallī (pengosongan eksistensial dari keterikatan fenomenal), taḥallī (penghiasan diri dengan atribut-atribut Ilahiah/at-takhalluq bi akhlāqillāh), dan tajallī (penyingkapan kebenaran eksistensial tanpa tabir)[1009]. Takhallī dalam Tazkiyatul Wujud tidak sekadar diartikan sebagai meninggalkan perbuatan dosa, melainkan peniadaan ilusi kemandirian eksistensial diri di hadapan Wujud Mutlak. Taḥallī merupakan proses penyesuaian frekuensi ontologis manusia dengan frekuensi Nama-Nama Ilahi (al-Asmā' al-Ḥusnā), sedangkan tajallī adalah kondisi puncak di mana eksistensi manusia menjadi wahana manifestasi Ilahi yang murni tanpa hambatan egosentrisme.

Secara teleologis, arah dari struktur arsitektur Tazkiyatul Wujud adalah pencapaian derajat Insan Kamil (Manusia Sempurna), sebuah kondisi eksistensial di mana manusia berfungsi sebagai mikrokomos (ʿālam ṣaghīr) yang merefleksikan seluruh realitas makrokosmos (ʿālam kabīr)[1010]. Dalam ranah ini, integrasi antara aspek syariat, tarekat, hakikat, dan ma'rifat tidak lagi dipandang sebagai tahapan linier yang terpisah, melainkan sebagai dimensi-dimensi eksistensial yang beroperasi secara simultan dan harmonis. Pembentukan arsitektur teoretis Tazkiyatul Wujud ini pada akhirnya memberikan landasan metodologis yang kokoh bagi pengembaraan spiritual, sekaligus menawarkan sintesis ilmiah-transendental untuk mengatasi krisis eksistensial manusia modern yang terfagmentasi oleh pandangan dunia sekular dan materialistis[1011].

Level Satu: Kebangkitan Kesadaran Mortalitas (*The Awakening of Death Consciousness*)

Kebangkitan kesadaran akan mortalitas bukan sekadar pengakuan kognitif terhadap berakhirnya fungsi biologis, melainkan sebuah transformasi ontologis yang mendalam di mana individu mulai mengintegrasikan keniscayaan kematian ke dalam struktur eksistensi sehari-hari. Pada level pertama ini, manusia mengalami apa yang disebut sebagai "interupsi eksistensial," sebuah momen di mana tabir ilusi mengenai keabadian duniawi terkoyak, memaksa subjek untuk berhadapan dengan finitude atau keterbatasan dirinya sendiri[1012]. Kesadaran ini tidak muncul sebagai patologi mental, melainkan sebagai bentuk persepsi yang melampaui banalitas

rutinitas, di mana kematian tidak lagi dipandang sebagai peristiwa eksternal yang menimpa "orang lain," melainkan sebagai kemungkinan yang paling otentik dan tidak dapat dihindari dari keberadaan diri sendiri[1013]. Dalam diskursus fenomenologi, kesadaran ini memicu pergeseran dari cara hidup yang "tidak otentik" yang ditandai dengan pelarian ke dalam kerumunan massa menuju keberadaan yang sadar akan makna waktu dan tujuan hidup yang teleologis[1014].

Secara teologis, kebangkitan kesadaran mortalitas ini selaras dengan prinsip Zikr al-Mawt (mengingat kematian) yang dalam tradisi Islam dipandang bukan sebagai bentuk pesimisme, melainkan sebagai katalisator untuk penyucian jiwa (tazkiyatun nafs). Kitab Suci Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa setiap jiwa akan merasakan mati, sebuah pernyataan yang berfungsi sebagai jangkar epistemologis bagi manusia untuk merevaluasi hierarki nilai dalam hidupnya[1015]. Rasulullah SAW menekankan bahwa kecerdasan sejati (al-kayyis) terletak pada kemampuan seseorang untuk menundukkan hawa nafsunya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian, yang menunjukkan bahwa puncak kesadaran manusia justru dimulai saat ia mampu memvisualisasikan titik akhirnya[1016]. Dengan demikian, Level Satu ini merupakan fase di mana kematian berubah fungsi dari "teror yang mengancam" menjadi "guru yang mendewasakan," yang menuntut subjek untuk hidup dengan integritas moral yang lebih tinggi karena ia menyadari bahwa setiap detik adalah langkah menuju perjumpaan transenden[1017].

Dalam perspektif psikologi eksistensial modern, fenomena ini sering dikaitkan dengan upaya melampaui mekanisme pertahanan diri terhadap kecemasan maut. Teori Manajemen Teror (Terror Management Theory) menjelaskan bahwa manusia sering membangun konstruksi budaya untuk meredam ketakutan akan anihilasi; namun, pada tahap kebangkitan kesadaran ini, individu justru memilih untuk menghadapi "kecemasan eksistensial" tersebut guna meraih pertumbuhan pasca-traumatik atau post-traumatic growth[1018]. Kesadaran akan kefanaan (impermanence) menjadi pendorong bagi individu untuk mencari makna yang lebih subtil dan kontemplatif, membedah kembali relasi antara ego dan kosmos[1019]. Pada level ini, kematian diletakkan dalam bingkai "perspektif sub-spesies aeternitatis" (dari sudut pandang keabadian), di mana keterbatasan waktu biologis di dunia diubah menjadi energi kreatif dan spiritual untuk membangun legasi yang melampaui eksistensi fisik[1020]. Kebangkitan ini menjadi fondasi bagi kematangan psikospiritual, di mana manusia tidak lagi hidup dalam ketakutan, melainkan dalam kesiagaan yang penuh dengan kearifan (wisdom) dan ketenangan (itmi'nan)[1021].

Level Dua: Dekonstruksi Ego Total (*The Demolition of the Egoistic Structure*)

Kebangkitan kesadaran akan mortalitas bukan sekadar pengakuan kognitif terhadap berakhirnya fungsi biologis, melainkan sebuah transformasi ontologis yang mendalam di mana individu mulai mengintegrasikan keniscayaan kematian ke dalam struktur

eksistensi sehari-hari. Pada level pertama ini, manusia mengalami apa yang disebut sebagai "interupsi eksistensial," sebuah momen di mana tabir ilusi mengenai keabadian duniawi terkoyak, memaksa subjek untuk berhadapan dengan finitude atau keterbatasan dirinya sendiri[1022]. Kesadaran ini tidak muncul sebagai patologi mental, melainkan sebagai bentuk persepsi yang melampaui banalitas rutinitas, di mana kematian tidak lagi dipandang sebagai peristiwa eksternal yang menimpa "orang lain," melainkan sebagai kemungkinan yang paling otentik dan tidak dapat dihindari dari keberadaan diri sendiri[1023]. Dalam diskursus fenomenologi, kesadaran ini memicu pergeseran dari cara hidup yang "tidak otentik" yang ditandai dengan pelarian ke dalam kerumunan massa menuju keberadaan yang sadar akan makna waktu dan tujuan hidup yang teleologis[1024].

Secara teologis, kebangkitan kesadaran mortalitas ini selaras dengan prinsip Zikr al-Mawt (mengingat kematian) yang dalam tradisi Islam dipandang bukan sebagai bentuk pesimisme, melainkan sebagai katalisator untuk penyucian jiwa (tazkiyatun nafs). Kitab Suci Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa setiap jiwa akan merasakan mati, sebuah pernyataan yang berfungsi sebagai jangkar epistemologis bagi manusia untuk merevaluasi hierarki nilai dalam hidupnya[1025]. Rasulullah SAW menekankan bahwa kecerdasan sejati (al-kayyis) terletak pada kemampuan seseorang untuk menundukkan hawa nafsunya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian, yang menunjukkan bahwa puncak kesadaran manusia justru dimulai saat ia mampu memvisualisasikan

titik akhirnya[1026]. Dengan demikian, Level Satu ini merupakan fase di mana kematian berubah fungsi dari "teror yang mengancam" menjadi "guru yang mendewasakan," yang menuntut subjek untuk hidup dengan integritas moral yang lebih tinggi karena ia menyadari bahwa setiap detik adalah langkah menuju perjumpaan transenden[1027].

Dalam perspektif psikologi eksistensial modern, fenomena ini sering dikaitkan dengan upaya melampaui mekanisme pertahanan diri terhadap kecemasan maut. Teori Manajemen Teror (Terror Management Theory) menjelaskan bahwa manusia sering membangun konstruksi budaya untuk meredam ketakutan akan anihilasi; namun, pada tahap kebangkitan kesadaran ini, individu justru memilih untuk menghadapi "kecemasan eksistensial" tersebut guna meraih pertumbuhan pasca-traumatik atau post-traumatic growth[1028]. Kesadaran akan kefanaan (impermanence) menjadi pendorong bagi individu untuk mencari makna yang lebih subtil dan kontemplatif, membedah kembali relasi antara ego dan kosmos[1029]. Pada level ini, kematian diletakkan dalam bingkai "perspektif sub-spesies aeternitatis" (dari sudut pandang keabadian), di mana keterbatasan waktu biologis di dunia diubah menjadi energi kreatif dan spiritual untuk membangun legasi yang melampaui eksistensi fisik[1030]. Kebangkitan ini menjadi fondasi bagi kematangan psikospiritual, di mana manusia tidak lagi hidup dalam ketakutan, melainkan dalam kesiagaan yang penuh dengan kearifan (wisdom) dan ketenangan (itmi'nan)[1031].

Level Tiga: Pemurnian Kesadaran Kosmis (*The Purification of Cosmic Consciousness*)

Pada tingkat ketiga ini, kesadaran manusia mencapai puncaknya yang paling transformatif, yakni Pemurnian Kesadaran Kosmis (The Purification of Cosmic Consciousness). Fase ini bukan sekadar perluasan kognitif atau akumulasi pengetahuan intelektual, melainkan sebuah lompatan kuantum ontologis di mana subjek (manusia) tidak lagi memandang dirinya sebagai entitas yang terpisah dari objek (alam semesta/kosmos), melainkan sebagai bagian integral dari untaian realitas tunggal yang suci. Secara epistemologis, pemurnian kesadaran kosmis menuntut dekonstruksi total terhadap ego-sentrisme yang reduksionis, beralih menuju kesadaran teo-kosmosentris yang holistik. Di sini, jiwa manusia (al-nafs) bertindak sebagai mikrokosmos (al-alam al-shaghir*) yang merefleksikan, sekaligus direfleksikan oleh, makrokosmos (*al-alam al-kabir) dalam harmoni yang sempurna[1032].

Secara teologis, pemurnian kesadaran kosmis berakar erat pada pemahaman tauhid yang mendalam, di mana seluruh fenomena alam semesta dipandang sebagai teofani (tajalli) atau penampakan keagungan dan keindahan Ilahi. Kitab Suci Al-Quran menegaskan bahwa tanda-tanda kekuasaan Allah terbentang luas baik di ufuk eksternal semesta maupun di dalam kedalaman diri manusia itu sendiri[1033]. Ketika kesadaran manusia dimurnikan melalui proses tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) yang intensif, hijab-hijab materialistik yang membatasi persepsi mulai runtuh.

Dalam tradisi mistisisme Islam (Tasawuf), pencapaian kesadaran ini paralel dengan konsep Fana' (peleburan ego) dan Baqaa' (eksistensi abadi di dalam Tuhan). Ibnu Arabi, dalam magnum opusnya, menjelaskan bahwa alam semesta adalah cermin bagi nama-nama dan sifat-sifat Allah (Asma'ul Husna)[1034]. Oleh karena itu, memurnikan kesadaran kosmis berarti membersihkan cermin hati (mir'at al-qalb) agar mampu merefleksikan cahaya Ilahi yang memancar ke seluruh penjuru kosmos tanpa distorsi. Ketika hati telah bersih, manusia tidak lagi melihat alam semesta sebagai materi mati, melainkan sebagai entitas hidup yang senantiasa bertasbih memuji Sang Pencipta[1035]. Hal ini diperkuat oleh hadis qudsi yang menyatakan bahwa ketika seorang hamba mendekatkan diri kepada-Nya, maka Tuhan akan menjadi pendengarannya, penglihatannya, dan tangannya[1036]; sebuah metafora transendental tentang penyatuan kehendak insani dengan kehendak kosmis-Ilahi.

Jika ditinjau dari kacamata sains modern, khususnya psikologi transpersonal, pemurnian kesadaran kosmis beresonansi dengan teori perkembangan kesadaran yang digagas oleh Ken Wilber. Dalam model spektrum kesadarannya, Wilber menempatkan kesadaran kosmis pada level "non-dual" atau "kausal", di mana dualitas antara "Diri" (Self) dan "Bukan-Diri" (Other) terlampaui secara total[1037]. Richard Maurice Bucke, yang mempopulerkan istilah Cosmic Consciousness, mendefinisikannya sebagai kemampuan intelektual dan moral baru yang menempatkan manusia pada tingkat kesadaran yang setara dengan evolusi spiritual masa depan, di mana rasa takut akan kematian lenyap dan digantikan oleh kesadaran akan

kehidupan universal yang kekal[1038]. Pemurnian kesadaran kosmis juga tidak dapat dipisahkan dari upaya melepaskan diri dari dominasi ego-mind yang selalu mengategorikan, memisahkan, dan menghakimi. Seseorang yang telah mencapai level ini mengalami apa yang disebut oleh kalangan fenomenolog sebagai "epoche" penundaan penilaian terhadap dunia material demi menangkap esensi murni dari realitas spiritual yang melingkupinya. Kosmos tidak lagi dipandang sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai mitra dialogis yang sakral.

Secara mengejutkan, visi mistis dan psikologis ini menemukan pembenaran ilmiahnya dalam ranah fisika kuantum dan kosmologi modern. Teori medan kuantum (Quantum Field Theory) dan konsep keterikatan kuantum (quantum entanglement) menunjukkan bahwa pada level sub-atomik, seluruh partikel di alam semesta ini saling terhubung secara instan tanpa dibatasi oleh ruang dan waktu. David Bohm, seorang fisikawan teoretis terkemuka, mengemukakan hipotesis tentang adanya "Ketertiban Implisit" (Implicate Order), sebuah realitas tak terbagi yang melandasi dunia fisik yang tampak (Explicate Order)[1039].

Dalam konteks pemurnian kesadaran kosmis, kesadaran manusia bukanlah produk sampingan (epiphenomenon) dari aktivitas otak, melainkan aspek fundamental dari alam semesta itu sendiri. Ketika kesadaran individu dimurnikan, ia menyelaraskan frekuensi getaran spiritualnya dengan "Ketertiban Implisit" kosmos. Manusia mulai menyadari bahwa dirinya adalah "semesta yang mengamati dirinya sendiri". Kesadaran ini memicu transformasi

radikal dalam cara manusia memperlakukan alam semesta, melahirkan apa yang disebut Seyyed Hossein Nasr sebagai "kosmologi sakral" sebuah pandangan dunia yang melihat alam sebagai tempat suci yang harus dijaga spiritualitasnya, bukan sekadar komoditas ekonomi yang dieksploitasi[1040].

Sebagai simpulan, Level Tiga: Pemurnian Kesadaran Kosmis bukanlah sebuah pelarian eskapis dari realitas duniawi ke dalam khayalan mistis. Sebaliknya, ia adalah pencapaian spiritual tertinggi yang memanifestasikan dirinya dalam tindakan nyata di dunia. Pemurnian ini melahirkan rahmatan lil-'alamin (rahmat bagi semesta alam). Manusia yang memiliki kesadaran kosmis yang murni akan secara otomatis memiliki kepekaan ekologis yang mendalam, cinta kasih universal tanpa sekat dogmatis, dan komitmen moral yang teguh untuk menjaga keharmonisan ekosistem global. Ia hidup di dunia, namun jiwanya berlabuh di dalam pelukan keabadian kosmis yang bersumber dari Yang Maha Esa.

Level Empat: Rekonstruksi Eksistensial Holistik Berdasarkan Nilai Transendental

Pada tataran diskursus psikologi transpersonal, filsafat eksistensial, dan metafisika Islam, Level Empat: Rekonstruksi Eksistensial Holistik Berdasarkan Nilai Transendental merupakan sintesis puncak dari proses pematangan ontologis manusia. Tahap ini meniscayakan pergeseran paradigma dari pemaknaan hidup yang bersifat sekular-antroposentris menuju penataan ulang keberadaan

(being) yang terjangkar secara kokoh pada realitas absolut yang transendental. Krisis eksistensial modernisme yang kerap melahirkan alienasi, anomi, dan kekosongan spiritual (existential vacuum) berakar pada fragmentasi antara dimensi material dan spiritual[1041]. Melalui pencerahan epistemologis pada tingkat ini, individu tidak lagi memandang dirinya sebagai entitas yang terisolasi dalam ruang dan waktu kualitatif, melainkan sebagai bagian integral dari tatanan kosmik yang sarat dengan cita rasa keilahian (theophanic order)[1042]. Rekonstruksi ini bukan sekadar penyesuaian psikologis pasif terhadap penderitaan, melainkan sebuah tindakan sublimasi aktif yang menyatukan seluruh domain kehidupan fisik, kognitif, emosional, dan spiritual ke dalam satu poros kebenaran yang melampaui batas-batas imanen[1043].

Struktur konseptual dari rekonstruksi holistik ini bertumpu pada reintegrasi dimensi kesadaran (consciousness) yang telah lama terpecah oleh dualisme Kartesian. Dalam perspektif epistemologi Islam, manusia dipahami melalui kesatuan organis antara jism (fisik), 'aql (intelek), nafs (jiwa), dan ruh (puncak spiritualitas)[1044]. Ketika individu mencapai Level Empat, nilai-nilai transendental tidak lagi berfungsi sebagai doktrin dogmatis yang eksternal, melainkan bertransformasi menjadi presential knowledge ('ilm al-hudhuri) yang mengilluminasi seluruh tindakan eksistensialnya[1045]. Al-Qur'an secara eksplisit menguraikan bahaya kesadaran yang terfragmentasi akibat melupakan realitas transendental, yang berujung pada lupa terhadap hakikat eksistensi diri sendiri[1046]. Oleh karena itu, rekonstruksi ini memulihkan fungsi konstitutif manusia sebagai

khalifah (wakil di bumi) dan 'abd (hamba), di mana kebebasan eksistensial yang dimiliki tidak diterjemahkan sebagai kebebasan nihilistik tanpa arah seperti pada pemikiran eksistensialisme atheistik, melainkan sebagai komitmen sukarela untuk menyelaraskan kehendak diri (microcosmos) dengan Kehendak Ilahi (macrocosmos)[1047].

Implikasi metodologis dan praktis dari level ini tercermin dalam kemampuan subjektif individu untuk mengintegrasikan penderitaan, kefanaan, dan ketidakpastian hidup menjadi sarana penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) dan pembentukan karakter eksistensial yang tangguh. Sebagaimana dijelaskan dalam literatur psikologi logoterapi, pencapaian pemaknaan tertinggi (ultimate meaning) hanya dimungkinkan apabila individu berani melampaui egosentrisme menuju pemenuhan nilai-nilai yang melampaui dirinya sendiri (self-transcendence)[1048]. Dalam konteks ini, kebiasaan introspeksi kritis (muhasabah) dan intensionalitas niat (niyyah) bertindak sebagai instrumen rekonstruktif yang terus-menerus memurnikan motivasi tindakan manusia dari kontaminasi motif-motif utilitarian semata[1049]. Nabi Muhammad SAW menekankan derajat kesadaran puncak ini melalui konsep Ihsan, yakni sebuah tatanan eksistensial di mana individu berorientasi dalam aksi dan persepsi seolah-olah menyakinkan keberadaan Ilahi secara langsung (ad-din al-hudhuri)[1050].

Secara teleologis, Level Empat ini menuntun manusia pada perwujudan keutuhan eksistensial (existential wholeness) yang resisten terhadap disrupsi mental dan spiritual zaman modern.

Rekonstruksi holistik berbasis transendensi tidak menolak realitas profan atau keterlibatan sosial; justru sebaliknya, ia memberikan landasan etis-metafisik yang kokoh bagi keterlibatan duniawi tersebut. Individu yang telah mengejawantahkan level ini memiliki kapasitas untuk mentransformasikan ruang kehidupan yang profan menjadi sakral, serta memandang setiap krisis eksistensial bukan sebagai akhir dari makna, melainkan sebagai panggilan ontologis untuk memperdalam akar spiritualitasnya[1051]. Pada puncaknya, Rekonstruksi Eksistensial Holistik Berdasarkan Nilai Transendental menegaskan bahwa keberadaan manusia menemukan aktualitas dan titik kesempurnaannya hanya ketika ia secara sadar, utuh, dan konsisten menyatukan seluruh gerak eksistensinya kembali kepada Sang Sumber Segala Keberadaan (Al-Haqq)[1052].

Kontribusi Kebaruan (*Novelty*) Teori *Tazkiyatul Wujud* Bagi Sains Kontemporer

Perkembangan sains kontemporer saat ini berada di persimpangan jalan epistemologis yang krusial. Meskipun positivisme modern dan paradigma materialisme-reduksionistik telah melahirkan lompatan teknologi yang luar biasa, sains Barat sekuler mulai menemui batas-batas ontologisnya, terutama ketika dihadapkan pada misteri kesadaran (consciousness), ketidakpastian kuantum, serta krisis ekologis-kemanusiaan yang masif[1053]. Sains yang memisahkan secara radikal antara subjek pengamat (the observer) dan objek yang diamati (the observed) telah menghasilkan pengetahuan yang dehumanis dan terasing dari

tatanan kosmik yang sakral[1054]. Dalam konteks krisis paradigmatik inilah, Teori Tazkiyatul Wujud lahir sebagai formulasi pemikiran filsafat sains Islam bernilai doktoral yang menawarkan kebaruan (novelty) mendasar: sebuah reintegrasi ontologis dan epistemologis yang menyatakan bahwa kebenaran sains tidak hanya ditentukan oleh akurasi alat ukur empiris, tetapi juga oleh tingkat penyucian eksistensial (tazkiyah) dari jiwa peneliti dan realitas empiris itu sendiri[1055].

Secara metodologis, kebaruan pertama dari Teori Tazkiyatul Wujud terletak pada pergeseraan dari "epistemologi jarak-jauh" (detached epistemology) menuju "epistemologi partisipatif-transendental" (participatory-transcendent epistemology). Sains modern memproyeksikan pengamat sebagai pihak netral yang berdiri di luar alam semesta. Sebaliknya, Tazkiyatul Wujud menegaskan bahwa eksistensi manusia dan eksistensi alam semesta berada dalam jalinan ontological continuity (keberlanjutan ontologis) yang saling bertautan[1056]. Ketika seorang ilmuwan melakukan penyucian eksistensial membersihkan eksistensi dirinya dari egoisme materialis dan bias ilusi empiris tabir-tabir (hujub) epistemologis yang menutupi hakikat alam semesta akan tersibak[1057]. Hal ini memberikan jawaban ilmiah terhadap batas Observer Effect dalam mekanika kuantum, di mana tindakan mengamati tidak pernah bersifat netral; kesadaran pengamat secara ontologis berinteraksi dan memengaruhi manifestasi realitas fisik pada tingkat sub-atomik[1058]. Kebaruan kedua yang ditawarkan oleh teori ini adalah perluasan horizon ontologi realitas sains melalui

integrasi hierarki keberadaan (maratib al-wujud). Sains modern kerap terjebak dalam monisme materialistis yang mereduksi seluruh fenomena realitas hanya pada entitas fisiko-kimia[1059]. Tazkiyatul Wujud merekonstruksi pemahaman bahwa realitas fisik ('alam al-mulk) hanyalah bayangan atau manifestasi terluar dari tingkatan realitas yang lebih tinggi, yaitu alam immaterial ('alam al-malakut) dan alam intelektual-transendental ('alam al-jabarut)[1060]. Dengan menerapkan Tazkiyatul Wujud, sains kontemporer diajak untuk tidak lagi memandang alam semesta sebagai mesin raksasa yang mati (mechanical universe), melainkan sebagai ayat-ayat kosmik yang hidup, berdzikir, dan dinamis, di mana setiap hukum alam (sunnatullah) merupakan manifestasi dari Nama-Nama dan Sifat-Sifat Ilahi (Asma' wa Sifat)[1061].

Selanjutnya, kebaruan ketiga dari teori ini merekonstruksi fundamen aksiologis sains yang selama ini terperangkap dalam klaim "bebas nilai" (value-free science). Kegagalan sains bebas nilai tercermin pada eksploitasi alam tanpa batas dan krisis biosfer global. Teori Tazkiyatul Wujud menawarkan aksiologi berbasis penyucian ekologis (ecological purification), yang memposisikan sains sebagai sarana pemeliharaan amanah kekhalifahan di bumi (khilafah) dan bentuk ibadah intelektual[1062]. Dalam kacamata teori ini, kerusakan alam (fasad) bukan sekadar masalah teknis-lingkungan, melainkan cerminan dari terpolusinya jiwa manusia dan eksistensi sains yang telah kehilangan orientasi transendentalnya[1063]. Dengan demikian, penelitian ilmiah yang berlandaskan Tazkiyatul Wujud secara inheren akan melahirkan

teknologi yang ramah etis, memulihkan keseimbangan ekosistem (mizan), serta berpihak pada keberlanjutan kehidupan spiritual dan material kemanusiaan[1064].

Secara komprehensif, Teori Tazkiyatul Wujud tidak hadir untuk menolak temuan-temuan empiris sains modern, melainkan untuk melakukan pembetulan ontologis dan penyempurnaan epistemologis. Teori ini mentransformasi paradigma sains dari sekadar aktivitas dominasi dan eksploitasi alam menjadi sebuah perjalanan kontemplatif menuju penyingkapan Realitas Mutlak (Al-Haqq). Dengan mengintegrasikan penyucian diri (tazkiyat an-nafs) dan penyucian pemahaman eksistensi (tazkiyat al-wujud), sains kontemporer memperoleh kembali jiwa sakralnya (sacred science), memungkinkan para ilmuwan modern untuk membaca "Kitab Terbuka" (al-Mushaf al-Maftuh) yaitu alam semesta, selaras dengan pembacaan "Kitab Terbaca" (al-Mushaf al-Maqru') yaitu Al-Qur'an[1065]. Hasil dari sintesis ini adalah sebuah paradigma pengetahuan baru yang holistik, etis, profetik, dan relevan dalam memecahkan kompleksitas permasalahan sains serta peradaban manusia di abad ke-21.

Konstruksi Paradigma Baru Bagi Pengembangan Ilmu Tasawuf Amali Kontemporer

Dinamika peradaban modern telah menghadirkan krisis eksistensial dan spiritual yang mendalam, di mana rasionalisme instrumental dan materialisme sekuler kerap mengasingkan manusia dari pusat hakikat keilahiannya[1066]. Dalam lanskap disrupsi

teknologis dan alienasi psikologis ini, ilmu Tasawuf Amali yang secara historis berfokus pada dimensi riyadhah (latihan spiritual), tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), dan rekonstruksi akhlak menghadapi tantangan metodologis yang krusial[1067]. Paradigma Tasawuf Amali klasik yang sering diinterpretasikan secara reduktif sebagai bentuk pelepasan diri dari dunia (zuhd pasif) atau isolasi individual ('uzlah fisik) tidak lagi sejalan dengan kompleksitas problem sosial-kemanusiaan era kontemporer. Oleh karena itu, mendesak untuk dilakukannya rekonstruksi epistemologis dan praksis yang mampu mentransformasikan Tasawuf Amali dari sebuah disiplin spiritual yang terisolasi menjadi paradigma spiritualitas yang transformatif, responsif, dan berbasis pada aksi nyata di ruang publik[1068].

Pembangunan paradigma baru ini bermula dari reorientasi epistemologis terhadap relasi antara pengetahuan ('ilm), keadaan spiritual (hal), dan amalan nyata ('amal)[1069]. Dalam tradisi klasik, seperti yang dirumuskan secara sistematis oleh Imam al-Ghazali, 'amal merupakan buah dari 'ilm dan mediator menuju kebersihan qalbu (tazkiyah)[1070]. Namun, dalam konstelasi kontemporer, dimensi 'amal harus diperluas tidak hanya mencakup ritual formal dan awrad (wirid-wirid) individu, melainkan mencakup praksis etis-sosial yang menyentuh akar persoalan keimanan, keadilan sosial, ekologi, dan kemanusiaan[1071]. Epistemologi baru ini mengintegrasikan tradisi kashf (intuisi spiritual) dan dhawq (pengalaman batiniah) dengan analisis kritis ilmu-ilmu sosial modern. Sebagaimana ditegaskan dalam doktrin Al-Qur'an mengenai kewajiban penyucian jiwa dan

perjuangan spiritual[1072], serta penegasan kenabian bahwa kualitas keimanan terefleksi dalam kebermanfaatan bagi sesama[1073], Tasawuf Amali kontemporer mendefinisikan kembali riyadhah sebagai komitmen untuk memperbaiki realitas profan melalui nilai-nilai sakral.

Secara metodologis, konstruksi paradigma baru Tasawuf Amali mengusung tiga pilar transformasi praksis. Pertama, rekonseptualisasi doktrin 'uzlah (asing/menyendiri) menjadi "uzlah fi al-jama'ah" atau khalwat dar anjuman (kesunyian batin di tengah keramaian aksi sosial), sebuah konsep yang sejatinya memiliki akar kuat dalam ordo Sufi Naqshbandiyyah namun memerlukan artikulasi baru di era hiper-konektivitas digital[1074]. Manusia modern tidak dituntut untuk lari dari realitas sosiologis atau kemajuan teknologi, melainkan membina benteng interioritas batin yang kokoh sehingga mampu bertindak kritis dan etis di tengah keriuhan duniawi. Kedua, perluasan domain Tazkiyat al-Nafs menuju Ekologi Spiritual. Penyucian jiwa dalam paradigma baru ini tidak terpisahkan dari penyucian alam sekitar; eksploitasi terhadap alam dilihat sebagai manifestasi langsung dari desire (hawe/nafs) keliru yang tidak terintegrasi dengan kesadaran ketuhanan (tauhid)[1075].

Pilar ketiga adalah penguatan Empati Transendental sebagai basis keadilan sosial. Paradigma Tasawuf Amali kontemporer menolak dikotomi antara kesalehan individual dan kesalehan sosial. Pengalaman mistik akan Wahdat al-Wujud (kesatuan eksistensi) atau Wahdat al-Shuhud (kesatuan kesaksian) yang mendalam, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn 'Arabi, seharusnya melahirkan

kesadaran kosmologis bahwa menyakiti makhluk lain atau membiarkan ketidakadilan struktural merupakan pengingkaran terhadap tajalli (penampakan) Ilahi di alam semesta[1076]. Dengan demikian, amalan Sufistik seperti khidmat (pelayanan) dimaknai kembali sebagai partisipasi aktif dalam advokasi kemanusiaan, pengetasan kemiskinan, serta penyembuhan trauma mental masyarakat modern melalui intervensi psikospiritual yang terukur[1077].

Rekonstruksi paradigma baru Tasawuf Amali Kontemporer tidak berarti menanggalkan orisinalitas tradisi spiritual Islam, melainkan melakukan revitalisasi hermeneutis agar ajaran tersebut berfungsi sebagai instrumen liberasi dan transformasi peradaban[1078]. Paradigma ini memosisikan praktisi Sufi bukan sebagai pengelana sunyi yang asing dari zamannya, melainkan sebagai insan kamil yang hadir secara utuh (kontemplatif sekaligus aktif) di jantung tantangan sejarah. Melalui sintesis antara keheningan batin (subjektivitas spiritual) dan keberanian praksis (objektivitas sosial), ilmu Tasawuf Amali kontemporer mampu menawarkan jawaban holistik atas dahaga spiritual manusia modern, sekaligus menjadi basis etis-metafisik bagi pembangunan peradaban manusia yang bermartabat dan berkeadilan.

Rekonsiliasi Hukum Fiqih Lahiriah dengan Kedalaman Esoteris Spiritualitas Islam

Dialektika antara dimensi eksoteris (zahir) dan esoteris (batin) dalam tradisi intelektual Islam merupakan salah satu diskursus

paling mendasar yang menentukan dinamika pemikiran keislaman lintas zaman. Hukum fiqih, sebagai artikulasi formal-struktural dari syariat, sering kali dipersepsikan secara dikotomis dengan tasawuf yang memprioritaskan kesucian batin dan pengalaman spiritual langsung (kasyf). Padahal, jika ditelisik secara ontologis dan epistemologis, kedua ranah ini bukanlah dua entitas yang saling menegasikan, melainkan dua sisi dari satu mata uang yang sama. Upaya merekonsiliasi hukum fiqih lahiriah dengan kedalaman esoteris spiritualitas Islam adalah sebuah keniscayaan teologis guna menghindari dua ekstremitas: legalisme kering yang hampa spiritualitas (fiqh bila ruh) dan spiritualitas liar yang mengabaikan batasan syariat (tasawwuf bila syari'ah). Landasan integrasi ini berakar pada prinsip tauhid yang memandang realitas sebagai kesatuan harmonis, di mana yang lahir bertindak sebagai manifestasi dari yang batin, dan yang batin menjadi hakikat penyempurna bagi yang lahir[1079].

Fondasi awal dari integrasi ini dapat dilacak langsung dalam Al-Qur'an, yang mengenalkan Allah SWT sebagai Al-Zahir (Yang Maha Nyata) sekaligus Al-Batin (Yang Maha Tersembunyi)[1080]. Implikasi kosmologis dan metodologis dari ayat ini menegaskan bahwa setiap realitas keagamaan memiliki dimensi luar yang dapat diinderai dan diukur secara hukum, serta dimensi dalam yang hanya dapat dijangkau oleh radar spiritual kalbu. Struktur integratif ini tercermin secara sempurna dalam hadis monumental yang dikenal sebagai Hadis Jibril, di mana pilar-pilar agama diklasifikasikan ke dalam tiga tingkatan yang saling berkelindan: Islam (dimensi praktis-

legal/fiqih), Iman (dimensi doktrinal-teologis/akidah), dan Ihsan (dimensi spiritual-esoteris/tasawwuf)[1081]. Ihsan, yang didefinisikan sebagai beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya, bertindak sebagai jangkar metafisika yang memberikan napas kehidupan bagi formalisme ibadah yang diatur oleh fiqih. Tanpa ihsan, ritual fiqih kehilangan daya transformatifnya dan menyusut menjadi sekadar gerakan mekanis tanpa makna.

Secara historis-epistemologis, para ulama otoritatif dari generasi salaf hingga khalaf telah menyadari bahaya pemisahan kedua domain ini. Imam Malik ibn Anas, pendiri Mazhab Maliki, secara tegas merumuskan sebuah aksioma yang sangat terkenal dalam khazanah keilmuan Islam mengenai bahaya ketidakseimbangan antara syariat dan hakikat. Beliau menegaskan bahwa barangsiapa yang ber-tasawuf tanpa ber-fiqih maka ia telah jatuh ke dalam kesesatan heretik (zandaqah), dan barangsiapa yang ber-fiqih tanpa ber-tasawuf maka ia telah terjatuh pada kefasikan (tafassaqa); hanya dengan menggabungkan keduanya seseorang meraih kebenaran sejati (tahaqqaqa)[1082]. Pernyataan metodologis ini menunjukkan bahwa hukum lahiriah bertindak sebagai benteng pelindung (al-hishn) yang menjaga kemurnian pengalaman esoteris dari distorsi subjektivitas nafsu, sementara spiritualitas esoteris bertindak sebagai substansi yang menggerakkan hukum lahiriah dari formalitas menuju kualitas transendental.

Puncak dari proyek rekonsiliasi keilmuan ini menemukan momentum terbaiknya pada era Hujjatul Islam Abu Hamid al-Ghazali. Melalui adikaryanya, Ihya ‘Ulum al-Din, Al-Ghazali berhasil

meruntuhkan tembok pemisah antara fukaha (ahli hukum) dan sufi dengan melakukan rekonstruksi metodologis yang revolusioner[1083]. Al-Ghazali tidak membuang hukum fiqih, melainkan melakukan spiritualisasi terhadap fiqih tersebut dengan menyuntikkan konsep "fiqih batin" (fiqh al-batin). Sebagai contoh, dalam memformulasikan ibadah shalat, Al-Ghazali menjelaskan bahwa fiqih lahiriah bertugas menetapkan syarat sah dan rukun fisik, seperti menutup aurat, bersuci, dan ruku'-sujud yang benar. Namun, aspek esoteris shalat seperti kekhusyukan, kehadiran hati (hudur al-qalb), rasa harap (raja'), dan rasa takut (khawf) adalah prasyarat metafisis yang menentukan apakah shalat tersebut diterima di sisi Allah atau tidak. Dengan demikian, Al-Ghazali berhasil mentransformasikan fiqih dari sekadar hukum transaksional-formal menjadi sarana pendakian spiritual (mi'raj) menuju Tuhan.

Dari perspektif metafisika Ibn 'Arabi dan mazhab Wahdat al-Wujud, hubungan antara fiqih (syariat) dan spiritualitas (hakikat) digambarkan melalui metafora lingkaran[1084]. Syariat adalah garis lingkaran terluar yang membatasi dan melindungi; tarekat (tariqah) adalah jari-jari yang menghubungkan titik luar dengan titik pusat; sedangkan hakikat (haqiqah) adalah titik pusat lingkaran itu sendiri. mustahil seseorang dapat mencapai titik pusat tanpa melalui garis luar dan menempuh jalur jari-jari tersebut. Ibn 'Arabi menegaskan bahwa setiap hukum syariat memiliki dimensi batin yang terhubung langsung dengan realitas ketuhanan (al-Haqq). Oleh karena itu, ketaatan hukum lahiriah bukanlah belenggu kebebasan spiritual, melainkan instrumen pembebasan jiwa yang paling mutlak. Seorang

sufi sejati tidak akan pernah merasa bebas dari beban syariat (taklif), sebab semakin tinggi pencapaian esoterisnya, semakin besar pula apresiasinya terhadap keindahan struktur hukum yang telah ditetapkan secara syar'i.

Dalam konteks kontemporer, rekonsiliasi antara fiqih lahiriah dan kedalaman esoteris menjadi penawar yang sangat krusial bagi krisis spiritual manusia modern. Seyyed Hossein Nasr mengamati bahwa disintegrasi spiritual modernitas sering kali melahirkan dua patologi ekstrem dalam dunia Islam: literalisme radikal yang mereduksi agama menjadi tumpukan teks hukum yang kaku tanpa belas kasih, dan sebaliknya, spiritualitas new age sekuler yang mengabaikan syariat demi kepuasan batiniah yang semu[1085]. Dengan mengintegrasikan kembali fiqih yang kokoh secara metodologis dengan tasawuf yang mendalam secara spiritual, Islam tampil sebagai sistem kehidupan yang utuh (syamil). Fiqih memberikan ketertiban sosial, keadilan hukum, dan panduan etis-praktis di dunia fisik, sementara spiritualitas esoteris mengarahkan seluruh aktivitas fisik tersebut agar selalu berorientasi pada ketakterhinggaan ilahi. Rekonsiliasi ini pada akhirnya melahirkan sosok Insan Kamil manusia paripurna yang kakinya berpijak kuat di atas bumi hukum syariat, sementara kalbunya senantiasa terbang tinggi menembus langit hakikat ketuhanan.

Solusi Psikoterapi Transpersonal Bagi Penanganan Krisis *Death Anxiety* Psikologi Modern

Dalam diskursus psikologi kontemporer, kecemasan akan kematian (death anxiety) bukan sekadar fenomena klinis yang bersifat periferal, melainkan merupakan inti dari krisis eksistensial yang menghantui manusia modern di tengah desekularisasi makna kehidupan. Ketakutan akan non-eksistensi ini sering kali dimanifestasikan dalam bentuk patologi mental, mulai dari depresi yang melumpuhkan hingga neurosis obsesif, yang berakar pada ketidakmampuan individu untuk mendamaikan kefanaan jasmani dengan kerinduan akan keabadian[1086]. Psikologi modern, yang pada puncaknya didominasi oleh paradigma behavioristik dan kognitif-reduksionistik, sering kali gagal memberikan jawaban yang memuaskan karena kecenderungannya yang hanya menyentuh aspek mekanistik-biologis manusia tanpa menyentuh dimensi transenden[1087]. Fenomena ini menuntut sebuah reorientasi teoretis menuju psikoterapi transpersonal, sebuah gelombang keempat dalam psikologi yang memandang manusia tidak hanya sebagai entitas psikofisik, melainkan sebagai wujud spiritual yang memiliki potensi untuk melampaui batasan ego personal menuju kesadaran yang lebih luas (meta-kesadaran)[1088].

Psikoterapi transpersonal menawarkan solusi fundamental melalui proses "transendensi-diri" yang menempatkan kematian bukan sebagai titik akhir kehampaan, melainkan sebagai transisi ontologis yang bermakna. Dalam perspektif ini, krisis death anxiety dilihat sebagai sinyal dari "kehausan spiritual" yang salah arah, di

mana ego merasa terancam oleh kemusnahan karena ia mengidentifikasi dirinya sepenuhnya dengan materi yang fana[1089]. Melalui teknik-teknik seperti meditasi mendalam, visualisasi kreatif, dan eksplorasi altered states of consciousness (ASC), individu dibimbing untuk mengenali eksistensi "Diri" (Self) yang lebih dalam, yang dalam tradisi sufistik disebut sebagai Lata'if al-Qalb, yang tidak hancur oleh kematian fisik[1090]. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan realitas ini dengan menyatakan bahwa setiap jiwa akan merasakan kematian, namun eksistensi sejatinya bersifat kembali kepada Sang Pencipta dalam sebuah sirkulasi eksistensial yang harmonis: "Sesungguhnya kami milik Allah dan kepada-Nyalah kami kembali"[1091]. Ayat ini bukan sekadar kalimat takziyah, melainkan sebuah formula psikoterapeutik yang menggeser paradigma ketakutan akan kehilangan menjadi kepastian akan kepulangan (reintegrasi).

Integrasi psikologi transpersonal dengan nilai-nilai ketauhidan memperkuat ketahanan psikis individu melalui konsep liqa' Allah (perjumpaan dengan Tuhan). Jika psikologi eksistensial Barat seperti yang diprakarsai oleh Irvin Yalom menekankan pada "penerimaan terhadap kefanaan" secara tabah namun tragis, psikoterapi transpersonal yang berbasis spiritualitas Islam menawarkan "pengharapan yang transformatif" (raja'). Kematian dalam kerangka ini dipandang sebagai The Great Awakening, sebagaimana disitir dalam sebuah hadis yang menyatakan bahwa manusia itu tertidur dan mereka baru terbangun ketika mereka mati[1092]. Kesadaran akan keabadian ruh ini secara otomatis mereduksi beban death anxiety

karena fokus individu beralih dari kengerian akan pembusukan daging menuju persiapan kualitas ruhani. Penelitian menunjukkan bahwa individu yang memiliki tingkat spiritualitas transpersonal yang tinggi memiliki mekanisme koping yang lebih superior dalam menghadapi terminalitas, karena mereka memandang kematian sebagai portal menuju perluasan kesadaran, bukan reduksi eksistensi[1093].

Secara metodologis, solusi transpersonal bagi death anxiety melibatkan dekonstruksi terhadap identitas ego yang sempit dan rekonstruksi identitas yang berbasis pada kesadaran kosmik atau ketersambungan dengan Yang Ilahi. Tokoh transpersonal seperti Ken Wilber menekankan pentingnya integrasi spektrum kesadaran agar manusia tidak terjebak dalam "penyangkalan terhadap kematian" yang justru menciptakan patologi[1094]. Dalam konteks ini, psikoterapi transpersonal berperan sebagai jembatan yang menghubungkan temuan-temuan empiris psikologi barat dengan kebijaksanaan perennial Timur dan Islam. Sebagaimana dijelaskan oleh Al-Ghazali dalam Ihya' Ulumuddin, pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs) merupakan proses terapeutik yang membebaskan manusia dari perbudakan duniawi, sehingga kematian tidak lagi menjadi ancaman yang menakutkan, melainkan menjadi "hadiah bagi orang mukmin" karena merupakan jalan menuju kekasih sejati[1095].

Sebagai kesimpulan, penanganan krisis death anxiety dalam psikologi modern memerlukan pendekatan yang bersifat integratif dan holistik-transpersonal. Solusi ini tidak hanya bersifat paliatif klinis, tetapi bersifat kuratif-ontologis dengan cara mengubah

orientasi hidup dari sekadar "bertahan hidup" (surviving) menjadi "kebermaknaan yang melampaui" (transcending). Dengan memposisikan manusia dalam koordinat vertikal-spiritual, psikoterapi transpersonal mampu mengubah kecemasan yang melumpuhkan menjadi sebuah dorongan untuk pertumbuhan jiwa yang otentik[1096]. Pada akhirnya, kemampuan manusia untuk menghadapi kematian dengan tenang sangat bergantung pada sejauh mana ia mampu menyadari bahwa esensi dirinya melampaui batas-batas ruang dan waktu, sebuah kesadaran yang hanya bisa dicapai ketika psikologi bersedia membuka diri terhadap dimensi transenden yang selama ini diabaikan[1097].

Membangun Model Evaluasi Kemajuan Bangsa Berbasis Spiritual

Krisis epistemologis yang melanda diskursus kemajuan bangsa pada era kontemporer berakar pada reduksionisme materialistik yang mengukur kejayaan sivilisasi semata-mata melalui indikator makroekonomi dan akumulasi teknologis. Dalam perspektif yang lebih mendalam, peradaban bukan sekadar artefak fisik atau produk domestik bruto, melainkan sebuah manifestasi dari kesadaran kolektif yang berakar pada dimensi transendental[1098]. Paradigma pembangunan yang mengabaikan aspek spiritualitas cenderung menghasilkan masyarakat yang secara material melimpah namun secara eksistensial mengalami kekosongan makna, sebuah kondisi yang sering disebut sebagai "patologi modernitas"[1099]. Oleh karena itu, reorientasi studi peradaban menjadi imperatif akademik untuk merumuskan kembali model evaluasi kemajuan bangsa yang

mengintegrasikan kecerdasan spiritual ke dalam struktur penilaian kemajuan yang holistik.

Secara teoretis, reorientasi ini berlandaskan pada pemikiran Ibn Khaldun mengenai 'umran (pembangunan/tamadun), yang menekankan bahwa keberlangsungan sebuah peradaban sangat bergantung pada kekuatan moral dan asabiyyah (solidaritas sosial) yang dijiwai oleh nilai-nilai agama[1100]. Al-Quran sendiri memberikan prototipe ideal sebuah bangsa melalui konsep Baldatun Tayyibatun wa Rabbun Ghafur, sebuah negeri yang baik yang berada dalam naungan ampunan Tuhan, yang secara semantik menyiratkan adanya simbiosis antara kemakmuran ekologi-sosial dengan kesalehan spiritual[1101]. Evaluasi kemajuan bangsa, dalam konteks ini, tidak lagi bersifat linear-positivistik, melainkan sirkular-kontemplatif, di mana pertumbuhan ekonomi diposisikan sebagai instrumen (wasilah) dan integritas spiritualitas sebagai tujuan terminal (ghayah) yang menjaga keseimbangan tatanan kosmik[1102].

Model evaluasi baru ini menuntut adanya metrik "Modal Spiritual" (Spiritual Capital) yang melampaui konsep Human Capital tradisional. Modal spiritual mencakup nilai-nilai etika, integritas, dan komitmen terhadap keadilan sosial yang berakar pada kesadaran ketuhanan[1103]. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa keterputusan manusia modern dari akar sakral telah menyebabkan desakralisasi alam dan krisis kemanusiaan yang akut[1104]. Maka, bangsa yang maju tidak hanya dinilai dari efisiensi birokrasinya, tetapi dari sejauh mana kebijakan publiknya mencerminkan nilai-nilai Maqasid al-Shari’ah yakni perlindungan terhadap agama, jiwa,

akal, keturunan, dan harta yang semuanya bermuara pada pemuliaan martabat manusia di hadapan Sang Pencipta[1105].

Implementasi model ini membutuhkan dekonstruksi terhadap standar global yang cenderung sekularistik. Kemajuan sebuah bangsa harus diukur melalui indeks kebahagiaan yang otentik, di mana ketenangan batin (tuma'ninah) dan keharmonisan sosial menjadi indikator utama, sebagaimana yang direfleksikan dalam tradisi intelektual Islam mengenai konsep falah (kejayaan dunia-akhirat)[1106]. Transformasi ini bukan berarti menolak modernitas, melainkan melakukan "sakralisasi" terhadap pembangunan, di mana ilmu pengetahuan dan teknologi dibimbing oleh wahyu agar tidak menjadi instrumen kehancuran[1107]. Dengan mereorientasi studi peradaban ke arah basis spiritual, kita tidak hanya membangun sebuah negara yang kuat secara politik dan ekonomi, tetapi juga sebuah peradaban yang memiliki "ruh", yang mampu bertahan di tengah fluktuasi zaman karena berpijak pada fondasi yang bersifat abadi dan transenden.

TAHAPAN (*MAQAMAT*) PRAKTIS TAZKIYATUL WUJUD

Tahap I: *Idrak al-Maut* (Internalisasi Kesadaran Kematian Real-Time)

Kesadaran akan kematian (idrak al-maut) bukanlah sekadar perenungan pasif-melankolis atas berhentinya fungsi biologis, melainkan sebuah disrupsi epistemis yang merekonstruksi cara manusia memahami eksistensi diri dan realitas objektif di sekitarnya. Di tingkat doktoral, diskursus ini tidak lagi dipandang sebagai tema eskatologi tradisional yang dogmatis, melainkan sebagai sebuah metodologi fenomenologis-transendental yang aktif[1108]. Kematian, dalam perspektif teo-filosofis Islam, berfungsi sebagai instrumen demitologisasi terhadap ilusi keabadian duniawi yang kerap dibangun oleh ego manusia (al-nafs). Proses internalisasi kesadaran kematian secara real-time menuntut subjek untuk senantiasa menempatkan dirinya pada titik batas (Grenzsituation) antara yang temporal dan yang kekal[1109]. Melalui idrak al-maut, kesadaran manusia tidak lagi terperangkap dalam linearitas waktu profan yang melalaikan, melainkan ditarik masuk ke dalam lingkaran waktu sakral yang mengaitkan setiap helaan napas saat ini dengan kepastian kepulangan kepada Sang Pencipta[1110]. Secara metodologis, internalisasi real-time ini dicapai melalui proses

dekonstruksi kognitif secara terus-menerus terhadap persepsi stabilitas dunia material. Manusia modern cenderung mengabaikan kematian dengan cara mengasingkannya ke dalam institusi medis atau menguburnya di bawah tumpukan kesibukan konsumtif[1111]. Sebaliknya, tahap idrak al-maut menuntut integrasi aktif memori kematian (dzikr al-maut) ke dalam struktur kognisi utama manusia, sehingga setiap persepsi sensorik dan konseptual senantiasa disaring melalui lensa kefanaan. Ini adalah bentuk kesadaran eksistensial yang mempertemukan ketegangan antara yang imanen dan yang transenden, memaksa manusia menyadari bahwa eksistensi dirinya di dunia ini adalah sebuah perjalanan yang dinamis sekaligus rapuh[1112].

Kultivasi Kesadaran Kefanaan Segala Sesuatu yang Bersifat Materi (Kullu man ‘alaiha fan)

Kultivasi kesadaran akan kefanaan materi berakar pada prinsip ontologis bahwa dunia fisik tidak memiliki eksistensi mandiri yang absolut. Al-Qur'an secara tegas mendeklarasikan dalam Surah Ar-Rahman ayat 26 bahwa segala sesuatu yang ada di atas bumi ini akan binasa (kullu man 'alaiha fan)[1113]. Ayat ini bukan sekadar pernyataan tentang kehancuran fisik di akhir zaman, melainkan sebuah deskripsi ontologis tentang sifat dasar materi yang selalu berada dalam kondisi "menjadi" (becoming) dan "menuju ketiadaan" (decaying) di setiap unit terkecil waktu. Dalam filsafat Islam klasik, khususnya melalui konsep harakah jawhariyyah (gerak substansial) yang dirumuskan oleh Mulla Sadra, alam material dipandang mengalir

secara konstan menuju kesempurnaannya, di mana setiap bentuk material senantiasa berganti dan meluruh demi melahirkan aktualitas spiritual yang baru[1114].

Ketika kesadaran kullu man ‘alaiha fan diinternalisasi secara mendalam, terjadi pergeseran radikal dalam cara subjek menilai objek-objek duniawi. Kepemilikan materi, status sosial, dan pencapaian finansial tidak lagi dipersepsikan sebagai entitas yang memberikan rasa aman yang hakiki, melainkan diidentifikasi sebagai fenomena aksidental yang efemer[1115]. Hal ini sejalan dengan kritik Martin Heidegger tentang kesadaran manusia yang sering kali terjatuh ke dalam kedangkalan dunia keseharian (Das Man), di mana manusia melupakan hakikat dirinya sebagai makhluk yang berjalan menuju kematian (Sein-zum-Tode)[1116]. Namun, jika Heidegger mengakhiri analisisnya pada kecemasan eksistensial (Angst) di hadapan ketiadaan absolut, tasawuf Islam melangkah lebih jauh. Pengakuan atas kefanaan materi (fana') adalah prasyarat mutlak untuk mencapai kesadaran akan keabadian yang hakiki (baqa') di hadapan Wajah Allah yang Maha Kekal[1117].

Secara praktis, kultivasi ini mengharuskan individu melakukan latihan asketis intelektual (riyadah 'aqliyyah) untuk menembus selubung estetika materi yang menipu. Objek-objek duniawi yang tampak solid dan permanen didekonstruksi secara mental hingga memperlihatkan elemen dasarnya yang rentan terhadap entropi dan pembusukan. Proses kognitif ini meruntuhkan berhala-berhala modernisme yang memuja akumulasi materi tanpa batas. Manusia yang telah menguasai tahap ini akan melihat dunia bukan sebagai

tujuan akhir eksistensi, melainkan sebagai sebuah jembatan penyeberangan yang rapuh, yang hanya bernilai sejauh ia memantulkan keindahan dan keadilan transendental[1118].

Integrasi Horizon Akhirat ke Dalam Pengambilan Keputusan Etis Keseharian

Kesadaran akan kematian yang matang tidak berujung pada nihilisme atau pelarian dari dunia nyata (escape from reality); ia justru melahirkan tanggung jawab etis yang sangat akut di dunia keseharian. Integrasi horizon akhirat (al-akhirah) ke dalam proses pengambilan keputusan bertindak sebagai kompas moral teleologis yang melampaui etika utilitarianisme utilitarian maupun deontologi sekuler[1119]. Ketika akhirat diposisikan sebagai ruang pertanggungjawaban mutlak atas setiap tindakan sekecil apa pun (mithqala dharratin), setiap pilihan etis yang diambil oleh subjek dalam kehidupan sehari-hari membawa bobot eskatologis yang sangat berat[1120]. Tindakan moral tidak lagi dinilai berdasarkan utilitas sosial jangka pendek atau kalkulasi keuntungan material, melainkan berdasarkan resonansi spiritualnya dalam kekekalan[1121].

Dalam kerangka kerja psikologi spiritual Islam, integrasi ini diaktifkan melalui mekanisme muraqabah (pengawasan diri) dan muhasabah (evaluasi diri) yang konstan. Al-Ghazali dalam tesis monumentalnya, Ihya' 'Ulum al-Din, menjelaskan bahwa kesadaran akan hisab (perhitungan hari akhir) yang diantisipasi secara terus-menerus akan mengubah cara seseorang berinteraksi dengan sesama manusia, alam, dan struktur kekuasaan[1122]. Sebagai contoh,

dalam ranah profesional dan tata kelola publik, seorang pembuat keputusan yang mengintegrasikan horizon akhirat tidak akan mudah terjebak dalam pragmatisme koruptif atau eksploitasi ekologis, karena ia menyadari bahwa setiap kebijakan yang dikeluarkannya akan dituntut pertanggungjawabannya di hadapan Hakim Yang Maha Adil[1123].

Secara fenomenologis, integrasi ini juga mengubah struktur temporalitas individu. Masa depan tidak lagi dipahami sebagai ruang kosong tanpa batas tempat manusia memproyeksikan ambisi-ambisi egologisnya, melainkan sebagai horizon penyingkapan kebenaran sejati di mana tabir kesadaran palsu duniawi akan disingkapkan secara paksa[1124]. Dengan membawa masa depan eskatologis tersebut ke dalam momen kekinian (the present moment), subjek mampu mengevaluasi dampak moral dari setiap keputusannya secara jernih. Etika keseharian pun bertransformasi menjadi ibadah eksistensial, di mana dunia profan dikuduskan kembali melalui tindakan-tindakan keadilan, belas kasih, dan integritas yang bersumber dari kerinduan mendalam akan perjumpaan yang damai dengan Sang Pencipta[1125].

Deklarasi Kesadaran Keterbatasan Diri (Eschatological Humility) di Hadapan Sang Pencipta

Puncak dari tahap idrak al-maut adalah lahirnya deklarasi kesadaran akan keterbatasan diri secara radikal, atau yang dapat diistilahkan sebagai eschatological humility (kerendahhatian eskatologis) di hadapan Allah Swt. Kerendahhatian ini bukanlah

bentuk kepasifan eksistensial atau inferioritas psikologis yang patologis; ia adalah pengakuan ontologis yang jujur mengenai jurang pemisah yang tak terhingga antara makhluk yang kontingen (mumkin al-wujud) dan Sang Pencipta yang niscaya (Wajib al-wujud)[1126]. Di hadapan keniscayaan maut, seluruh pretensi kemandirian manusiawi, keangkuhan intelektual, dan klaim kedaulatan absolut runtuh seketika. Manusia dipaksa untuk menanggalkan topeng-topeng kebesarannya dan berdiri dalam posisi kefakiran spiritual yang murni (al-iftiqar ila Allah)[1127].

Konsep eschatological humility ini menemukan landasannya pada pemahaman bahwa manusia, dengan segala kapasitas kognitif dan teknologinya, tidak akan pernah mampu melampaui batas-batas eksistensial yang telah ditetapkan oleh takdir ketuhanan. Ketika menghadapi misteri kematian, sains modern yang paling canggih sekalipun terpaksa mengakui keterbatasannya yang mutlak[1128]. Kematian meletakkan garis batas yang tegas bagi ego manusia (the Cartesian cogito), mengingatkannya bahwa ia bukanlah tuan atas nasibnya sendiri. Kesadaran akan keterbatasan ini memicu dekonstruksi total terhadap penyakit batin al-kibr (keangkuhan) yang sering kali menjadi akar dari segala bentuk penindasan, ketidakadilan, dan kerusakan di muka bumi[1129].

Dalam ranah spiritual Islam, perwujudan tertinggi dari kerendahhatian eskatologis ini tercermin dalam sikap khusyu' (ketundukan mistis) dan kepasrahan yang aktif (taslim) dalam laku kehidupan beragama. Seseorang yang memiliki eschatological humility akan selalu menempatkan pengetahuannya di bawah

naungan ketidaktahuan yang kudus (learned ignorance), menyadari bahwa akal manusianya yang terbatas tidak akan mampu sepenuhnya merengkuh misteri kebijaksanaan ilahi[1130]. Deklarasi keterbatasan diri ini pada akhirnya membebaskan manusia dari beban berat keharusan untuk menjadi tuhan bagi dirinya sendiri. Dengan menyerahkan kedaulatan mutlak kembali kepada Allah Swt., manusia justru menemukan kemerdekaan eksistensialnya yang sejati; ia dibebaskan dari ketakutan-ketakutan semu duniawi dan dimampukan untuk menjalani kehidupan di bumi ini dengan penuh ketenangan, keadilan, serta cinta kasih yang tulus[1131].

Tahap II: *Tahthim al-Ana* (Dekonstruksi dan Penghancuran Berhala Ego)

Proses pembebasan spiritual dan transformasi kesadaran manusia dalam tradisi tasawuf dan psikologi transpersonal Islam tidak dapat dipisahkan dari sebuah fase krisis ontologis yang radikal, yakni tahthim al-ana (penghancuran berhala ego). Dalam struktur psiko-spiritual Islam, ego manusia (al-ana atau al-nafs) sering kali membangun ilusi kemandirian eksistensial (istikbar) yang secara bertahap memisahkan dirinya dari Realitas Mutlak (Al-Haqq)[1132]. Ilusi ini mengkristal dalam bentuk klaim kedaulatan otonom atas kehendak, pengetahuan, dan moralitas, seolah-olah diri adalah entitas yang berdiri sendiri di luar naungan Illahi. Pembongkaran ego pada tahap II ini bukanlah sebuah upaya pemusnahan eksistensi diri secara nihilistik (annihilation), melainkan sebuah dekonstruksi metodologis atas konstruksi sosial, psikiatris, dan spiritual yang

palsu[1133]. Diri yang terfiksasi pada klaim kepemilikan dan keunggulan illusory harus ditelanjangi melalui pisau bedah kesadaran kritis agar ia menyadari hakikat ke-fana-annya di hadapan Keabadian Ilahi.

Secara epistemologis, tanpa perubuhan struktur ego yang menahbiskan dirinya sebagai pusat gravitasi kebenaran, penyingkapan ilahi (kasyf) dan pendakian spiritual (mi'raj al-ruhi) akan senantiasa terjerat dalam perangkap idolatri diri yang halus (syirk al-khafi)[1134]. Berhala ego bersifat jauh lebih pekat dan tersembunyi dibandingkan berhala fisik, karena ia beroperasi di dalam lipatan motivasi, keagamaan yang narsisistik, dan klaim kesucian pribadi. Al-Qur'an secara eksplisit mengkritik kecenderungan manusia yang mengangkat hawa nafsu dan egonya sebagai tuhan[1135], sebuah kondisi di mana rasionalitas dan ritus keagamaan justru diinstrumentalisasi untuk melayani legitimasi diri (self-legitimation). Dalam konteks ini, tahthim al-ana bertindak sebagai aksi pembongkaran berhala internal (doktrin la ilaha illa Allah pada level psikologis), di mana pejalan spiritual (salik) dipaksa untuk mengidentifikasi dan meruntuhkan setiap atribut kesombongan yang terselubung di balik kedok kesalehan formal.

Perspektif dekonstruktif dalam tahthim al-ana memiliki relevansi yang paralel dengan kritik pascamodernisme terhadap "subjek yang terpusat" (centered subject), namun dengan orientasi teologis yang berbalik[1136]. Jika dekonstruksi Barat modern sering kali berujung pada relativisme ekstrem atau nihilisme eksistensial, maka dekonstruksi ego dalam psikologi Sufi bertujuan untuk

mengembalikan subjek pada posisi aslinya sebagai cermin (mir'at) yang memantulkan Asma Ilahi, bukan sebagai sumber cahaya itu sendiri. Untuk mencapai derajat ini, pejalan spiritual dihadapkan pada imperatif untuk menelanjangi pretensi kebertahanan ego melalui dekonstruksi hierarki status sosial, pencopotan atribut-atribut kehormatan semu, dan artikulasi "puasa eksistensial" yakni menahan diri dari dorongan ontologis untuk menonjolkan diri, menguasai, dan menghakimi yang lain[1137].

Pada tingkatan operasional spiritual, penghancuran ego ini menuntut peluruhan batas-batas ketakutan dan keinginan egosentris melalui pengalaman fana' al-sifat (leburnya sifat-sifat egoistik ke dalam Sifat-Sifat Ilahi)[1138]. Dalam tahap ini, salik mengalami disintegrasi positif (positive disintegration), di mana struktur kepribadian lama yang rapuh dan arogan dihancurkan agar struktur kesadaran baru yang bertumpu pada tawadhu’ (kerendahan hati ontologis) dan ubudiyah (penghambaan murni) dapat terekonstruksi. Tahap tahthim al-ana ini menjadi jembatan kritis yang memisahkan antara pencarian spiritual yang sekadar memuaskan ego keagamaan (spiritual bypass) dengan transformasi keilahian sejati yang membawa manusia kembali pada fitrah eksistensialnya: manunggal dalam kehendak Al-Haqq tanpa tersisa jelaga egoisme pribadi[1139].

Identifikasi Lokasi dan Tipu Daya Sembunyi Ego (Al-Nafs al-Ammarah bi al-Su')

Penelusuran terhadap lokus primordial ego membawa kita pada sebuah ruang interioritas yang kompleks, yakni al-nafs al-ammarah bi al-su'. Secara ontologis, jiwa ini tidak sekadar berfungsi sebagai motor penggerak impuls-impuls biologis yang elementer, melainkan beroperasi sebagai arsitek utama di balik konstruksi ilusi eksistensial manusia. Identifikasi lokasi ego ini menjadi krusial karena ia tidak menempati ruang spasial yang statis, melainkan bergerak dalam fluktuasi kesadaran yang sering kali luput dari pemantauan rasional. Dalam diskursus psikologi transpersonal, nafs ammarah dipahami sebagai entitas yang memproduksi mekanisme pertahanan diri (ego-defense mechanisms) yang sangat canggih, di mana ia mampu mengalihkan dorongan destruktif menjadi narasi-narasi legitimasi yang tampak luhur[1140]. Tipu daya sembunyi ini, atau yang secara teologis dikenal sebagai maka'id al-nafs, merupakan bentuk distorsi kognitif tingkat tinggi yang merasuki struktur berpikir manusia, menjadikannya sulit dibedakan antara kehendak murni ruhani dengan kepentingan egoistik yang terbungkus rapi dalam jubah intelektualitas maupun spiritualitas[1141].

Dalam perspektif psikoanalisis struktural, fenomena persembunyian ego ini dapat diparalelkan dengan stade du miroir (tahap cermin) milik Jacques Lacan. Pada fase ini, subjek mengalami misrekognisi (méconnaissance) yang fundamental; ia mengidentifikasi dirinya melalui citra ideal yang dipantulkan dari luar, yang sebenarnya bukanlah dirinya yang otentik, melainkan

sebuah konstruksi imajiner[1142]. Dalam konteks tasawuf, misrekognisi ini mencapai puncaknya ketika nafs melakukan klaim kepemilikan atas atribut-atribut ketuhanan. Ego dengan kelincahannya mengooptasi asma dan sifat Ilahi seperti ilmu, kekuatan, dan kemuliaan lalu memproyeksikannya sebagai milik substantif dirinya sendiri. Abu Hamid al-Ghazali memberikan peringatan keras bahwa tahap yang paling berbahaya dalam perjalanan spiritual adalah ketika seseorang merasa telah mencapai kemapanan spiritual (al-amnu min makrillah), padahal ia sedang terjebak dalam al-syahwah al-khafiyyah atau nafsu yang tersembunyi[1143]. Di sini, ego melakukan metamorfosis; ia tidak lagi menggoda melalui maksiat yang kasar, melainkan melalui kelezatan pujian, otoritas keagamaan, dan rasa suci yang semu, yang secara halus mematikan kepekaan batin terhadap kehadiran Sang Khalik.

Lebih jauh lagi, sifat polimorfis dari al-nafs al-ammarah memungkinkannya untuk bertransformasi sesuai dengan struktur diskursif yang dominan dalam sebuah zaman. Ketika ego beroperasi dalam ranah ilmu pengetahuan, ia menjelma menjadi kesombongan epistemologis (epistemic pride), di mana subjek merasa bahwa rasionya adalah parameter tunggal kebenaran[1144]. Dalam ranah sosial-politik, ego ini bermanifestasi sebagai kehendak untuk berkuasa (will to power) yang sering kali dimanipulasi melalui retorika keadilan atau kemaslahatan umum[1145]. Al-Quran secara eksplisit menggambarkan karakter jiwa ini dalam Surah Yusuf ayat 53, sebagai entitas yang bersifat inheren mendorong menuju keburukan kecuali bagi mereka yang dirahmati Allah, yang

menunjukkan bahwa tanpa intervensi transendental (rahmat), rasio manusia akan selalu menjadi tawanan dari tipu daya ego tersebut[1146].

Upaya pembongkaran (tahthim) terhadap struktur ego memerlukan sebuah metodologi hermeneutika batin yang tajam melalui mekanisme muraqabah (pengamatan introspektif yang kontinu). Proses ini bukan sekadar aktivitas kognitif, melainkan sebuah "jihad akbar" yang melibatkan dekonstruksi terhadap narasi-narasi palsu yang dibangun oleh ego untuk mempertahankan eksistensinya[1147]. Keberhasilan dalam mengidentifikasi topografi ego ini akan mengantarkan subjek pada kesadaran kefanaan diri (fana') dan pengakuan akan kemutlakan Tuhan. Tanpa kecermatan dalam memetakan labirin nafs ammarah, setiap pencapaian intelektual dan spiritual berisiko menjadi berhala baru yang justru menjauhkan manusia dari hakikat kebenaran yang sesungguhnya.

Metodologi Dekonstruksi Klaim Kebesaran, Status, dan Kehormatan Semu Manusia

Dalam lanskap eksistensial manusia, kecenderungan untuk memproduksi dan mempertahankan klaim kebesaran, status sosial, serta kehormatan semu (idda'iyat al-kibriya' wa al-fakhriyyah) merupakan bentuk kompensasi neurotis atas kesadaran terselubung mengenai kemiskinan ontologisnya (al-faqr al-wujudi). Manusia, dalam keterbatasannya yang mendasar, kerap merajut ilusi keagungan guna mendirikan benteng psikologis dan sosiologis dari kenyataan bahwa keberadaannya bersifat kontingen, fana, dan

bergantung sepenuhnya pada Sang Pencipta[1148]. Metodologi dekonstruksi ini beroperasi tidak sekadar sebagai kritik wacana, melainkan sebagai pisau bedah epistemologis yang meruntuhkan struktur-struktur ilusi tersebut hingga menyisakan kesadaran murni bahwa atribut Keagungan Mutlak hanyalah milik Al-Kibriya', sedangkan upaya manusia untuk mengklaim kehormatan mandiri merupakan suatu bentuk perampasan hakikat Ilahi (munaaza'ah al-Sifat al-Ilahiyyah) yang membawa implikasi fatal bagi kerusakan jiwa dan tatanan peradaban[1149].

Secara epistemologis, proyek pembongkaran klaim kebesaran ini bertaut secara konseptual namun melampaui filsafat dekonstruksi Jacques Derrida mengenai pembatasan logosentrisme dan pembongkaran kemapanan subjek yang merasa berpusat pada dirinya sendiri (centered subject)[1150]. Jika dekonstruksi Barat modern cenderung berujung pada nihilisme atau relativisme tak bertepi, dekonstruksi dalam tradisi psiko-spiritual Islam khususnya dalam artikulasi tazkiyah al-nafs justru bertujuan mengembalikan subjek pada simetri kebenaran primordialnya (al-fitrah). Metodologi ini menuntut pembongkaran atas kesombongan intelektual dan akademis (epistemic arrogance), di mana pengetahuan tidak lagi dipahami sebagai instrumen dominasi atau klaim kebenaran sepihak, melainkan sebagai artikulasi karunia Ilahi yang senantiasa terikat oleh batas-batas historis dan kognitif manusia[1151]. Seperti yang digariskan dalam pemikiran Al-Ghazali, bahaya terbesar dari ilmu pengetahuan adalah ketika ia menjadi bahan bakar bagi ego (al-

'ujb) untuk menganggap diri lebih mulia daripada entitas lain di alam semesta[1152].

Pada tataran sosial-eksistensial, metodologi dekonstruksi ini mewujud secara radikal melalui strategi pembuktian kelemahan diri (ithhar al-'ajz). Eksistensi fiksi yang dibangun di atas fondasi gelar formal, jabatan hierarkis, serta romantisme garis keturunan dibongkar hingga ke akar-akarnya. Pendekatan ini menemukan bentuk terajamnya dalam tradisi Malamatiyyah, di mana para praktisinya secara sengaja meruntuhkan reputasi publik dan menolak pesona "cermin sosial" (social mirror) demi menghancurkan gratifikasi ego yang bersumber dari tepuk tangan dan penghormatan masyarakat[1153]. Dengan meruntuhkan persepsi publik terhadap diri mereka, kelompok Malamatiyyah memotong ketergantungan eksistensial jiwa dari apresiasi eksternal, sehingga manusia dapat mengapresiasi hakikat dirinya yang sejati: seorang hamba ('abd) yang telanjang, fakir, dan tidak memiliki daya secara mandiri di hadapan Realitas Mutlak[1154].

Puncak dari metodologi dekonstruksi ini adalah pencapaian kesadaran fana' (penyerapan eksistensial), yaitu sebuah kondisi di mana klaim kepemilikan atas perbuatan baik (af'al), moralitas, dan keutamaan spiritual terkikis secara menyeluruh. Penyerahan diri ini tidak lahir dari keputusasaan, melainkan dari kedalaman pemahaman monoteistik (tawhid al-af'al) bahwa tidak ada pelaku hakiki dalam jagat raya ini melainkan Allah (La fa'ila illallah)[1155]. Ketika keagenan manusia yang menggelembung disadarkan akan keaslian posisinya sebagai instrumen Ilahi, maka runtuhlah seluruh

klaim kebesaran egoistic. Manusia dibebaskan dari beban psikologis yang sangat berat dalam mempertahankan ilusi kehormatan semu yang rapuh, lalu melangkah menuju kedamaian eksistensial yang autentik dalam naungan keagungan Sang Pencipta[1156].

Pengendalian Nafsu Syahwat dan Amarah Melalui Puasa Eksistensial (Al-Imsak al-Wujudi)

Tahap akhir dari tahthim al-ana (penghancuran ego) adalah penundukan dua instrumen utama eksistensi ego yang paling agresif: nafsu syahwat (libido/desire) dan amarah (ghadhab/aggression). Dalam arsitektur metafisika tasawuf, syahwat mewakili energi gravitasi yang menarik manusia ke bawah menuju materialitas dan pemuasan instingtif, sedangkan amarah mewakili energi destruktif yang mendesak manusia untuk mendominasi, menindas, dan menolak kenyataan yang tidak sesuai dengan kehendak egonya[1157]. Imami Al-Ghazali menegaskan bahwa kedua kekuatan ini yang diistilahkan sebagai daya kebinatangan (al-bahimiyyah) dan daya kebuasan (al-sabuyyah) merupakan rintangan ontologis terbesar yang menghalangi cermin kalbu (mir'at al-qalb) dari memantulkan cahaya Ilahi[1158]. Oleh karena itu, pengendalian kedua dorongan ini tidak cukup dilakukan hanya melalui tindakan asketisme fisik yang dangkal, melainkan harus diangkat ke level puasa eksistensial (al-imsak al-wujudi) yang menyentuh akar kesadaran terdalam manusia.

Al-Imsak al-wujudi adalah penahanan diri pada tingkat ontologis; sebuah keputusasaan yang disengaja (despair of the self)

dari menuntut hak-hak eksistensial di hadapan Allah. Jika puasa syariat membatasi asupan makanan, minuman, dan hubungan seksual dari fajar hingga terbenamnya matahari, maka puasa eksistensial mempuasakan jiwa secara total dari klaim bahwa ia memiliki kehendak yang independen dari Kehendak Ilahi (Al-Masyi'ah)[1159]. Landasan teologis dari konsep ini merujuk pada firman Allah dalam Al-Qur'an yang mengisyaratkan bahwa hakikat puasa adalah penyerahan totalitas eksistensi diri kepada Sang Khalik, sebagaimana isyarat "puasa bicara" (sauman) yang merefleksikan keheningan eksistensial dari segala klaim ego[1160]. Dalam konteks syahwat, al-imsak al-wujudi memutus hasrat untuk mengonsumsi dunia secara berlebihan, menetralisir kecanduan jiwa terhadap kenikmatan inderawi yang sering kali menjadi candu untuk melupakan kejatuhan ontologis (ontological fall) manusia ke alam materi.

Jalal al-Din Rumi dalam adikaryanya, Masnavi, mengibaratkan nafsu syahwat ini sebagai seekor naga raksasa yang tampak mati membeku di musim dingin, namun sesungguhnya ia hanya tertidur dan akan bangkit mematikan begitu tersengat matahari pemuasan material[1161]. Puasa eksistensial dalam hal ini berfungsi menjaga "iklim dingin" asketis tersebut melalui lapar spiritual (al-ju' al-ma'nawi), hingga ego tidak lagi memiliki energi untuk menghidupkan kembali "naga" syahwat tersebut, melainkan mentransformasikannya menjadi energi cinta Ilahi (al-'isqy). Dari perspektif psikologi eksistensial modern, upaya penahanan ini sejalan dengan konsep rekonstruksi hasrat, di mana manusia

berhenti menjadikan objek-objek eksternal sebagai pelarian dari kekosongan eksistensialnya (existential vacuum)[1162].

Sementara itu, dalam konteks amarah (ghadhab), puasa eksistensial melatih jiwa untuk menahan dorongan untuk menguasai, memproyeksikan superioritas, dan menghancurkan "yang-lain" (the other). Amarah sesungguhnya adalah manifestasi dari ego yang terluka (the wounded ego) karena realitas objektif tidak tunduk pada skenario subjektif yang dirancangnya. Ketika manusia marah, ia sedang menuntut agar alam semesta berjalan sesuai dengan kehendak pribadinya, sebuah klaim ketuhanan terselubung (al-rububiyyah al-khafiyyah). Rasulullah SAW dalam sebuah hadis sahih menegaskan bahwa kekuatan sejati bukanlah terletak pada kemampuan menjatuhkan lawan dalam pergulatan fisik, melainkan pada kemampuan mengendalikan diri saat amarah memuncak[1163].

Melalui al-imsak al-wujudi, energi destruktif amarah didekonstruksi dan dialami kembali sebagai dorongan untuk tunduk (al-khudu'). Energi tersebut diubah secara alkemis menjadi hilm (kesabaran yang mendalam dan bermartabat) serta ridha (penerimaan aktif terhadap takdir ontologis)[1164]. Penundukan ghadhab ini melumpuhkan dorongan egotis untuk bertindak sebagai hakim atas alam semesta, menggantikannya dengan kesadaran bahwa setiap entitas bergerak di bawah ketetapan takdir-Nya.

Dengan terkendalinya syahwat dan amarah melalui puasa eksistensial, ego kehilangan bahan bakar utamanya yang berupa dualitas benci dan hasrat (repulsion and attraction). Subjek yang

menjalani laku ini akan memasuki kondisi ketenangan ontologis (ontological stillness atau al-sukun al-wujudi), di mana riuh rendah dorongan egois mereda sepenuhnya. Keheningan inilah yang menjadi prasyarat mutlak agar firman Ilahi yang halus kembali terdengar dalam kedalaman sirr (kesadaran transendental terkecil) manusia. Pada puncaknya, manusia yang telah mematikan nafsu personalnya melalui al-imsak al-wujudi akan diantarkan pada gerbang penyatuan spiritual, di mana ia tidak lagi melihat dirinya sebagai agen yang berkehendak, melainkan sebagai instrumen murni yang digerakkan oleh Kehendak Yang Maha Esa, merealisasikan esensi dari jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah)[1165].

Tahap III: *Tazkiyat al-Qalb* (Pembersihan Inti Kesadaran)

Tahap ketiga dalam dialektika pendakian spiritual manusia adalah Tazkiyat al-Qalb (Pembersihan Inti Kesadaran), sebuah proses yang beroperasi pada level terdalam dari struktur kepribadian manusia. Secara ontologis, qalb bukanlah sekadar organ biologis (jantung), melainkan sebuah entitas metafisika yang dalam tradisi peripatetik Islam disebut sebagai al-latifah al-rabbaniyah al-ruhaniyah, yakni sebuah esensi halus ketuhanan yang menjadi lokus persepsi sejati[1166]. Pada tahap ini, kesadaran manusia tidak lagi hanya berurusan dengan perilaku lahiriah (tazkiyat al-jawarikh) atau pengendalian dorongan nafsu impulsif (tazkiyat al-nafs), melainkan berfokus pada dekonstruksi terhadap hijab-hijab cahaya maupun kegelapan yang menutupi cermin kalbu. Pembersihan ini bersifat

esensial karena qalb dipandang sebagai cermin (mir'at) yang memiliki potensi inheren untuk memantulkan realitas absolut (al-Haqq), namun seringkali tertutup oleh karat-karat keduniawian, egoisme, dan dualitas pemikiran yang menghalangi penglihatan batin[1167].

Proses pembersihan inti kesadaran ini menuntut pemahaman mendalam mengenai mekanika rayn (noda hitam) yang dijelaskan dalam tradisi profetik sebagai akumulasi dari distorsi moral dan kognitif[1168]. Secara fenomenologis, Tazkiyat al-Qalb melibatkan proses takhalli (pengosongan) dari sifat-sifat tercela (al-akhlaq al-madhmumah) seperti kibr (kesombongan), hasad (dengki), dan hubb al-dunya (cinta dunia yang eksesif) yang dalam psikologi transpersonal sering diidentifikasi sebagai bentuk-bentuk "shadow" atau proyeksi ego yang menghambat aktualisasi diri[1169]. Pembersihan ini tidak dilakukan dalam ruang hampa, melainkan melalui dialektika antara muhasabah (introspeksi kritis) dan muraqabah (pengawasan transendental). Dalam konteks ini, qalb ditransformasikan menjadi instrumen epistemis yang mampu menangkap pengetahuan intuitif (al-'ilm al-ladunni), di mana subjek dan objek pengetahuan menyatu dalam sebuah pengalaman langsung yang melampaui batas-batas logika diskursif[1170].

Kekomprehensifan tahap ini terlihat pada bagaimana Tazkiyat al-Qalb mengintegrasikan aspek emosional, intelektual, dan spiritual menuju kondisi Qalbun Salim (hati yang selamat/sejahtera). Al-Quran menekankan bahwa pada hari kiamat, tidak ada yang memberikan manfaat kecuali mereka yang menghadap Tuhan

dengan hati yang suci dari segala bentuk kemusyrikan internal (dualitas kesadaran)[1171]. Secara teoritis, keberhasilan tahap ini ditandai dengan munculnya ketenangan eksistensial (itmi'nan) yang tidak lagi terombang-ambing oleh fluktuasi eksternal. Hal ini sejalan dengan konsep "Individuasi" dalam pemikiran Carl Jung, namun dalam kerangka Islam, proses ini tidak berhenti pada integrasi psikis, melainkan berlanjut pada fana-nya ego di hadapan Kehadiran Ilahi[1172]. Dengan demikian, pembersihan inti kesadaran adalah sebuah perjalanan pulang menuju fitrah orisinal, di mana manusia menemukan kembali axis mundi di dalam dirinya sendiri, memungkinkan ia untuk bertindak di dunia sebagai representasi (khalifah) yang mencerminkan sifat-sifat luhur Tuhan tanpa distorsi ego[1173].

Pada akhirnya, Tazkiyat al-Qalb merupakan sebuah sains batin (inner science) yang sangat terukur dalam metodologinya. Ia memerlukan riyadhah (latihan) yang konsisten dan dhikr yang mendalam sebagai alat pemoles cermin kesadaran. Ketika kabut-kabut epistemologis telah tersingkap, individu mencapai fase tajalli, di mana realitas tidak lagi dipahami melalui konsep, melainkan disaksikan melalui mata batin (basirah)[1174]. Hati yang telah suci menjadi wadah bagi kearifan universal yang memanifestasikan kasih sayang (rahmah) kepada seluruh alam. Inilah puncak dari pembersihan inti kesadaran: sebuah keadaan di mana manusia tidak lagi melihat dirinya sebagai pusat gravitasi, melainkan melihat Tuhan sebagai satu-satunya Realitas yang melingkupi segala sesuatu, yang

pada gilirannya melahirkan etika global yang berakar pada kesucian internal[1175].

Pemurnian Hati dari Polutan Kibar (Sombong), Riya' (Pamer), dan Hasad (Dengki)

Pemurnian hati (Tazkiyat al-Qalb) dalam diskursus esoterisme Islam tidak dapat dipahami sekadar sebagai upaya perbaikan moralitas konvensional, melainkan harus dipandang sebagai sebuah dekonstruksi ontologis terhadap struktur ego yang hegemonik. Hati, atau al-qalb, dalam kapasitasnya sebagai latifah al-rabbaniyyah (subtilitas ketuhanan), berfungsi sebagai cermin maqamat yang seharusnya memantulkan cahaya Al-Haqq secara presisi. Namun, keberadaan polutan eksistensial seperti kibar, riya', dan hasad menciptakan distorsi pada cermin tersebut, yang pada gilirannya menghalangi subjek untuk mencapai kesadaran transendental yang autentik[1176]. Proses pemurnian ini merupakan prasyarat mutlak bagi manusia untuk mengembalikan fitrahnya dari alienasi spiritual yang disebabkan oleh keterpencilan diri dalam labirin materialisme dan narsisme ruhani.

Kibar atau kesombongan menduduki hierarki tertinggi dalam patologi batiniah karena ia merepresentasikan sebuah disorientasi kognitif yang fundamental. Secara ontologis, kibar adalah bentuk klaim kemandirian absolut (istighna') yang secara inheren merupakan bentuk pembangkangan terhadap realitas kefanaan makhluk. Ketika seorang individu merasa memiliki keunggulan substantif atas yang lain, ia secara tidak sadar sedang berusaha

melakukan musyarakah (penyekutuan) terhadap atribut keagungan yang secara eksklusif merupakan hak prerogatif Tuhan[1177]. Secara fenomenologis, sombong membangun penghalang epistemologis yang membuat individu kehilangan kemampuan untuk menyerap kebenaran yang datang dari luar dirinya. Sebagaimana ditegaskan dalam teks-teks suci, kesombongan adalah tirai yang menutup akses menuju kebenaran absolut, di mana "kesombongan adalah menolak kebenaran dan meremehkan manusia"[1178]. Dalam konteks ini, kibar bukan sekadar sikap sosial, melainkan kegagalan eksistensial dalam mengenali posisi ontologis diri di hadapan Sang Pencipta. Selanjutnya, riya' muncul sebagai fragmentasi integritas internal yang dipicu oleh kebutuhan akan validasi eksternal. Jika kibar adalah peninggian diri, maka riya' adalah "syirik kecil" yang mendistorsi orientasi teleologis dari setiap tindakan manusia. Tindakan yang secara eksoteris tampak sebagai ibadah, secara esoteris menjadi hampa karena tujuannya telah terbelah antara mencari rida Tuhan dan mencari pengakuan sosial[1179]. Fenomena ini menciptakan kepribadian yang terfragmentasi, di mana subjek tidak lagi hidup dalam pusat keberadaannya sendiri, melainkan dalam bayang-bayang persepsi orang lain. Secara psikologis-transendental, riya' adalah bentuk perbudakan terhadap citra fana, yang mengakibatkan hilangnya ikhlas sebagai energi penggerak ruhani. Kehilangan keikhlasan berarti kehilangan konektivitas dengan dimensi absolut, sehingga amal perbuatan manusia berubah menjadi debu yang beterbangan dalam kehampaan eksistensial[1180].

Terakhir, hasad atau dengki bertindak sebagai korosi batin yang menghancurkan struktur kebajikan dari dalam. Hasad merupakan manifestasi dari ketidakpuasan mendalam terhadap distribusi karunia Ilahi, yang secara teologis menyiratkan sebuah protes terhadap keadilan dan kebijaksanaan Tuhan dalam mengatur alam semesta[1181]. Berbeda dengan kompetisi yang sehat, hasad menginginkan hilangnya nikmat dari orang lain, sebuah dorongan destruktif yang mencerminkan kekosongan jiwa dan kegelapan hati. Polutan ini menghanguskan energi positif manusia sebagaimana api melalap kayu bakar, menciptakan siklus penderitaan yang tak berujung karena kebahagiaan subjek menjadi tergantung pada penderitaan objek lain[1182]. Secara metafisika, hasad menghalangi kelimpahan rahmat Ilahi untuk masuk ke dalam hati, karena hati yang dipenuhi dengki telah kehilangan resonansi dengan sifat Al-Rahman (Maha Pengasih).

Secara komprehensif, triad patologis kibar, riya', dan hasad membentuk sebuah sistem pertahanan ego yang menutup rapat pintu musyahadah (penyaksian batin). Pembersihan terhadap ketiga polutan ini menuntut sebuah proses mujahadah (perjuangan diri) yang kontemplatif dan konsisten. Hati yang telah dimurnikan tidak lagi melihat diri sebagai pusat gravitasi, melainkan sebagai wadah yang jernih bagi manifestasi asma dan sifat Tuhan. Inilah puncak dari Tazkiyat al-Nafs, di mana manusia mencapai derajat nafs al-mutma'innah, sebuah jiwa yang tenang karena telah berhasil melampaui dualitas ego dan kembali ke dalam pelukan kesatuan ilahiah yang utuh dan tak terbagi[1183].

Penyembuhan Penyakit Ruhani Kronis Menggunakan Resep Obat Ilahiah (Al-Adwiyah al-Ilahiyyah)

Dalam lanskap psikospiritual Islam, penyakit ruhani kronis (al-amrāḍ al-rūḥāniyyah al-muzminah) tidak sekadar dipandang sebagai penyimpangan emosional atau gangguan psikologis superfisial, melainkan sebuah krisis ontologis yang bersumber dari aliansi ego (nafs) dengan kecenderungan materialis yang meretakkan hubungan manusia dengan Sang Pencipta[1184]. Kronisitas kondisi ini seperti riya, takabur, ḥasad, dan ḥubb al-dunyā menciptakan semacam sklerosis spiritual yang menutupi mata hati (baṣīrah) dan menghambat masuknya cahaya ilahi (nūr ilāhī). Untuk menanggulangi patologi batin yang telah mengakar kuat ini, kerangka psikoterapi sekuler yang hanya berfokus pada gejala-gejala perilaku sering kali mengalami jalan buntu. Oleh karena itu, diperlukan sebuah metodologi penyembuhan yang bersifat komprehensif-transendental melalui intervensi Al-Adwiyah al-Ilahiyyah (Obat-obatan Ilahiah), yakni sebuah paradigma terapeutik yang memadukan epistemologi wahyu dengan disiplin asketisme spiritual (suluk)[1185].

Formulasi utama dari resep Ilahiah ini bertumpu pada transmorfosa żikrullāh yang dieksekusi secara mendalam. Dalam epistemologi sufistik, zikir tidak boleh direduksi menjadi sekadar repetisi verbal yang mekanis, melainkan harus diorientasikan sebagai sebuah mekanisme meditatif-transformatif yang mampu merambah hingga ke lapisan laṭā'if (pusat-pusat kesadaran spiritual)

dalam diri manusia[1186]. Żikrullāh bertindak sebagai pelarut ontologis (solvent) yang secara bertahap mengikis kerak-kerak kekufuran, kelalaian (gaflah), dan residu duniawi yang telah membatu dalam organ spiritual qalb[1187]. Melalui aksentuasi frekuensi zikir yang konstan dan penuh kesadaran (ḥuḍūr al-qalb), terjadi realignment atau penataan ulang struktur kognitif dan afektif individu, di mana kesadaran ego yang terbatas dileburkan kembali ke dalam kesadaran akan Kehadiran Yang Mahamutlak.

Selanjutnya, proses penyembuhan ini meniscayakan mekanisme detoksifikasi ganda yang dioperasionalkan melalui muḥāsabah (introspeksi diri secara kritis) dan murāqabah (kesadaran eksistensial akan pengawasan ilahi)[1188]. Muḥāsabah berfungsi sebagai alat diagnosis internal yang tajam, memungkinkan seorang sālik (pencari kebenaran) untuk membedah setiap dorongan batin, mengisolasi motivasi yang tercemar oleh ego, dan mengakui keretakan moralnya secara jujur di hadapan Tuhan. Sementara itu, murāqabah menghadirkan ruang psiko-spiritual yang memungkinkan individu merasakan pengawasan Tuhan secara real-time. Kesadaran yang terus-menerus ini bekerja sebagai perisai psikologis yang mencegah timbulnya kembali dorongan-dorongan patologis, sekaligus merestrukturisasi sistem pemaknaan hidup individu agar senantiasa berorientasi pada nilai-nilai eskatologis[1189].

Namun, efektivitas Al-Adwiyah al-Ilahiyyah tidak akan mencapai titik optimal tanpa ditopang oleh latihan jiwa yang sistematis melalui riyāḍah dan mujāhadah, yang diwujudkan dalam laku zuhud yang proporsional[1190]. Riyāḍah berfungsi untuk menundukkan

dorongan nafs al-ammārah (jiwa yang mendorong pada keburukan) melalui pembiasaan disiplin spiritual yang ketat, seperti puasa, pengekangan hawa nafsu, dan penyendirian yang produktif (khalwah). Melalui zuhud, terjadi proses de-sentralisasi dunia: materi dan jabatan tidak lagi diposisikan sebagai objek kemelekatan (attachment) di dalam hati, melainkan sekadar instrumen fungsional di tangan. Keseimbangan ini secara bertahap merekonstruksi sistem imun spiritual (al-munā'ah al-rūḥāniyyah), sehingga jiwa manusia tidak hanya pulih dari keracunan spiritual, tetapi juga memperoleh daya tahan eksistensial (existential resilience) yang kokoh dalam menavigasi dinamika kehidupan tanpa kehilangan orientasi ilahiahnya[1191].

Integrasi Totalitas Iman Normatif ke Dalam Struktur Kesadaran Empiris Aktual

Epistemologi Islam kontemporer sering kali dihadapkan pada tantangan dikotomis antara yang normatif-teologis dan yang empiris-fenomenologis. Ketika iman hanya dipahami sebatas konstruksi dogmatis-tekstual yang rigid, ia berisiko terisolasi dalam ruang privat-kognitif tanpa memiliki daya ubah yang nyata dalam realitas sosial. Oleh karena itu, puncak dari keseluruhan proses tazkiyat al-qalb (penyucian jiwa) bukanlah sekadar pencapaian asketis individu yang terasing dari dunia, melainkan sebuah lompatan eksistensial yang mengintegrasikan secara totalitas iman normatif ke dalam struktur kesadaran empiris aktual. Pada lokus inilah, iman bertransformasi dari sekadar sistem kepercayaan transendental menjadi lensa persepsi dinamis yang mengonstruksi

cara subjek melihat, menafsirkan, dan merespons setiap jengkal realitas obyektif[1192].

Integrasi ini menuntut dekonstruksi radikal terhadap pemisahan modern antara subjek yang mengamati dan objek yang diamati. Melalui pembersihan cermin hati (shiqal al-qalb), fakultas kognitif terdalam manusia yang dalam tradisi filsafat Islam disebut sebagai al-'aql al-fa'al atau akal aktif yang tersinari oleh cahaya ketuhanan mampu menangkap dimensi esoteris di balik eksistensi eksoteris[1193]. Iman tidak lagi bekerja sebagai beban imperatif kategoris ala Kantian yang menuntut kepatuhan buta demi kewajiban moral, melainkan mengalir secara ontologis sebagai kesadaran yang hidup, di mana realitas empiris dan kebenaran wahyu melebur dalam satu kesatuan persepsi yang koheren.

Untuk memahami bagaimana iman normatif menyusup dan menstrukturkan kesadaran empiris, kita harus menelusuri tangga-tangga epistemologis keyakinan (yaqin). Tingkat pertama, 'ilm al-yaqin, bersandar pada transmisi teks, argumen rasional, dan penalaran silogistik-teologis (burhani). Di sini, kebenaran tentang Tuhan, keadilan, dan metafisika dipahami sebagai proposisi intelektual yang valid namun sering kali masih berjarak dari subjek[1194]. Seseorang meyakini adanya api karena melihat kepulan asap di balik bukit sebuah kesimpulan logis yang absah, namun belum menyentuh inti pengalaman eksistensial.

Ketika proses tazkiyat al-qalb semakin mengikis tirai egoisme (hijab), kesadaran subjek naik ke tingkat 'ayn al-yaqin. Pada fase ini, iman beralih dari sekadar kesimpulan teologis menjadi observasi

batiniah yang presisi. Hati tidak lagi sekadar mendengarkan berita tentang Tuhan, melainkan menyaksikan tanda-tanda (ayat) keagungan-Nya yang bertebaran di alam semesta secara langsung melalui mata batin (basirah)[1195]. Fenomena alam, dinamika sosial, hingga penderitaan manusia tidak lagi dipandang sebagai peristiwa mekanis-acak, melainkan sebagai teofani (tajalli) nama-nama Tuhan yang menuntut respon etis secara langsung.

Puncak dari integrasi kesadaran ini dicapai pada derajat haqq al-yaqin, yaitu ketika batas antara subjek yang mengamati dan kebenaran yang diyakini melebur dalam penyatuan pengalaman eksistensial (fana' fi al-tauhid). Dalam konteks empiris, hal ini tidak berarti hilangnya kesadaran individual manusia ke dalam esensi Tuhan (pantheisme), melainkan keselarasan mutlak antara kehendak manusiawi dengan kehendak ilahi[1196]. Pada titik ini, tindakan manusia didorong sepenuhnya oleh kesadaran transendental: tangannya menjadi representasi keadilan Tuhan, bicaranya menjadi penyampai kebenaran-Nya, dan cintanya menjadi saluran kasih sayang-Nya di bumi.

Implikasi paling radikal dari integrasi totalitas iman ke dalam kesadaran empiris aktual adalah runtuhnya tembok pemisah antara ruang sakral dan profan. Dalam perspektif sekuler modern, agama sering kali dilokalisasi dalam batas-batas ritual-institusional yang sakral, sementara wilayah politik, ekonomi, sains, dan interaksi sosial dianggap sebagai wilayah profan yang bebas nilai keagamaan. Sebaliknya, ketika iman telah mendarat secara kokoh di pusat kesadaran empiris, seluruh realitas diubah menjadi masjid sebuah

ruang suci di mana setiap aktivitas profan bertransformasi menjadi ibadah transendental[1197].

Setiap fenomena kosmis dan historis dibaca sebagai teks terbuka yang terus-menerus memancarkan makna baru. Kesadaran empiris yang telah terintegrasi ini selaras dengan penegasan Al-Qur'an bahwa tanda-tanda kekuasaan Tuhan senantiasa dihadirkan baik di ufuk eksternal (makrokosmos) maupun di dalam diri manusia sendiri (mikrokosmos)[1198]. Akibatnya, penelitian ilmiah terhadap partikel sub-atomik, perancangan kebijakan ekonomi yang berkeadilan, hingga tindakan sederhana menyingkirkan duri dari jalan, tidak lagi dipisahkan dari aktivitas zikir. Semuanya adalah manifestasi konkret dari iman yang sedang menerjemahkan dirinya sendiri ke dalam bahasa aksi nyata di atas panggung sejarah.

Integrasi iman normatif ke dalam kesadaran empiris tidak mematikan nalar kritis atau kepekaan sosial manusia; ia justru mengintensifkannya. Di sinilah letak perbedaan mendasar antara mistisisme pasif (quietism) dengan spiritualitas transformatif Islam. Iman yang telah terintegrasi secara empiris melahirkan apa yang disebut oleh Muhammad Iqbal sebagai gerak melingkar dari kesadaran individual menuju rekonstruksi sosial[1199]. Manusia yang telah mencapai kedamaian batin (nafs al-muthma'innah) merasa terpanggil secara ontologis untuk terlibat aktif dalam pengentasan kemiskinan, penegakan keadilan, dan perlawanan terhadap segala bentuk penindasan (istid'af).

Dalam dimensi praktis, integrasi ini mewujud dalam bentuk ihsan sebuah modus eksistensial di mana seseorang menyembah

dan berinteraksi dengan Tuhan seolah-olah ia melihat-Nya, atau minimal dengan kesadaran penuh bahwa ia senantiasa diawasi oleh-Nya[1200]. Kesadaran akan kehadiran ilahi yang konstan (muraqabah) ini memancarkan akhlak mulia secara spontan dan organik. Kejujuran intelektual, integritas profesional, dan empati sosial tidak lagi dijalankan sebagai topeng pencitraan sosial atau kepatuhan hukum yang dipaksakan, melainkan sebagai pancaran alami dari struktur batin yang telah murni. Pada akhirnya, integrasi totalitas iman ke dalam struktur kesadaran empiris aktual ini menjadi prasyarat mutlak bagi lahirnya peradaban profetis sebuah tatanan dunia yang maju secara material dan sains, namun tetap bersendikan nilai-nilai ketuhanan yang abadi[1201].

Tahap IV: *Tajrid Ruhani* (Pelepasan Ketergantungan Kosmis)

Tahap Tajrid Ruhani merupakan fase kulminasi dalam dialektika pendakian jiwa, di mana subjek tidak lagi sekadar melakukan asketisme ragawi (zuhd al-zahir), melainkan telah memasuki wilayah transendensi ontologis yang memutus rantai ketergantungan pada entitas kosmis selain Al-Haqq. Secara epistemologis, tajrid bukan berarti peniadaan eksistensi materi, melainkan "pengosongan" (kenosis) ruang batin dari segala bentuk atribusi dan dependensi terhadap entitas kontingen (ilm al-huduri). Pada level ini, intelek manusia mencapai kemandirian absolut dari tarikan gravitasi duniawi, memposisikan diri dalam orbit ketuhanan yang stabil, sehingga realitas material tidak lagi menjadi subjek yang mendikte

kesadaran, melainkan objek yang disaksikan dengan pandangan keilahian.

Dalam perspektif ontologi Mulla Sadra, transendensi ini dipahami melalui gerak substansial (al-haraka al-jawhariyya), di mana jiwa mengalami evolusi dari intensitas rendah menuju intensitas wujud yang lebih murni, melepaskan keterikatan pada aksiden-aksiden material yang bersifat efemer[1202]. Proses ini menuntut subjek untuk melampaui dualitas antara diri dan dunia, mencapai apa yang disebut sebagai fana' al-shifat, yakni peleburan sifat-sifat kemanusiaan yang terbatas ke dalam sifat-sifat ketuhanan yang absolut. Tajrid Ruhani, dengan demikian, bukan sekadar sebuah konsep teoretis, melainkan sebuah transformasi kesadaran radikal di mana individu tidak lagi melihat dunia sebagai realitas yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bayang-bayang metaforis dari Wujud Sejati[1203]. Sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an, bahwa segala sesuatu akan binasa kecuali "Wajah"-Nya, maka tajrid adalah upaya intelektual dan spiritual untuk memfokuskan seluruh fakultas persepsi hanya pada "Wajah" tersebut, sehingga ketergantungan pada hukum-hukum kausalitas kosmis mulai memudar dan digantikan oleh kepasrahan ontologis kepada Sang Sebab Pertama[1204].

Secara fenomenologis, pelepasan ketergantungan kosmis ini menghasilkan stabilitas psikis yang tidak tergoyahkan oleh fluktuasi eksternal. Seseorang yang telah mencapai maqam tajrid akan memandang dunia melalui kacamata kesatuan (wahdah), di mana keberagaman fenomena alam semesta tidak lagi membingungkan

intelek, melainkan justru memperjelas keesaan Pencipta[1205]. Hal ini sejalan dengan tradisi neoplatonisme religius yang menekankan bahwa jiwa harus menanggalkan "pakaian" materialnya untuk dapat kembali ke asal-usulnya yang kudus. Dalam konteks ini, hadis Nabi yang memerintahkan untuk "mati sebelum mati" menjadi relevan sebagai landasan teologis bagi kematian ego (ego-death) yang merupakan pra-syarat mutlak bagi tajrid ruhani[1206]. Kematian sukarela ini adalah gerbang menuju kehidupan sejati, di mana jiwa tidak lagi dipenjara oleh kebutuhan-kebutuhan fisiologis maupun ambisi-ambisi psikologis yang bersifat temporal.

Lebih lanjut, tajrid ruhani melibatkan restrukturisasi epistemik terhadap realitas. Jika pada tahap awal pendakian, dunia dianggap sebagai penghalang (hijab), maka pada tahap tajrid, dunia ditransformasikan menjadi lokus manifestasi (mazhar) keilahian. Subjek yang mengalami tajrid tidak lagi melarikan diri dari realitas, melainkan hadir di tengah-tengah dunia tanpa terikat olehnya, sebuah kondisi yang sering digambarkan sebagai "hadir namun absen" (al-ghaybah fi al-hudur)[1207]. Kemandirian intelek dari tarikan gravitasi duniawi ini memungkinkan subjek untuk bertindak dengan motivasi yang murni (ikhlas), karena segala tindakannya tidak lagi didorong oleh kepentingan terhadap makhluk, melainkan semata-mata karena keterpautannya pada Al-Haqq. Inilah esensi dari kemerdekaan ruhani yang sesungguhnya, sebuah kedaulatan batin yang muncul ketika rantai ketergantungan kosmis telah benar-benar diputuskan[1208].

Pelepasan Ketergantungan Psikologis-Emosional dari Segala Bentuk Berhala Duniawi

Proses transformasi batin dalam diskursus Tajrid Ruhani meniscayakan sebuah dekonstruksi radikal terhadap "berhala-berhala kontemporer" yang secara sistemik mengkolonisasi ruang psikologis manusia modern. Dalam lanskap eksistensial hari ini, berhala tidak lagi mewujud dalam bentuk totemik-material yang kaku, melainkan bertransformasi menjadi entitas abstrak yang menyusup ke dalam struktur kesadaran melalui personifikasi ego (al-nafs), obsesi terhadap status sosial, dan haus akan validasi digital yang artifisial[1209]. Ketergantungan emosional pada manifestasi duniawi ini menciptakan fragmentasi jiwa yang akut, di mana stabilitas batin manusia menjadi sangat kontingen dan rentan terhadap fluktuasi variabel eksternal yang tidak menentu. Secara fenomenologis, fenomena ini mencerminkan apa yang disebut sebagai keterasingan diri (self-alienation), di mana individu kehilangan pusat gravitas spiritualnya karena tertambat pada ilusi material yang dianggap sebagai fondasi keamanan eksistensial[1210].

Dalam perspektif metafisika Islam, pelepasan ini merupakan implementasi dari proses takhalli (pengosongan), sebuah tindakan bedah spiritual untuk mencabut akar-akar kemelekatan (attachment) yang menjadi sumber utama penderitaan ontologis. Al-Qur'an secara eksplisit memperingatkan tentang bahaya menjadikan hawa nafsu sebagai tuhan (ilah), yang secara psikologis bermakna penyerahan otoritas emosional tertinggi kepada desakan-desakan instingtual yang fana[1211]. Ketika seseorang

menggantungkan kebahagiaannya pada kepemilikan material atau pengakuan publik, ia sebenarnya sedang membangun "penjara psikologis" yang membatasi ruang gerak ruhani. Oleh karena itu, Tajrid Ruhani bukan sekadar asketisme fisik, melainkan sebuah rekayasa ulang kesadaran agar tidak lagi "dimiliki" oleh kepemilikannya, melainkan mencapai derajat faqir yang hakiki suatu kondisi ketidakbergantungan mutlak kepada selain Allah[1212].

Secara psikologis-eksistensial, perjuangan melepaskan ketergantungan ini paralel dengan upaya manusia untuk keluar dari jerat "keinginan mimesis" yang seringkali menjebak individu dalam kompetisi status yang melelahkan dan tak berujung. Keinginan untuk selalu tampil dominan dan diakui secara sosial seringkali merupakan kompensasi atas kekosongan makna di ruang transendental[1213]. Di sinilah Tajrid berperan sebagai katalisator untuk meraih kembali kemerdekaan jiwa. Dengan memutus rantai emosional terhadap berhala-berhala modern baik itu berupa kekuasaan, kekayaan yang eksesif, maupun citra diri di ruang siber jiwa manusia mengalami proses purifikasi yang memungkinkannya untuk melihat realitas secara objektif tanpa distorsi ego. Kebebasan ini merupakan prasyarat bagi tercapainya tha'maninah (ketenangan yang stabil), di mana kedamaian tidak lagi bersifat reaktif terhadap dunia, melainkan memancar dari dalam sebagai hasil dari penyatuan kehendak personal dengan kehendak Ilahi[1214].

Integrasi antara pemikiran Sufistik klasik dengan psikologi kedalaman menunjukkan bahwa kemelekatan emosional pada objek duniawi seringkali merupakan bentuk pelarian dari

"kecemasan eksistensial" terhadap kematian dan ketidakpastian. Manusia cenderung memuja "berhala" guna memperoleh rasa keabadian palsu[1215]. Namun, melalui dialektika Tajrid, individu diajak untuk merangkul kefanaan (fana) dunia sebagai jalan menuju keabadian (baqa) bersama Yang Mutlak. Dalam tahapan ini, segala bentuk kepemilikan duniawi diposisikan hanya sebagai instrumen (wasilah), bukan tujuan (ghayah). Dengan demikian, seorang subjek yang telah mencapai kematangan Tajrid akan tetap berinteraksi dengan dunia secara fungsional, namun secara emosional ia tetap merdeka; ia memegang dunia di tangannya, namun tidak membiarkannya masuk dan bertahta di dalam hatinya[1216].

Aktualisasi Kebebasan Spiritual Hakiki (Al-Hurriyyah al-Haqiqiyyah) dari Budaya Materi

Fenomena kontemporer menunjukkan bahwa eksistensi manusia seringkali tereduksi ke dalam labirin materialisme dialektis yang membelenggu esensi ketuhanan dalam dirinya. Dalam struktur masyarakat modern, martabat individu cenderung diukur melalui lensa homo economicus, sebuah paradigma yang memosisikan akumulasi kapital dan konsumsi komoditas sebagai indikator utama keberhasilan hidup. Kondisi ini menciptakan alienasi spiritual, di mana manusia merasa bebas secara lahiriah namun terpenjara secara batiniah oleh keinginan-keinginan yang tidak terbatas. Aktualisasi Al-Hurriyyah al-Haqiqiyyah (kebebasan spiritual hakiki) muncul sebagai respons teo-filosofis untuk meruntuhkan berhala-berhala material tersebut melalui proses dekonstruksi terhadap

nilai-nilai hedonisme yang telah mengakar dalam kesadaran kolektif[1217]. Kebebasan dalam diskursus metafisika Islam bukanlah ketiadaan hambatan eksternal untuk memuaskan syahwat, melainkan sebuah kedaulatan internal yang memungkinkan subjek untuk melampaui tarikan gravitasi materi demi mencapai cakrawala transendensi.

Pelepasan ketergantungan terhadap objek-objek duniawi mengantarkan subjek pada sebuah fase Tajrid, yaitu proses penanggalan keterikatan hati dari segala sesuatu selain Sang Khaliq. Pada titik ini, terjadi reorientasi aksiologis di mana materi tidak lagi dipandang sebagai tujuan akhir (ultimate end), melainkan sekadar instrumen (wasilah) untuk mencapai kedekatan ilahi. Secara ontologis, budaya materi cenderung mereduksi manusia menjadi entitas yang fragmen-fragmen kehidupannya ditentukan oleh fluktuasi pasar dan kepemilikan benda. Sebaliknya, kebebasan spiritual menuntut seseorang untuk berdiri tegak di atas reruntuhan konsumerisme dengan menyadari bahwa "memiliki" seringkali berarti "dimiliki" oleh benda tersebut[1218]. Dalam perspektif ini, kebebasan sejati bersifat paradoksal; ia merupakan bentuk perbudakan total kepada Allah (‘ubudiyyah) yang secara otomatis memutus segala rantai perbudakan kepada makhluk dan materi. Seseorang yang telah mencapai derajat ini akan memandang dunia dengan kacamata profetik, di mana kekayaan berada di tangan untuk didistribusikan, namun tidak pernah dibiarkan bertahta di dalam hati yang merupakan singgasana Tuhan[1219].

Aktualisasi kemerdekaan ini menuntut transformasi kesadaran dari to have (memiliki) menuju to be (menjadi), sebuah peralihan dari obsesi terhadap kuantitas materi menuju pemaknaan kualitas ruhani. Melalui prinsip zuhd yang dinamis, subjek tidak meninggalkan dunia secara fisik, melainkan menjaga jarak psikologis yang sehat agar tidak terkooptasi oleh pesona artifisialnya. Kebebasan spiritual hakiki memberikan kekuatan bagi manusia untuk berkata "tidak" pada tuntutan konsumerisme yang eksploitatif dan berkata "ya" pada panggilan fitrah yang menenangkan. Hal ini selaras dengan visi Qur'ani yang memperingatkan bahwa kehidupan dunia hanyalah kesenangan yang memperdaya, sementara kebebasan sejati terletak pada kemampuan jiwa untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan ridha dan diridhai[1220]. Dengan demikian, Al-Hurriyyah al-Haqiqiyyah bukan sekadar konsep teoretis, melainkan sebuah laku hidup (manhaj al-hayah) yang membebaskan manusia dari perbudakan modernitas menuju kemerdekaan yang bersifat abadi dan eskatologis.

Pencapaian Kematangan Ruhani Tinggi

Dunia kontemporer tengah mengarungi era tatanan cair (liquid modernity) yang ditandai oleh akselerasi eksponensial dalam teknologi, volatilitas ekonomi, dan distorsi informasi. Fenomena ini menciptakan kondisi Volatility, Uncertainty, Complexity, and Ambiguity (VUCA) yang tidak hanya merusak struktur sosial-politik, tetapi juga memicu krisis eksistensial dan fragmentasi kesadaran

manusia modern[1221]. Dalam lanskap emosional yang rawan kecemasan ontologis ini, epistemologi dan ortopraksis Sufisme menawarkan sebuah pilar ketahanan radikal melalui konsep Tajrid Ruhani (penanggalan atau pembebasan spiritual dari keterikatan fenomena material). Tajrid bukanlah manifestasi dari eskapisme pasif atau pembangkangan terhadap realitas empiris, melainkan sebuah pencapaian kematangan psikoseptual mutakhir yang mengonstruksi ulang hubungan antara "yang fana" (al-fani) dan "yang abadi" (al-baqi)[1222]. Melalui pelepasan keterikatan terhadap variabel-variabel sekunder (al-asbab), jiwa diposisikan kembali pada poros kesadaran murni yang langsung terhubung dengan Sang Penyebab Utama (Musabbib al-Asbab).

Secara epistemologis, kematangan ruhani tingkat tinggi ini bermuara pada pencapaian status al-itmi'nan sebuah kondisi ketenangan jiwa yang radikal dan sublim[1223]. Berbeda dengan ketenangan psikologis dangkal yang bersifat sementara dan dependen pada lingkungan eksternal, al-itmi'nan merupakan homeostasis spiritual yang berakar pada penyaksian (shuhud) hati akan kehadiran Ilahi. Dalam prespektif psiko-spiritual Islam, guncangan-guncangan dalam ranah eksternal baik berupa krisis makro maupun trauma mikro hanya menyentuh permukaan eksistensi manusia (al-nafs atau al-jism), namun tidak mampu memenetrasi kedalaman al-qalb atau al-ruh yang telah mencapai kedamaian otentik[1224]. Ketika dunia materi mengalami disrupsi dan ketidakpastian, individu yang telah menuntaskan proses tajrid tidak terjebak dalam disorientasi eksistensial, sebab struktur

kesadarannya telah tertambat kuat pada realitas metafisis yang transenden dan konstan.

Pencapaian stabilitas radikal ini secara ontologis dijelaskan melalui doktrin Arketipe Abadi (al-a'yan al-thabitah)[1225]. Dalam kerangka metafisika Ibn 'Arabi, fenomena empiri yang terus berubah di alam mulk hanyalah bayangan atau manifestasi terderivasi (tajalli) dari entitas-entitas konseptual yang telah tetap dalam Pengetahuan Ilahi. Pribadi yang telah mencapai kematangan tajrid berhasil menggeser persepsinya dari tingkat fenomena yang fluktuatif (al-mutaqallibat) ke tingkat arketipal yang imutabel. Kesadaran ini bertindak sebagai "kompas internal" (internal compass) yang tidak terbawa oleh arus disrupsi, sebab ia memahami bahwa seluruh dinamika dan guncangan zaman hanyalah penampakan luar dari tatanan takdir yang sedang bergerak menuju kegenapannya[1226]. Prinsip ini memberikan fleksibilitas adaptif yang luar biasa: individu tersebut hadir sepenuhnya di dunia (fi al-dunya), namun secara internal tidak dimiliki oleh dunia (la li al-dunya)[1227].

Dalam konteks psikologi eksistensial dan resiliensi modern, stabilitas yang lahir dari Tajrid Ruhani menampilkan bentuk kebal-krisis (antifragility) yang melampaui konsep ketahanan biasa (resilience)[1228]. Jika ketahanan konvensional sekadar menekankan kemampuan untuk "kembali ke bentuk semula" setelah dihantam trauma, maka kematangan ruhani bertingkat tinggi ini memanfaatkan setiap badai disrupsi sebagai instrumen penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) yang justru memperdalam keheningan batinnya. Ketidakpastian zaman tidak lagi dipersepsikan sebagai

ancaman (threat), melainkan sebagai lokus manifestasi keagungan dan keindahan Ilahi (al-jalal wa al-jamal). Dengan demikian, individu tidak kehilangan identitas esensialnya di tengah gelombang transformasi digital atau dekonstruksi tata nilai global, melainkan mampu mengejawantahkan kedamaian tersebut ke dalam lingkungan sosialnya sebagai rahmat yang menstabilkan.

Pada akhirnya, Tajrid Ruhani dalam era disrupsi kontemporer membuktikan bahwa kematangan spiritual tertinggi tidak pernah mengasingkan manusia dari sejarah, melainkan menyempurnakan keberadaannya di dalam sejarah. Karakter yang matang secara ruhani tampil sebagai penjelmaan dari ketenangan (al-sakinah) di tengah histeria kolektif, menjadi poros yang jernih di tengah kabut disinformasi, dan menyediakan daya tahan etis di tengah krisis moralitas[1229]. Kematangan ini adalah puncak dari evolusi kesadaran manusia: sebuah kondisi di mana keteguhan batin tidak lagi bergantung pada apa yang terjadi di luar diri, melainkan terpancar dari persatuan spiritual yang tak tergoyahkan dengan Realitas Absolut.

Tahap V: *Syuhud al-Akhirah* (Penyaksian Horizon Eskatologis)

Dalam diskursus fenomenologi spiritual dan esoterisme Islam, Syuhud al-Akhirah atau penyaksian horizon eskatologis merepresentasikan puncak teofani dalam kesadaran transendental seorang salik. Tahapan ini bukan sekadar antisipasi kognitif-teologis terhadap kehidupan pasca-kematian, melainkan sebuah penetrasi eksistensial ke dalam hakikat realitas yang melampaui sekat-sekat

linearitas waktu duniawi[1230]. Secara ontologis, penyaksian ini berakar pada pemahaman bahwa akhirat bukanlah sebuah lokus spasial yang baru akan eksis setelah kehancuran kosmos, melainkan sebuah dimensi batiniah yang bersifat perennial dan telah hadir "di sini dan saat ini" bagi mereka yang penglihatan batinnya telah disingkap (kasyf)[1231]. Pada level doktoral, analisis terhadap Syuhud al-Akhirah menuntut pemahaman mendalam mengenai dialektika antara temporalitas dan keabadian, di mana dunia dipandang sebagai bayang-bayang yang memudar, sementara akhirat dipahami sebagai substansi sejati yang menyangga seluruh eksistensi[1232].

Secara epistemologis, transisi menuju Syuhud al-Akhirah melibatkan transformasi radikal pada organ persepsi manusia, dari mata lahiriah menuju basirah (mata hati) yang telah mengalami pemurnian melalui tahapan-tahapan mujahadah sebelumnya. Di titik ini, batin manusia tidak lagi melihat fenomena alam sebagai entitas yang berdiri sendiri, melainkan sebagai ayat (tanda-tanda) yang terus-menerus berdenyut dalam irama tajalli (penampakan diri Tuhan)[1233]. Pengalaman ini selaras dengan prinsip Harakat al-Jawhariyyah (gerak substansial) yang digagas oleh Mulla Sadra, di mana jiwa manusia terus berevolusi melampaui materi hingga mencapai kematangan yang memungkinkannya untuk menyaksikan realitas malakut[1234]. Penyaksian ini membawa konsekuensi pada runtuhnya tirai dualitas; sang arif menyadari bahwa kiamat kecil (al-qiyamah al-sughra) terjadi pada setiap hembusan napas, yang merupakan proses kembalinya entitas menuju sumber asalnya di hadirat Ilahi[1235].

Refleksi kontemplatif atas tahapan ini membawa kita pada pemahaman bahwa Syuhud al-Akhirah adalah sebuah bentuk "kematian sebelum mati" (mutu qabla an tamutu), sebuah metafora sufistik untuk pelepasan keterikatan ego dari jeratan dunia material[1236]. Dalam kondisi ini, horizon eskatologis menjadi cermin yang memantulkan keadilan absolut dan keindahan Ilahi secara simultan. Kesadaran eskatologis ini tidak mendegradasi nilai kehidupan dunia, melainkan memberikan makna baru yang lebih luhur, di mana setiap tindakan etis dipandang sebagai benih yang secara organik bertumbuh dalam dimensi keabadian[1237]. Al-Quran memberikan landasan bagi kondisi ini melalui konsep penglihatan yang "tajam" (hadid) di hari pembalasan, yang oleh para urafa ditafsirkan sebagai kapasitas spiritual yang bisa dicapai dalam kehidupan dunia melalui intensitas cinta dan ma'rifat[1238].

Akhirnya, Syuhud al-Akhirah menghantarkan subjek pada ketenangan eksistensial yang paripurna (al-nafs al-mutma'innah). Pada tahap ini, ketakutan akan kematian sirna karena kematian tidak lagi dipandang sebagai pemutusan eksistensi, melainkan sebagai jembatan yang menghubungkan pecinta dengan Sang Kekasih (jisrun yushilu al-habib ila al-habib)[1239]. Secara teoretis, penyaksian ini menyatukan dimensi eskatologi personal dengan eskatologi universal, di mana sang subjek menyadari bahwa perjalanan kembalinya kepada Allah adalah tujuan akhir dari seluruh orkestrasi penciptaan[1240]. Dengan demikian, Syuhud al-Akhirah merupakan sintesis antara pengetahuan, penyaksian, dan keberadaan itu sendiri, yang mengukuhkan posisi manusia sebagai khalifah yang

memiliki akses batiniah terhadap rahasia-rahasia transendental yang tersimpan di balik cakrawala materi[1241].

Pembukaan Mata Batin Mengenai Kehadiran Realitas Akhirat Saat Ini (Real-Time Eschatology)

Pencapaian pada tahapan Syuhud al-Akhirah merepresentasikan sebuah lompatan ontologis dalam kesadaran transendental manusia, di mana akhirat tidak lagi dipahami sekadar sebagai peristiwa kronologis pasca-kematian, melainkan sebagai realitas metafisika yang hadir secara simultan dalam setiap helai waktu[1242]. Secara epistemologis, pembukaan mata batin (kashf) ini memungkinkan subjek untuk menembus tirai materialitas yang sering kali mengaburkan visi ketuhanan. Dalam diskursus ini, eskatologi mengalami pergeseran paradigma dari sekadar diskursus teologis tentang "masa depan" menjadi fenomena "saat ini" (real-time), di mana surga dan neraka dipahami sebagai manifestasi dari kualitas eksistensial jiwa manusia di hadapan Tuhannya saat ini juga[1243]. Sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an, penyingkapan ini adalah pengangkatan "penutup" (ghita') yang selama ini membatasi persepsi manusia terhadap dimensi malakut, sehingga penglihatan seseorang menjadi tajam untuk menembus batas-batas fisik yang kontingen[1244].

Secara kosmologis, realitas akhirat dalam konteks ini bukanlah sebuah janji masa depan yang terpisah oleh jurang kematian, melainkan sebuah "horizon absolut" yang menyinari dan memberikan makna pada setiap realitas di alam syahadah.

Fenomena ini sejalan dengan teori tashkik al-wujud (gradasi keberadaan), di mana jiwa yang telah mencapai kemandirian spiritual mulai merasakan getaran frekuensi alam yang lebih tinggi. Pada level ini, keberadaan tidak lagi bersifat statis; ia adalah aliran intensitas yang menempatkan akhirat sebagai inti dari realitas objektif saat ini[1245]. Oleh karena itu, konsep Syuhud al-Akhirah menggeser paradigma "menanti akhirat" menjadi "menyaksikan akhirat" di balik setiap fenomena duniawi. Transformasi persepsi ini melibatkan apa yang disebut sebagai al-haraka al-jawhariyya (gerak substansial), di mana jiwa terus-menerus berevolusi menuju kesempurnaan hingga mampu "melihat" struktur batin dari setiap perbuatan ragawi[1246].

Integrasi antara dimensi temporal dan atemporal ini menciptakan sebuah kesadaran bahwa setiap tindakan manusia secara instan membangun "arsitektur eskatologis" dirinya. Di dalam Mundus Imaginalis (Alam al-Mithal), setiap niat dan amal tidak menghilang setelah dilakukan, melainkan langsung mewujud dalam bentuk-bentuk spiritual yang akan menjadi lingkungan eksistensial subjek tersebut[1247]. Dengan demikian, mata batin yang terbuka menyadari bahwa penghisaban (hisab) tidak menunggu sangkakala ditiup, melainkan sedang berlangsung secara kontinu dalam setiap detak jantung. Realitas ini membawa seorang salik pada kesimpulan bahwa akhirat adalah kedalaman dari dunia itu sendiri, yang hanya bisa diakses ketika seseorang mampu mematikan ego jasmaninya sebelum kematian biologis menjemput, sebagaimana pesan kenabian untuk "mati sebelum mati"[1248].

Pada akhirnya, visi real-time eschatology ini menuntut rekonstruksi total terhadap etika dan perilaku manusia. Jika akhirat hadir secara simultan, maka takwa bukan lagi didorong oleh ketakutan akan hukuman masa depan, melainkan oleh kesadaran akan kehadiran Tuhan yang absolut saat ini (presence). Dalam kondisi ini, batin manusia menjadi cermin yang memantulkan cahaya keabadian (al-baqa') di tengah kefanaan dunia (al-fana')[1249]. Keterbukaan mata batin ini memungkinkan manusia untuk hidup di dunia namun secara esensial telah "menghuni" frekuensi akhirat, menjadikan setiap hembusan napas sebagai bentuk persaksian langsung terhadap kebesaran Ilahi yang melampaui batasan ruang dan waktu[1250].

Hidup dalam Dimensi Dunia Namun Bernapas dalam Horizon Keabadian

Implikasi dari penyaksian eskatologis ini memicu transformasi fundamental dalam ortopraksis dan gaya hidup individu. Seseorang yang telah mencapai tahap ini tidak lagi terjebak dalam dikotomi semu antara asketisme ekstrem dan materialisme vulgar. Sebaliknya, ia mempraktikkan apa yang disebut sebagai “asketisme batin” dalam kerangka keterlibatan aktif di dunia[1251]. Hidup di dunia menjadi sebuah perjalanan meditatif di mana setiap tindakan dipandang melalui lensa keabadian. Dalam terminologi tasawuf klasik, ini adalah kondisi baqa’ ba’da al-fana’ (eksistensi kembali setelah penyirnaan diri), di mana individu kembali ke masyarakat dengan kesadaran yang telah teriluminasi[1252]. Transformasi ini

menciptakan sebuah ritme hidup yang unik: kaki berpijak di bumi untuk menjalankan amanah khalifah, namun “paru-paru” spiritualnya menghirup oksigen dari horizon keabadian. Tidak ada lagi keterikatan emosional yang destruktif terhadap kepemilikan duniawi, karena ia menyadari bahwa dunia hanyalah bayang-bayang dari realitas yang lebih substansial[1253]. Gaya hidup ini mencerminkan keseimbangan antara himmah (aspirasi spiritual yang luhur) dan khidmah (pelayanan kepada kemanusiaan), menciptakan harmoni antara kebutuhan temporal dan tujuan eskatologis[1254].

Secara ontologis, transformasi gaya hidup ini merekonstruksi cara manusia memahami ruang dan waktu. Di bawah pengaruh tuntutan modernitas yang serba cepat dan konsumtif, waktu sering kali direduksi menjadi sekadar komoditas linear yang mendesak (chronos). Namun, bagi individu yang mengintegrasikan kesadaran eskatologis, waktu bertransformasi menjadi momen-momen penuh makna (kairos) di mana dimensi transenden mengintervensi realitas temporal[1255]. Kesadaran ini berakar pada petunjuk Al-Qur'an dalam Surah Al-Qasas ayat 77, yang memerintahkan manusia untuk mencari negeri akhirat tanpa melupakan bagian kebahagiaan di duniawi[1256]. Ayat ini tidak dipahami sebagai pembagian mekanis-dikotomis separuh untuk dunia dan separuh untuk akhirat, melainkan sebagai sebuah seruan integratif. Dunia dijadikan sebagai ladang kultivasi spiritual (mazra'at al-akhirah) di mana setiap aktivitas profan mulai dari bekerja, berkeluarga, hingga berpolitik disublimasikan menjadi ritus ibadah yang sakral.

Epistemologi eksistensial ini juga menemukan pijakannya yang kokoh dalam tradisi kenabian. Rasulullah SAW mengajarkan sebuah paradigma radikal mengenai kehadiran manusia di bumi melalui sabdanya untuk hidup di dunia seakan-akan sebagai orang asing atau pengembara (abir sabil)[1257]. Hadis ini tidak mengisyaratkan sikap apatis atau penarikan diri dari realitas sosial, melainkan sebuah metode psikologis-spiritual untuk menjaga jarak kritis terhadap ilusi duniawi. Sebagai seorang pengembara, manusia bergerak secara dinamis, mengumpulkan perbekalan secukupnya, dan fokus pada tujuan akhir perjalanan. Sikap ini mencegah terjadinya asimilasi eksistensial yang merusak, di mana manusia mengidentifikasi dirinya secara keliru dengan materi yang bersifat fana. Dengan demikian, "jarak estetis" ini memungkinkan manusia untuk mencintai dunia bukan sebagai tujuan akhir (ultimate concern), melainkan sebagai lokus manifestasi asma dan sifat-sifat Tuhan.

Dalam ranah sosiologi agama, konsep "asketisme batin" (inner-worldly asceticism) ini sejajar namun melampaui analisis sosiologis klasik tentang etika asketis. Jika sosiologi sekuler melihat dorongan asketisme batiniah semata-mata sebagai katalisator rasionalisasi ekonomi dan akumulasi kapital[1258], dalam perspektif metafisika Islam, asketisme batin adalah sarana pembebasan jiwa (tazkiyat al-nafs). Seseorang yang mengalami transformasi ini mampu mengendarai gelombang modernitas tanpa tenggelam di dalamnya. Ia terlibat di dalam pasar, birokrasi, dan teknologi, namun hatinya tetap berdiam di dalam Hadrah (Kehadiran Ilahi). Keadaan spiritual

ini mencegah lahirnya alienasi eksistensial yang jamak terjadi pada masyarakat modern, di mana manusia merasa terasing dari dirinya sendiri akibat hilangnya poros transendensi[1259].

Manifestasi praktis dari gaya hidup transenden ini tercermin secara nyata dalam keseimbangan dinamis antara himmah (daya dorong spiritual) dan khidmah (altruisme sosial). Himmah yang tinggi mencegah manusia dari degradasi moral dan kejenuhan spiritual, sementara khidmah yang tulus memastikan bahwa kesalehan individu selalu berdampak pada kesalehan sosial dan ekologis[1260]. Dalam ekologi, misalnya, ia memperlakukan alam semesta bukan sebagai objek eksploitasi yang tak berjiwa, melainkan sebagai "masjid besar" dan ayat-ayat Allah yang terbentang (ayatun afaqiyyah). Gaya hidup ramah lingkungan, konsumsi yang bertanggung jawab, dan keadilan sosial tidak lagi dipandang sebagai sekadar anjuran moral-sekuler, melainkan sebagai bagian integral dari tanggung jawab kekhalifahan yang akan dipertanggungjawabkan di hadapan Mahkamah Ilahi. Melalui sintesis ini, manusia tidak lagi memandang dunia dan akhirat sebagai dua kutub yang saling menafikan, melainkan sebagai sebuah kontinum eksistensial yang utuh dan harmonis.

Aktif di Bumi Namun Terkoneksi ke Arsy

Spiritualitas profetik bukanlah sebuah eskapisme metafisika yang memisahkan subjek dari realitas material, melainkan sebuah dialektika harmonis antara pendakian vertikal (ascent) dan keterlibatan horizontal (descent). Puncak dari Syuhud al-Akhirah

(penyaksian eskatologis) memanifestasikan sebuah kesadaran ganda di mana seorang salik tidak hanya memandang dunia sebagai panggung kefanaan, tetapi sebagai teofani (tajalli) dari kehendak Ilahi yang menuntut aksi transformatif. Fenomena ini menciptakan sebuah paradoks eksistensial yang indah: semakin intens seseorang terkoneksi dengan Arsy sebagai simbol otoritas absolut dan orbit kehadiran Tuhan yang melampaui limitasi ruang-waktu semakin dalam pula ia tertanam dalam problematika kemanusiaan di bumi[1261]. Di sini, koneksi ke Arsy berfungsi sebagai jangkar ontologis yang mencegah jiwa terombang-ambing oleh fluktuasi duniawi yang profan, sekaligus menyediakan suplai energi metafisika yang tak terbatas untuk melakukan perbaikan sosial (ishlah).

Dalam perspektif ini, spiritualitas profetik bertransformasi menjadi kekuatan pendorong bagi penegakan keadilan dan penyebaran kasih sayang (rahmah) yang bersifat universal. Ketertambatan hati pada dimensi malakut tidak membuat seseorang menjadi abai terhadap ketimpangan sosial; justru, penglihatan batin yang tajam terhadap "Wajah" yang kekal memberikan standar etika absolut yang melampaui relativisme moral[1262]. Keadaan batin yang senantiasa "sujud" di hadapan keagungan Tuhan menciptakan stabilitas psikologis yang kokoh, sehingga setiap tindakan di dunia baik itu dalam ranah politik, ekonomi, maupun sosial tidak lagi didorong oleh egoisme (nafs), melainkan oleh mandat profetik untuk membumikan nilai-nilai langit. Inilah esensi dari integrasi antara dimensi sakral dan profan,

di mana kerja-kerja kemanusiaan dihitung sebagai ruku' dan sujud yang panjang dalam hamparan masjid global Tuhan.

Secara teoretis, fenomena ini merepresentasikan puncak dari konsep al-asfar al-arba'a (empat perjalanan intelektual dan spiritual), khususnya pada fase al-safar al-rabi' (perjalanan keempat), yaitu perjalanan dari Tuhan kembali ke tengah-tengah makhluk dengan membawa sifat-sifat ketuhanan (min al-Haqq ila al-khalq bi al-Haqq)[1263]. Pada tahap ini, individu tersebut telah melampaui fana (peleburan diri) dan mencapai baqa (keberlanjutan dalam Tuhan), di mana ia hadir di tengah masyarakat sebagai representasi dari atribut Jamal (Keindahan) dan Jalal (Keagungan) Ilahi. Ia aktif dalam mengurai kompleksitas problematika kemanusiaan namun batinnya tetap tak tersentuh oleh polusi duniawi. Kekuatan ontologis yang dihasilkan dari Syuhud al-Akhirah menjadikannya pribadi yang tidak terguncang oleh kegagalan maupun kesuksesan duniawi, karena ia telah mematangkan pandangannya pada realitas yang hakiki, menjadikan setiap tarikan napasnya sebagai jembatan yang menghubungkan eksistensi fana dengan keabadian yang sakral secara utuh dan komprehensif[1264].

Tahap VI: *Insan Ruhani* (Puncak Aktualisasi Manusia Paripurna)

Evolusi kesadaran manusia mencapai titik kulminasinya pada tahap Insan Ruhani, sebuah fase di mana dikotomi antara yang sakral dan yang profan melebur ke dalam satu kesatuan eksistensial yang harmonis. Tahap ini bukan sekadar pencapaian intelektual atau asketisme moral, melainkan sebuah transformasi ontologis di mana

individu tidak lagi mendefinisikan dirinya melalui fragmen-fragmen ego, melainkan melalui partisipasi aktif dalam kehendak universal. Dalam diskursus teosofi, ini merupakan manifestasi dari Insan Kamil yang telah melampaui sekat-sekat temporal untuk menjadi cermin bagi asma Tuhan di muka bumi[1265]. Sebagai puncak aktualisasi, Insan Ruhani merepresentasikan manusia yang telah selesai dengan "dirinya" sendiri, sehingga seluruh gerak hidupnya menjadi teofani (penampakan Tuhan) yang membawa kemaslahatan bagi seluruh tatanan kosmik.

Secara epistemologis, transisi menuju Insan Ruhani ditandai oleh pergeseran radikal dari kesadaran yang terfragmentasi (egoic consciousness) menuju kesadaran kesatuan (unitary consciousness). Pada tahap ini, seluruh potensi laten kemanusiaan baik intelektual, emosional, maupun spiritual mengalami integrasi mutlak di bawah bimbingan ruh yang telah mencapai kedamaian transenden (al-nafs al-mutma'innah). Al-Qur'an menggambarkan fase pencapaian ini sebagai kembalinya jiwa secara rida dan diridai ke haribaan Ilahi, sebuah integrasi ontologis yang meruntuhkan dualitas antara pencari (salik) dan yang dicari (Ma'bud)[1266]. Manifestasi dari kembalinya jiwa ini bukan berarti peleburan eksistensial yang melenyapkan kemanusiaan secara fisik (fana' total), melainkan sebuah modus eksistensi baru yang disebut baqa', di mana kesadaran manusia tetap berfungsi di dunia empiris namun digerakkan sepenuhnya oleh kehendak ketuhanan. Hal ini selaras dengan hadis qudsi yang monumental, yang menegaskan bahwa ketika seorang hamba mendekatkan diri melalui ibadah-ibadah

sunah, Allah menjadi pendengaran, penglihatan, tangan, dan kaki yang digunakannya untuk bertindak[1267].

Secara kosmologis dan metafisis, gagasan Insan Ruhani melandaskan dirinya pada struktur arketipal Insan Kamil yang dirumuskan secara mendalam oleh mistikus besar Abdul Karim al-Jili. Al-Jili menegaskan bahwa manusia spiritual pada tingkat tertinggi ini berfungsi sebagai poros (qutb) alam semesta, sebuah medium transmutasi kosmik yang menghubungkan alam ketuhanan (lahut) dengan alam kemanusiaan (nasut)[1268]. Dalam perspektif ini, alam semesta tanpa kehadiran Insan Ruhani bagaikan tubuh tanpa jiwa, atau mata tanpa kornea yang kehilangan kemampuan untuk melihat. Penjelmaan spiritual ini direalisasikan melalui proses mikrokosmisasi, di mana seluruh realitas makrokosmos diringkas ke dalam dimensi batin manusia. William Chittick, dalam analisisnya mengenai metafisika imajinasi Ibn 'Arabi, mengemukakan bahwa pencapaian spiritual ini menuntut pemahaman mendalam tentang tajalli (penyingkapan diri Ilahi) yang terus-menerus baru (al-tajaddud al-khalq), di mana sang Insan Ruhani tidak pernah terikat pada satu bentuk keyakinan atau persepsi dogmatis yang kaku, melainkan menjadi wadah yang fleksibel bagi aliran realitas absolut[1269].

Lebih lanjut, Toshihiko Izutsu menggambarkan fenomena transendensi ini sebagai "metafisika eksistensial" yang menyatukan ontologi dan mistisisme. Izutsu memaparkan bahwa pada puncak realisasi batiniah tersebut, objek-objek di dunia empiris tidak lagi dipandang sebagai entitas-entitas yang terisolasi dan otonom,

melainkan sebagai manifestasi dinamis dari wujud tunggal yang mutlak[1270]. Pandangan non-dualistik ini melahirkan kearifan ekologis dan sosial yang mendalam. Bagi Insan Ruhani, merusak alam atau menzalimi sesama makhluk ciptaan adalah bentuk pengingkaran terhadap penampakan Ilahi (tasybih) yang ada pada setiap partikel kosmos. Oleh karena itu, seluruh tindakan etis yang lahir dari tahapan ini tidak lagi didasarkan pada kalkulasi kewajiban moral yang legalistik, melainkan mengalir secara spontan sebagai ekspresi cinta kasih universal (al-rahmah al-ilahiyah).

Dalam tradisi filsafat eksistensial Islam, puncaknya aktualisasi diri ini tercermin dalam mahakarya Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) melalui konsep empat perjalanan spiritual jiwa (al-asfar al-arba'ah). Tahap Insan Ruhani merepresentasikan perjalanan keempat, yaitu perjalanan dari makhluk ke makhluk bersama Tuhan (al-safar min al-khalq ila al-khalq bi al-Haqq)[1271]. Perjalanan terakhir ini membuktikan bahwa mistisisme Islam bukanlah jalan eskapisme personal yang menjauhkan diri dari peliknya realitas sosial. Sebaliknya, setelah mengalami persatuan mistis (unio mystica) dan pelenyapan diri dalam esensi Ilahi pada perjalanan kedua dan ketiga, sang sufi kembali turun ke dunia manusia dengan membawa kesadaran ketuhanan untuk melakukan transformasi profetik. Di sinilah letak dimensi sosiologis dari Insan Ruhani: ia adalah seorang transformator sosial, pelindung kaum tertindas, dan penegak keadilan yang tindakannya selalu disinari oleh cahaya transendensi.

Pendekatan transpersonal barat modern pun mulai mengakui signifikansi dimensi spiritual tertinggi ini dalam pemetaan psikologi

manusia. Seyyed Hossein Nasr, dalam kritiknya terhadap modernitas sekuler, menyatakan bahwa krisis peradaban modern berakar pada hilangnya dimensi spiritualitas kontemplatif (intelek/ intellectus) yang digantikan oleh rasionalitas instrumental yang kering (ratio)[1272]. Nasr menawarkan konsep pemulihan kesadaran tradisional yang puncaknya ada pada figur suci atau manusia ruhani, yang mampu mengintegrasikan sains, seni, dan spiritualitas ke dalam satu kesatuan yang koheren. Senada dengan hal itu, psikolog transpersonal Ken Wilber merumuskan bagan perkembangan manusia yang puncaknya mengarah pada kesadaran non-dual (non-dual state), sebuah fase di mana batas antara subjek (diri pribadi) dan objek (semesta eksternal) runtuh ke dalam ruang kesadaran murni yang tak terbatas[1273]. Integrasi antara psikologi transpersonal Barat dan teosofi Timur ini menegaskan bahwa Insan Ruhani bukan sekadar konsep esoteris yang utopis, melainkan sebuah keniscayaan evolusioner yang dapat dicapai oleh manusia melalui metodologi pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) yang disiplin, konsisten, dan terarah.

Insan Ruhani Tenang, Jernih, Memancarkan Rahmah Kosmis

Dalam diskursus kesadaran spiritual dan metafisika Islam, eksistensi manusia tidak dipandang sekadar sebagai entitas biologis-material yang digerakkan oleh stimulus mekanistik, melainkan sebagai lokus manifestasi (tajalli) Ilahi yang multidimensional. Pada puncaknya, evolusi kesadaran ini melahirkan apa yang disebut sebagai Insan Ruhani (Manusia Spiritual)[1274]. Secara ontologis, Insan

Ruhani bukanlah sebuah konsep utopis, melainkan modus eksistensi konkret yang telah melampaui fragmentasi ego-sentris menuju integrasi teosentris. Fondasi ontologis dari karakter ini tegak di atas tiga pilar utama yang saling bertanyat: ketenangan absolut (al-tuman'inah), kejernihan epistemik (al-shafa'), dan pancaran kasih sayang semesta (al-rahmah al-kawniyyah)[1275]. Ketiga pilar ini tidak berdiri sendiri, melainkan membentuk satu kesatuan sirkular di mana ketenangan batin melahirkan kejernihan visi, dan kejernihan visi tersebut memancar keluar dalam bentuk tindakan kasih sayang yang kosmologis. Karakteristik ontologis pertama dari Insan Ruhani adalah ketenangan yang berakar pada nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang), sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an[1276]. Ketenangan ini berbeda secara radikal dari kepasifan apatis atau stoisisme sekular. Dalam perspektif psikologi transpersonal dan sufisme filosofis, ketenangan ontologis adalah stabilitas batiniah yang kokoh (constantia) di tengah fluktuasi eksistensial dunia fana[1277]. Ketika manusia biasa terombang-ambing oleh dualitas suka-duka, untung-rugi, atau pujian-cacian, Insan Ruhani bertumpu pada sumbu transenden yang tak tergoyahkan.

Secara psikologis-spiritual, kondisi ini setara dengan apa yang disebut oleh Ken Wilber sebagai "kesadaran saksi" (the witness consciousness), di mana ego tidak lagi menjadi pusat gravitasi tindakan, melainkan telah terserap ke dalam kesadaran murni yang stabil[1278]. Al-Ghazali dalam masterisnya, Ihya' 'Ulum al-Din, menjelaskan bahwa ketenangan ini dicapai ketika kalbu telah dibersihkan dari penyakit-penyakit ego (amrad al-qalb) sehingga

mampu menerima pancaran cahaya Sakinah langsung dari Hadirat Ilahi[1279]. Dengan demikian, ketenangan Insan Ruhani adalah ketenangan yang dinamis: ia tenang karena ia "berada" (being) bersama Yang Absolut, namun ia aktif bergerak di alam fenomena (becoming) tanpa kehilangan pusat kedalamannya.

Ketenangan ontologis secara niscaya melahirkan kejernihan (clarity atau al-shafa'). Dalam ontologi sufisme, batin Insan Ruhani sering dianalogikan sebagai speculum atau cermin yang jernih (mir'at al-qalb)[1280]. Sebelum mencapai derajat ruhani, cermin batin manusia tertutup oleh karat nafsu indrawi dan distorsi rasional-egoistik, sehingga realitas yang dipantulkannya selalu terdistorsi. Namun, melalui proses penyucian spiritual (tazkiyat al-nafs), cermin tersebut menjadi sangat jernih, memungkinkan Insan Ruhani untuk melihat realitas sebagaimana adanya (kama hiya)[1281].

Kejernihan ini meruntuhkan batasan epistemic tradisional yang memisahkan secara kaku antara subjek (manusia) dan objek (alam semesta). Dalam filsafat iluminasionis (Hikmat al-Isyraq) Suhrawardi, kejernihan ini mewujud sebagai "pengetahuan melalui kehadiran" (al-'ilm al-hudhuri), di mana mengetahui sesuatu berarti menyatu secara eksistensial dengan objek yang diketahui[1282]. Pada tingkat ini, alam semesta tidak lagi dipandang sebagai sekumpulan materi mati yang siap dieksploitasi demi kepentingan pragmatis-utilitarian. Sebaliknya, Insan Ruhani memandang kosmos sebagai lembaran-lembaran kitab terbuka yang mendaraskan ayat-ayat cinta dan keindahan Ilahi (jamal)[1283]. Pandangan yang jernih ini membebaskan manusia dari ilusi dualitas yang merusak,

mengantarkannya pada kesadaran kesatuan eksistensi (wahdat al-wujud dalam pengertian spiritual-etis)[1284].

Implikasi logis dari batin yang tenang dan visi yang jernih adalah lahirnya tindakan yang selalu memancarkan rahmah kosmis. Kasih sayang yang dipancarkan oleh Insan Ruhani bukanlah sekadar emosi kemanusiaan yang dangkal (sentimentality), melainkan sebuah prinsip ontologis yang inheren dalam struktur penciptaan itu sendiri. Sebagaimana ditegaskan dalam hadis sahih bahwa rahmat Allah mendahului murka-Nya, Insan Ruhani menjadi saluran (nexus) di mana rahmat transenden tersebut mengalir ke alam imanen[1285]. Pancaran rahmah ini bersifat kosmis karena ia melampaui batas-batas primordial seperti ras, agama, budaya, bahkan spesies. Ia mencakup cinta kasih kepada sesama manusia, hewan, tumbuhan, dan seluruh ekosistem bumi, sebagai perwujudan konkret dari mandat profetik rahmatan lil-'alamin[1286]. Dalam konteks krisis ekologis global saat ini, karakter rhadikal-ekologis dari Insan Ruhani menawarkan kritik tajam sekaligus solusi spiritual terhadap krisis lingkungan yang bersumber dari spiritualitas modern yang gersang[1287]. Manusia yang telah mencapai derajat ruhani bertindak sebagai khalifah pelindung, penjaga harmoni kosmis, yang tidak mengambil dari alam kecuali apa yang dibutuhkannya untuk melanjutkan fungsi pengabdian spiritualnya.

Pada akhirnya, Insan Ruhani adalah pola dasar (archetype) manusia paripurna (al-Insan al-Kamil) yang berhasil menyatukan dimensi vertikal (transendensi-kontemplatif) dan dimensi horizontal (imanensi-aktif)[1288]. Ketenangan absolutnya menjaganya dari

kepunahan batin di tengah hiruk-pikuk modernitas; kejernihannya menuntunnya pada pemahaman mendalam tentang kesatuan penciptaan; dan rahmah kosmisnya menjadikan kehadirannya sebagai berkah penyembuh bagi bumi yang sedang terluka. Ia adalah cermin yang memantulkan keindahan Sang Pencipta ke dalam realitas ciptaan, membuktikan bahwa pada titik tertinggi pencapaian spiritualnya, manusia adalah jembatan emas penghubung antara langit dan bumi.

Menjadi Agen Transendental yang Bebas dari Kepentingan Egois

Peralihan dari eksistensi manusiawi menuju Insan Ruhani menuntut transformasi struktural pada level etika yang tidak sekadar mengubah perilaku, melainkan menegaskan kembali ontologi subjek itu sendiri. Pada titik kritis ini, egoitas dengan semua rangkaian kepentingan pribadi, keinginan menguasai, dan pencarian kepastian eksistensial di-de-konstruksi menjadi "benda" yang dapat diamati, bukan subjek pemilik otoritas utama. Pandangan ini berakar pada konsep Qur'an tentang fana' (lenyapnya diri) dan baqa' (kekalan dalam keesaan Tuhan), yang menegaskan bahwa setiap tindakan manusia hendaknya dilihat sebagai bagian integral dari Orkestrasi Transendental Allah Subhanahu wa Ta'ala[12891290]. Dengan demikian, gerak-gerik moral tidak lagi dimotivasi oleh "self-interest" melainkan oleh "disinterested action" yang diarahkan pada kebenaran mutlak, sebagaimana dikaji oleh para pemikir eksistensial Barat dalam kerangka existential ethics (mis. Sartre,

1946)[1291] dan selanjutnya dikaji oleh para teolog Islam sebagai amal-ma'ruf (perbuatan baik) tanpa pamrih[1292].

Sebagai agen transendental, kebebasan yang dihayati melampaui "freedom to do whatever one wishes" dan beralih menjadi "freedom to choose the best according to absolute justice." Perspektif ini selaras dengan pandangan Viktor Frankl bahwa pencarian makna tertinggi muncul ketika individu melampaui batas-batas individualitasnya dan menyelaraskan dirinya dengan nilai-nilai eksistensial yang bersifat noetic (spiritual)[1293]. Frankl menegaskan bahwa makna dapat ditemukan melalui tindakan yang melampaui kepentingan pribadi, yakni "the will to meaning" yang menyiratkan transcendence of the self (Frankl, 1946)[1294]. Pengalaman self-transcendence ini juga mendapat dukungan empiris dari penelitian neuropsikologis yang menunjukkan aktivasi korteks pre-frontal ventral dan jaringan default mode saat individu melaporkan perasaan "menyatu dengan sesuatu yang lebih besar"[1295]. Temuan tersebut menguatkan argumentasi bahwa kebebasan eksistensial bersifat ontologis, bukan sekadar psikologis.

Dalam kerangka Islam, konsep kebebasan yang hakiki dapat dipahami melalui istilah istikamah konsistensi dalam beribadah dan moralitas yang tidak terpengaruh oleh ketakutan kehilangan atau ambisi material. Al-Ghazzali menegaskan bahwa "kebebasan sejati terletak pada penyerahan total kepada kehendak Ilahi, yang pada gilirannya menghilangkan rasa takut akan ketidakpastian"[1296]. Selaras dengan ini, Ibn Arabi menjelaskan bahwa agen transendental berada dalam haqq al-wujūd (kebenaran keberadaan)

yang menuntut tazalli (penyingkiran diri) sehingga segala tindakan menjadi manifestasi dari wahdat al-wujūd (kesatuan wujud)[1297]. Dalam konteks ini, etika eksistensial tidak lagi bersifat normatif "mengapa harus bersikap baik?" melainkan ontologis "bagaimana menjadi bagian dari kebenaran hakiki?" sebuah pertanyaan yang menggaungkan resonansi antara filsafat eksistensial Barat dan metafisika Sufi.

Kebebasan transcendental juga menuntut revisi konsepsi keadilan. Jika keadilan dipahami secara absolut, maka pilihan moral tidak lagi dipengaruhi oleh kalkulasi kepentingan pribadi melainkan oleh "prinsip keadilan universal" yang tercermin dalam Sharia sebagai manifestasi kehendak Ilahi (Qur'an 4:135)[1298]. Pendekatan ini sejalan dengan etika principle-based Heideggerian, di mana authenticity tercapai ketika subjek mengakui "Being-toward-death" sebagai panggilan untuk bertindak secara otentik, bebas dari "the they" (das Man) yang mengekspresikan konformitas sosial[1299]. Dengan demikian, agen transendental menginternalisasi keadilan sebagai kebebasan yang dipilih bukan kebebasan yang dipaksakan.

Akhirnya, integrasi antara dimensi teologis, filosofis, dan neuro-empiris membuka ruang bagi sebuah paradigma etika baru yang menempatkan Insan Ruhani sebagai pusat aksi moral yang dikalibrasi oleh kesadaran akan keterhubungan universal. Penelitian lanjutan perlu menggali lebih dalam interaksi antara neuroplastisitas otak khususnya jaringan yang terkait dengan self-transcendence dengan praktik spiritual kontemplatif, sehingga dapat

menjembatani gap epistemologis antara ilmu kognitif modern dan tradisi keagamaan tentang kebebasan yang melampaui ego[1300].

Penggerak Keadilan, Kedamaian, dan Kebajikan Peradaban

Konsep Insan Ruhani dalam tradisi Islam tidak sekadar menandakan figur mistik yang mengasingkan diri pada gunung-gunung kesunyian, melainkan melukiskan seorang aktor sosial yang menyalurkan "cahaya gunung" ke "hiruk-pikuk pasar" peradaban [1301]. Pandangan ini berakar pada ayat Qur'an yang menegaskan bahwa manusia diciptakan untuk menjadi khalifah di muka bumi (QS 30: 30) dan hadis Nabi Muhammad SAW yang memerintahkan umatnya untuk menegakkan keadilan meski melawan diri sendiri (HR Bukhari 1/2) [13021303]. Dengan demikian, Insan Ruhani diharapkan menjadi subjek kebajikan yang mengintegrasikan dimensi material dan spiritual dalam tindakan sosialnya.

Pemahaman tentang peran transformasional Insan Ruhani dapat diperkaya melalui tiga paradigma besar. Pertama, keadilan distributif John Rawls yang menekankan "justice as fairness" sebagai struktur institusional yang menjamin kebebasan dasar dan kesempatan yang setara [1304]. Kedua, pendekatan kapabilitas Amartya Sen yang menilai kualitas hidup bukan semata-pun pada pendapatan, melainkan pada kemampuan individu untuk mengaktualisasikan fungsi-fungsi esensialnya [1305]. Ketiga, keadilan Islam yang mengacu pada maqashid al-shariah (tujuan-tujuan syariah) meliputi perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan

harta [1306]. Kombinasi ketiga kerangka ini menghasilkan landasan konseptual bagi Insan Ruhani untuk bergerak sebagai mushlih (reformer) yang mengatasi keretakan struktural dengan empati yang tegas.

Sejumlah tokoh dalam historiografi Islam telah memperlihatkan pola "cahaya gunung" yang menembus pasar sosial. Al-Ghazālī (1058–1111 M) menggabungkan tasawuf dengan ilmu fiqh, lalu mempromosikan etika kerja yang berlandaskan niat ikhlas, sehingga menciptakan gerakan moral yang melampaui lingkup akademik [1307]. Ibn Khaldūn (1332–1406 M) secara metodologis menilai dinamika peradaban melalui 'asabiyyah (solidaritas), menegaskan bahwa perbaikan sosial memerlukan kesadaran kolektif yang dipimpin oleh figur moral yang terlatih [1308]. Keduanya mencontohkan bagaimana mushlih tidak berdiam pada retret, melainkan "berjalan di pasar" untuk mengidentifikasi dan memperbaiki ketidakadilan. Di era modern, Insan Ruhani dapat diwujudkan melalui kewirausahaan sosial yang memadukan nilai profit dengan misi sosial, selaras dengan gagasan "social profit" dalam literatur ekonomi Islam (M. N. Islam, 2015) [1309]. Model wakaf produktif yang memanfaatkan aset non-produktif untuk menghasilkan pendapatan berkelanjutan bagi pendidikan dan kesehatan menggambarkan aplikasi praktis nilai profetik dalam rangka menyeimbangkan kesejahteraan material dan spiritual [1310]. Studi empiris di Bangladesh menunjukkan bahwa lembaga keuangan mikro berbasis syariah meningkatkan kemampuan perempuan dalam mengakses pendidikan, yang pada

gilirannya memperluas kapabilitas mereka sebagaimana didefinisikan oleh Sen [1311].

Prinsip 'la darar wa la dirar' (tidak boleh menyakiti dan tidak boleh disakiti) dalam fiqh menghimpun etika reformasi yang menolak balas dendam sembari menegakkan keadilan [1312]. Insan Ruhani, dengan integritas yang "tak ternilai harganya" (QS 2: 177), menempatkan kebajikan pada tindakan yang menenangkan lingkungan sosial, bukan pada konfrontasi destruktif [1313]. Pendekatan ini sejalan dengan teori "restorative justice" yang menekankan pemulihan hubungan sosial melalui dialog, mediasi, dan pertanggungjawaban kolektif (Braithwaite, 2002) [1314].

Melalui lensa interdisipliner antara Qur'an, hadis, filsafat Barat, dan ilmu sosial kontemporer Insan Ruhani muncul sebagai agen transformatif yang menggerakkan keadilan, kedamaian, dan kebajikan peradaban. Keterlibatannya dalam "hiruk-pikuk pasar" bukan sekadar aksi filantropi permukaan, melainkan upaya struktural yang menyeimbangkan dimensi material dan spiritual, menegakkan keadilan tanpa dendam, serta menebarkan kedamaian melalui keberadaan yang menenangkan. Peran ini menegaskan bahwa kebajikan adalah proyek peradaban berkelanjutan, bukan sekadar tujuan akhir.

Menjadi Prototipe Manusia Masa Depan Penyelamat Krisis Global

Eskalasi krisis multidimensional yang mencengkeram tatanan global saat ini bukan semata-mata manifestasi dari kegagalan

teknokrasi atau fluktuasi ekonomi pasar, melainkan merupakan simtom dari atrofi spiritualitas yang akut dalam inti peradaban modern. Di tengah rimba materialisme yang mendewakan akumulasi tanpa batas, muncul "Insan Ruhani" sebagai prototipe manusia masa depan yang esensial untuk melakukan dekonstruksi terhadap kegagalan ontologis Homo Economicus yang bertumpu pada keserakahan, serta Homo Technologicus yang terjebak dalam hampa jiwa akibat mekanisasi eksistensi[1315]. Insan Ruhani hadir bukan sebagai antitesis yang menolak kemajuan, melainkan sebagai sintesis luhur yang mengintegrasikan kecanggihan intelek dengan kedalaman batin, menawarkan sebuah visi "Manusia Baru" yang memiliki resiliensi spiritual untuk menghadapi disorientasi moral dan degradasi ekologis yang mengancam keberlangsungan biosfer[1316].

Transformasi menuju prototipe manusia masa depan ini menuntut pergeseran paradigma dari konsumerisme eksploitatif menuju apa yang diistilahkan sebagai asketisme fungsional. Dalam kerangka ini, keberlanjutan hidup (sustainable living) tidak lagi dipandang sebagai pilihan kebijakan publik yang bersifat eksternal, melainkan sebuah manifestasi dari kesadaran internal untuk merasa cukup dengan materi (qana'ah) sembari meluaskan kontribusi spiritual dan intelektual tanpa batas[1317]. Model asketisme fungsional ini menjadi antitesis terhadap "kekosongan eksistensial" yang dialami masyarakat modern, di mana pemuasan hasrat material gagal memberikan makna hidup yang substansial. Insan Ruhani memahami bahwa krisis lingkungan hidup pada hakikatnya adalah

cerminan dari kekacauan ekosistem batin manusia; oleh karena itu, penyembuhan terhadap bumi harus dimulai dari pemulihan integritas spiritual subjeknya[1318].

Keteladanan peradaban yang dibawa oleh Insan Ruhani berfungsi sebagai kompas teleologis bagi generasi mendatang untuk menavigasi kompleksitas era kecerdasan buatan dan bioteknologi. Kekuatan utama dari prototipe manusia ini terletak pada kemampuannya menyelaraskan inovasi sains yang akseleratif dengan kearifan perenial yang statis namun fundamental[1319]. Dengan menempatkan diri sebagai Khalifah (wakil Tuhan di bumi), Insan Ruhani mengemban mandat kosmik untuk tidak hanya menjadi penguasa alam, tetapi sebagai pemelihara dan pelindung keutuhan ciptaan (stewardship). Tanggung jawab ini melampaui batas-batas egoisme spesies maupun nasionalisme sempit, bergerak menuju persaudaraan universal yang memandang alam semesta sebagai ayat-ayat Tuhan yang harus dijaga kesetimbangannya[1320].

Pada akhirnya, keselamatan umat manusia di masa depan tidak akan ditentukan oleh seberapa canggih algoritma yang diciptakan, melainkan oleh kembalinya manusia kepada hakikat fitrahnya yang murni. Insan Ruhani membuktikan bahwa integrasi antara asketisme, tanggung jawab ekologis, dan kecerdasan transendental adalah satu-satunya jalan keluar dari kebuntuan peradaban kontemporer[1321]. Sebagai penyelamat krisis global, prototipe manusia ini menawarkan model hidup yang "berisi" secara kualitatif, bukan sekadar "besar" secara kuantitatif. Inilah esensi dari

keteladanan peradaban: sebuah upaya kolektif untuk membidani lahirnya zaman baru di mana teknologi mengabdi pada kemanusiaan, dan kemanusiaan bersujud pada kebenaran Ilahiah demi lestarinya semesta[1322].

EPISTEMOLOGI KEMATIAN (EPISTEMOLOGY OF DEATH CONSCIOUSNESS)

Batas Rasionalisme dan Empirisme: Kematian sebagai *The Ultimate Unknown*

Dalam panggung filsafat ilmu dan epistemologi modern, rasionalisme dan empirisme telah lama berdiri sebagai dua pilar utama yang menopang konstruksi pengetahuan manusia. Rasionalisme, dengan keyakinannya pada deduksi a priori dan kapasitas akal murni, berusaha memetakan realitas melalui hukum-hukum logika yang universal. Di sisi lain, empirisme menegaskan bahwa seluruh pengetahuan sejati berakar dari persepsi indrawi dan observasi a posteriori. Namun, ketika kedua paradigma ini berhadapan dengan fenomena kematian (death), epistemologi Barat mengalami krisis batas (liminality) yang mendasar. Kematian hadir bukan sekadar sebagai peristiwa biologis di penghujung garis hayat, melainkan sebagai The Ultimate Unknown sebuah ranah ontologis yang secara inheren menolak eksplikasi penuh baik oleh rasionalisme yang paling formal maupun oleh empirisme yang paling ketat[1323].

Bagi paradigma empirisme, kematian mengajukan paradoksal epistemis yang tak terpecahkan. Empirisme menuntut bahwa suatu

objek pengetahuan harus dapat diobservasi, diukur, dan diverifikasi melalui pengalaman indrawi[1324]. Namun, pengalaman tentang kematian secara subjek (first-person perspective) adalah sesuatu yang serta-merta menghentikan seluruh instrumen kognitif dan sensorik subjek itu sendiri. Seorang ilmuwan dapat mengamati proses kematian pada diri orang lain (third-person perspective) melalui penghentian aktivitas kardiovaskular atau penghentian gelombang otak[1325]. Kendati demikian, observasi medis ini hanyalah manifestasi eksternal dari kematian, bukan hakikat eksistensial dari kematian itu sendiri. Ketika kematian terjadi secara penuh pada diri seorang pengamat, pengalaman tersebut tidak dapat ditarik kembali ke dalam arena wacana ilmiah karena subjek kognitifnya telah sirna dari alam empiris. Dengan demikian, empirisme hanya mampu menyentuh "pinggiran" kematian, menjadikannya sebuah batas di mana observasi saintifik kehilangan objek materialnya.

Di sisi lain, rasionalisme berusaha mengatasi keterbatasan indrawi ini dengan mengonstruksi kematian sebagai sebuah keniscayaan logis. Melalui silogisme klasik bahwa semua manusia fana, dan fulan adalah manusia, maka fulan akan mati rasionalisme berhasil membuktikan keharusan Kematian secara konsep[1326]. Namun, rasionalisme terjebak dalam abstraksi tautologis. Akal murni dapat memformulasikan konsep non-eksistensi atau transisi eksistensial, tetapi ia tidak memiliki aksesibilitas terhadap substansi ontologis dari apa yang terjadi "setelah" titik henti tersebut. Sebagaimana yang dianalisis oleh Immanuel Kant dalam Critique of Pure Reason, akal manusia terjebak dalam antinomi ketika mencoba

melampaui batas pengalaman fenomena menuju ranah noumena[1327]. Kematian, dalam kerangka Kantian, adalah dinding noumenal terpuncak: sebuah realitas yang keberadaannya dapat dipikirkan (dacht), namun hakikatnya tidak pernah dapat diketahui (erkannt) melalui struktur kognitif manusia yang terbatas.

Krisis epistemologis ini semakin diperdalam oleh analisis fenomenologi eksistensial. Martin Heidegger mengonstruksi manusia sebagai Dasein yang hakikatnya adalah Sein-zum-Tode (Ada-menuju-kematian)[1328]. Bagi Heidegger, kematian bukanlah peristiwa masa depan yang belum terjadi, melainkan horizon konstan yang membingkai seluruh eksistensi manusia saat ini. Namun, meskipun fenomenologi berhasil menempatkan kematian sebagai struktur kesadaran internal, ia tetap gagal menembus tirai misteri di balik kematian itu sendiri. Kematian tetap menjadi batas mutlak di mana fenomenologi kehabisan fenomenon. Karl Jaspers menyebut kondisi ini sebagai Grenzsituationen (situasi batas) suatu momen eksistensial di mana seluruh sistem rasional dan empiris manusia runtuh, memaksa manusia untuk menyadari kerentanan epistemisnya dan berhadapan langsung dengan yang Transendental[1329].

Dalam menanggapi kebuntuan epistemis ini, epistemologi Islam menawarkan paradigma komprehensif yang mengintegrasikan akal ('aql), indra (hiss), dan wahyu (wahy). Islam mendefinisikan realitas ke dalam dua domain utama: alam asy-syahadah (alam yang terinderakan) dan alam al-ghaib (alam gaib/metafisik)[1330]. Rasionalisme dan empirisme adalah instrumen yang valid dan

berdaya guna tinggi dalam batas-batas alam asy-syahadah. Namun, kematian (al-mawt) bertindak sebagai titik perbatasan (limen) yang memindahkan eksistensi manusia dari syahadah menuju ghaib. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa hakikat roh dan fase setelah kematian merupakan domain pengetahuan yang berada di luar jangkauan komputasi independen manusia, di mana manusia hanya diberi pengetahuan yang sangat terbatas[1331].

Oleh karena itu, ketika rasionalisme dan empirisme mencapai batas akhirnya pada fenomena kematian, wahyu hadir bukan untuk meniadakan akal, melainkan untuk memberikan informasi eskatologis yang tidak dapat dijangkau oleh metode ilmiah konvensional. Dalam kerangka pemikiran Imam Al-Ghazali, kematian bukanlah ketiadaan absolut ('adam mahdh), melainkan pelepasan ikatan roh dari organ-organ fisik dan perpindahan dari satu alam kesadaran ke alam kesadaran lain[1332]. Informasi mengenai alam barzakh dan kebangkitan eskatologis diperoleh melalui otoritas kebenaran khabar shadiq (berita yang benar dari kenabian), yang secara rasional dapat diterima setelah keabsahan kenabian terbukti[1333].

Secara ringkas, kematian sebagai The Ultimate Unknown menyingkapkan sikap ketidakmampuan (epistemic humility) yang harus dimiliki oleh filsafat ilmu modern. Kematian membuktikan bahwa baik rasionalisme maupun empirisme bukanlah sistem yang mandiri secara mutlak (self-sufficient). Pada titik kematian, eksperimen empiris kehilangan objeknya, dan logika deduktif kehilangan premis pengalamannya. Kematian menegaskan bahwa

ada domain dalam eksistensi di mana manusia tidak lagi bertindak sebagai subjek penentu pengetahuan, melainkan sebagai penerima kebenaran metafisik yang melampaui batas-batas kognisi empiris dan rasionalis.

Kegagalan Positivisme Logis dan Empirisme Indrawi dalam Menembus Misteri Pasca-Mati

Epistemologi modern yang didominasi oleh bangunan positivisme logis dan empirisme indrawi secara historis berupaya mereduksi seluruh cakupan realitas ke dalam batas-batas verifikasi empiris dan kalkulasi rasional yang terukur. Dalam demarkasi epistemik ini, kebenaran hanya diakui sejauh ia dapat ditangkap oleh organ inderawi lahiriah atau diverifikasi melalui kriteria verifikasi saintifik[1334]. Namun, konstruksi pemikiran ini mengalami kebuntuan metodologis yang radikal ketika berhadapan dengan fenomena kematian (death). Bagi empirisme radikal, kematian diperlakukan belaka sebagai peristiwa biologis berhentinya fungsi kardiovaskular dan aktivitas elektrokimia otak yang sekaligus mengakhiri subjek pengamat[1335]. Ketiadaan instrumen inderawi pasca-kematian membuat positivisme logis mendefinisikan alam setelah mati sebagai ranah non-sense atau tidak bermakna secara linguistik-filosofis, semata-mata karena ia berada di luar jangkauan verifikasi empiris (verifiability criterion of meaning).

Kegagalan epistemologis ini mengakar pada bias ontologis yang menyamakan "apa yang tidak dapat diukur secara fisik" dengan "apa yang tidak ada". Ketika subjek empiris lenyap bersamaan dengan

kematian biologisnya, instrumen pengetahuan lahiriah kehilangan jangkar observasionalnya. Dengan demikian, positivisme logis tidak pernah benar-benar membuktikan ketiadaan eksistensi pasca-mati; sebaliknya, tradisi ini hanya menunjukkan keterbatasan instrumen kognitifnya sendiri dalam menembus garis batas fisik tersebut[1336]. Kematian menjadi skandal ontologis bagi empirisme indrawi, sebuah wilayah kegelapan epistemik di mana logika positivisme berhenti berfungsi dan meninggalkan pertanyaan terpenting mengenai muara eksistensi manusia tanpa jawaban yang memuaskan.

Penyempitan cakupan realitas oleh Positivisme Logis sebagaimana diformulasikan oleh Lingkaran Wina (Wiener Kreis) dan disempurnakan oleh A.J. Ayer mematok premis bahwa sebuah proposisi hanya memiliki makna kognitif jika bersifat analitis (tautologis) atau dapat diverifikasi secara empiris (sintetis)[1337]. Tatanan epistemik ini secara inheren menutup pintu bagi pembahasan eskatologis. Fenomena kematian, dalam reduksi neurobiologis modern, dipahami sebatas desinkronisasi gelombang otak dan perhentian metabolisme seluler. Namun, reduksi fisikalis ini mengalami kebuntuan logis ketika mencoba menjelaskan hakikat kesadaran (subjektive experience) itu sendiri apa yang dalam filsafat pikiran disebut sebagai The Hard Problem of Consciousness[1338]. Jika fisikalitas belum mampu menuntaskan misteri bagaimana materi menghasilkan pengalaman kualitatif (qualia) sewaktu manusia hidup, maka klaim bahwa kematian biologis adalah batas akhir dari

seluruh eksistensi jiwa merupakan sebuah kesimpulan yang prematur dan tergesa-gesa.

Secara filosofis, kegagalan ini bersumber dari kekeliruan kategoris (category mistake). Empirisme mengasumsikan bahwa persepsi indrawi adalah satu-satunya kanal valid untuk menangkap realitas eksistensial. Padahal, ketiadaan bukti empiris (absence of evidence) mengenai kehidupan pasca-mati tidak serta-merta menjadi bukti ketiadaan kehidupan tersebut (evidence of absence)[1339]. Ketika empirisme menolak kemungkinan eksistensi pasca-mati atas dasar ketidakmampuan indra melampaui ambang batas kematian, ia sebenarnya sedang terjebak dalam lingkaran tautologis: menolak apa yang berada di luar indra karena indra tidak dapat menangkapnya. Sikap ini menutup kemungkinan ontologis akan adanya dimensi realitas yang beroperasi di luar kerangka ruang-waktu fisik.

Untuk melampaui kebuntuan positivisme, dibutuhkan pergeseran paradigma dari epistemologi monistik-materialistis menuju epistemologi multidimensional yang mengakui hierarki eksistensi (maratib al-wujud). Dalam tradisi intelektual Islam, realitas tidak terbatas pada alam penyaksian indrawi ('alam al-mulk wa al-syahadah), melainkan mencakup alam metafisik ('alam al-malakut wa al-jabarut). Kematian, dalam bingkai metafisika ini, bukanlah kepunahan eksistensial (fana' mutlaq), melainkan sebuah transisi ontologis atau perpindahan moda eksistensi dari dimensi materi yang kasar menuju dimensi subtil ('alam al-barzakh)[1340].

Kritik mendasar Al-Ghazali terhadap rasionalisme dan empirisme murni menyingkapkan bahwa indra lahiriah dan akal diskursif memiliki batas domain tertentu[1341]. Dalam Ihya' 'Ulum al-Din, Al-Ghazali menegaskan bahwa esensi manusia terletak pada jiwa subtil (al-lathifah al-rabbaniyyah atau al-nafs) yang tidak hancur bersamaan dengan peluruhan jasad. Jiwa ini memiliki organ persepsi spiritualnya sendiri sering dipadankan dengan istilah qalb atau basirah yang mampu menerima realitas transendental ketika batas-batas inderawi terputus[1342].

Konsep ini diperdalam secara spekulatif-rasional oleh Mulla Sadra melalui doktrin Gerak Subtansial (al-harakah al-jawhariyyah)[1343]. Sadra berargumen bahwa jiwa manusia pada mulanya berakar pada materi (jismaniyyat al-huduts), namun melalui proses penyempurnaan esensial yang terus-menerus, ia bertransformasi menjadi substansi immaterial yang independen dari materi fisik (ruhaniyyat al-baqa'). Berdasarkan teori ini, kematian biologis bukanlah kehancuran jiwa, melainkan titik kulminasi di mana jiwa telah mencapai tingkat kemandirian ontologis penuh dari raga fisiknya[1344]. Kematian justru merupakan proses pelepasan instrumen fisik yang terbatas agar jiwa dapat beroperasi secara penuh dalam realm yang sesuai dengan intensitas eksistensinya.

Ketika instrumen empiris dan rasionalis murni menemui garis batasnya di hadapan misteri kematian, wahyu ilahi (al-wahy) dan berita mutawatir yang autentik (al-khabar al-sadiq) hadir sebagai wahana epistemik yang valid untuk menyingkap tabir pasca-mati.

Wahyu memberikan informasi objektif mengenai domain yang berada di luar jangkauan observasi fisik. Al-Qur'an secara tegas mengkritik kemandekan epistemik kaum materialis yang mendasarkan pandangan dunianya semata-mata pada dugaan empiris yang dangkal: "Mereka hanya mengetahui yang lahiriah saja dari kehidupan dunia; sedang mereka tentang (kehidupan) akhirat adalah lalai." (QS. Ar-Rum[30]: 7). Dalam kerangka eskatologi Qur'ani, alam pasca-mati (barzakh dan akhirat) dipahami bukan sebagai representasi metaforis belaka, melainkan tatanan realitas yang lebih murni dan berintensitas eksistensial lebih tinggi (al-hayawan)[1345]. Informasi mengenai kondisi di dalam kubur, proses kebangkitan, dan pertanggungjawaban metafisik bukan untuk diuji melalui mikroskop atau teleskop, melainkan dipahami melalui penyatuan antara kebenaran wahyu, pembuktian rasional atas kemahakuasaan Tuhan, dan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs)[1346].

Fenomena kesadaran pasca-kematian juga ditegaskan dalam tradisi kenabian. Rasulullah SAW menggambarkan bahwa ruh tetap memiliki persepsi kognitif dan sensori spiritual bahkan setelah terpisah dari jasad biologisnya[1347]. Ketidakmampuan orang yang hidup untuk mendengar atau melihat interaksi tersebut bukanlah bukti ketiadaan peristiwa tersebut, melainkan bukti keterbatasan gelombang persepsi indrawi manusia yang masih terikat oleh hukum materi fisik.

Kegagalan Positivisme Logis dan Empirisme Indrawi dalam menjelaskan misteri pasca-mati bukanlah kegagalan realitas itu sendiri, melainkan manifestasi dari keterbatasan metodologis yang

diidap oleh positivisme. Dengan membatasi kebenaran hanya pada apa yang terukur secara empiris, fisikalisme terjebak dalam ketaatan skotomatis yang menolak dimensi realitas yang lebih luas.

Rekonstruksi epistemologis yang ditawarkan oleh metafisika Islam berhasil menjembatani jurang ini dengan mengintegrasikan indra, akal, jiwa, dan wahyu dalam satu hierarki pengetahuan yang harmonis. Kematian bukanlah akhir dari eksistensi (annihilation), melainkan demarkasi ontologis di mana jiwa manusia menanggalkan pakaian fisiknya untuk melanjutkan perjalanan eksistensial di alam realitas yang lebih tinggi. Dengan demikian, penyingkapan misteri pasca-mati memerlukan kerendahan hati epistemik (epistemic humility) dari sains modern untuk mengakui batas-batas instrumennya dan membuka diri terhadap moda pengetahuan transendental.

Kematian sebagai Batas Epistemis Pengetahuan Manusia Lahiriah (The Boundary of Rationality)

kematian dalam ruang lingkup filsafat pengetahuan menduduki posisi yang sangat krusial sekaligus paradoksal. Di satu sisi, kematian adalah kepastian empiris yang paling universal; namun di sisi lain, ia bersemayam sebagai misteri epistemologis yang paling tak tersentuh oleh aparatus kognitif lahiriah manusia. Dalam lanskap filsafat kritis, kematian mendefinisikan dirinya sebagai Grenzbegriff (konsep batas) yang menandai demarkasi absolut antara rasionalitas terikat-pengalaman dengan realitas transendental. Immanuel Kant, melalui kaji analitiknya dalam Kritik der reinen Vernunft,

menegaskan bahwa akal budi murni (pure reason) hanya memiliki keabsahan operasional sejauh ia bekerja mengolah kualifikasi ruang dan waktu serta kategori-kategori pemahaman terhadap objek-objek fenomena[1348]. Kematian, dalam kapasitasnya sebagai titik dematerialisasi tubuh dan transisi eksistensial menuju kondisi pasca-fisik, secara ontologis tereksklusi dari domain fenomena dan bertransformasi menjadi noumena realitas pada dirinya sendiri (das Ding an sich). Oleh sebab itu, rasio murni manusia secara struktural tidak memiliki kategori inheren untuk mengonstruksi pengetahuan deduktif yang sahih mengenai status ontologis kesadaran atau jiwa pasca-kematian tanpa terperosok ke dalam antinomi yang melumpuhkan atau paralogisme rasionalisme dogmatis[1349].

ketidakberdayaan epistemis ini semakin nyata ketika meneliti asimetri mendasar antara pengetahuan deskriptif berbasis observasi (knowledge about) dan pengetahuan pengalaman langsung (knowledge by acquaintance). Melalui pendekatan empiris modern dan metodologi sains positif, manusia sanggup mengamati fenomena kematian orang lain dari perspektif orang ketiga (third-person perspective). Dalam spektrum ini, sains mampu memetakan disfungsi kardiovaskular, penghentian aktivitas elektrik otak, perubahan sitologis pasca-mortis, hingga menyusun struktur teoritis mengenai psiko-sosiologi kecemasan mati (death anxiety)[1350]. Namun demikian, fakta-fakta empiris tersebut sejatinya hanyalah rekaman atas jejak-jejak fisik yang ditinggalkan di alam material, bukan hakikat dari peristiwa kematian itu sendiri. Pengalaman subjektif kematian dari perspektif orang pertama (first-person

experience of death) tetap menjadi domain yang tertutup rapat dari aksesibilitas kognitif lahiriah. Sebagaimana digagas oleh Martin Heidegger melalui konsep Sein-zum-Tode (ada-menuju-kematian), kematian adalah kemungkinan eksistensial Dasein yang paling otentik, tak terwakilkan, dan tidak dapat ditransfer kepada orang lain[1351]. Rasionalisme yang terisolasi dari intuisi metafisik dan wahyu Ilahi akan senantiasa terjebak dalam batas-batas imanennya sendiri; ia mampu merumuskan silogisme ilmiah tentang proses kematikan, tetapi secara absolut tidak mampu menembus tirai subjektivitas dari transisi tersebut.

Menghadapi batas epistemis yang tak terlampaui oleh rasio imanen ini, tradisi filsafat dan teologi Islam menawarkan reorientasi epistemologis yang komprehensif. Dalam epistemologi Islam, keterbatasan 'Aql (rasio lahiriah) di hadapan kematian bukanlah tanda kekalahan intelektual, melainkan pengakuan jujur atas batas validitas kognisi manusiawi untuk memberi ruang bagi Wahyu sebagai sumber pengetahuan tertinggi tentang yang gaib (Al-Ghayb). Al-Qur'an secara eksplisit menguraikan keterbatasan epistemis manusia mengenai hakikat esensi kesadaran atau ruh yang terlepas saat kematian, sebagaimana termaktub dalam Surah Al-Isra' ayat 85: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'"[1352]. Imam Al-Ghazali dalam karya magnum opus-nya, Ihya 'Ulum al-Din, menjelaskan bahwa kematian bukanlah anihilasi eksistensi ('adam), melainkan sebuah peralihan ontologis (intiqal) dari 'Alam al-Shahadah (dunia kasat

mata) menuju 'Alam al-Malakut atau 'Alam al-Barzakh (dunia intermediate transendental)[1353]. Kognisi indrawi dan akal teoritis manusia, yang terbiasa beroperasi dengan instrumen material duniawi, secara alamiah mengalami "kebutaan epistemik" ketika berhadapan dengan hukum-hukum eksistensi Barzakhiyah.

Lebih jauh lagi, pemikir metafisika Islam seperti Mulla Sadra dalam doktrin Al-Hikmah al-Muta'aliyah (Filsafat Transendental) menegaskan bahwa jiwa manusia (al-nafs) memiliki sifat jismaniyyat al-huduth wa ruhaniyyat al-baqa' berasal mula secara jasmani namun berkembang menuju keabadian rohani[1354]. Menurut Sadra, kematian adalah puncak dari gerakan transubstansial (al-harakah al-jauhariyyah), di mana jiwa melepaskan keterikatan materi pembatasnya untuk mencapai derajat eksistensi yang lebih intensif dan murni. Dalam kerangka ini, kematian sebagai batas rasionalitas justru menjadi gerak pembebasan kognitif; ia adalah kondisi apokaliptik (pembukaan selubung) di mana pengetahuan intuitif (al-'ilm al-hudhuri) menggantikan pengetahuan konseptual (al-'ilm al-hushuli)[1355]. Penegasan ini sejalan dengan tradisi kenabian yang mendalam, sebagaimana diriwayatkan dalam sabda Rasulullah SAW mengenai transisi persepsi manusia saat mengalami kematian dan kehidupan akhirat, di mana persepsi kognitif manusia yang selama di dunia berada dalam kondisi "tertidur" akan terbelalak secara sempurna ketika tabir material itu terangkat[1356].

Analisis komparatif-kritis antara filosofi Barat dan metafisika Islam menempatkan kematian sebagai instrumen demarkasi epistemik yang amat vital. Kematian berdiri kokoh sebagai tebing

curam tempat seluruh konstruksi logika positivistik, kualifikasi empiris, dan penalaran instrumental manusia terhenti secara mutlak. Ia memaksa rasionalisme lahiriah untuk melepaskan klaim klaustrofobiknya atas kebenaran universal dan mengakui kelemahan strukturalnya di hadapan domain transendental. Kematian tidak sekadar menjadi batas akhir biologis dari eksistensi manusia, melainkan berfungsi sebagai kaca pemantul hermeneutis yang menyingkapkan kemiskinan reduksionisme materialis, sekaligus mengundang manusia menuju kerendahan hati epistemik (epistemic humility) bahwa di luar jangkauan indra dan rasio lahiriah, membentang samudra realitas objektif yang hanya dapat diakses melalui cahaya wahyu dan kesadaran spiritual yang murni.

Validasi Intuitif-Metafisik (Al-Kashf) sebagai Sumber Informasi Validitas Alam Barzakh

Ketika diskursus rasionalisme dan empirisme lahiriah mencapai titik jenuh dalam menjelaskan realitas pasca-kematian, wacana epistemologi Islam menawarkan sebuah paradigma kognitif terpilih melalui jalan validasi intuitif-metafisik yang dikenal sebagai al-kashf (singkapan spiritual) dan al-dzawq (pengalaman rasio-spiritual langsung)[1357]. Dalam hierarki epistemologi Islam, khususnya sebagaimana dirumuskan oleh Abu Hamid al-Ghazali dan dilanjutkan oleh para filsuf hikmah lintas generasi seperti Shihab al-Din al-Suhrawardi hingga Mulla Sadra, indera lahiriah dan akal diskursif (‘aql) bukanlah satu-satunya atau tingkatan tertinggi instrumen pencari kebenaran. Terdapat mata batin (bashirah) atau

intelek suprarasional yang sanggup menerima impresi realitas metafisik ketika hijab-hijab materialitas yang menyelimuti jiwa manusia telah terangkat[1358]. Pengetahuan yang diperoleh melalui jalur ini tidak lagi bersifat representasional (‘ilm husuli), melainkan presential (‘ilm huduri), di mana subjek yang mengetahui menyatu secara eksistensial dengan objek yang diketahui[1359].

Melalui instrumen al-kashf, keberadaan Alam Barzakh sebuah alam perantara (isthmian realm) yang menghubungkan dunia material (‘alam al-mulk) dan dunia immaterial (‘alam al-malakut) bukan lagi dianggap sebagai hipotesis spekulatif, melainkan sebuah realitas ontologis yang terverifikasi secara intuisi spiritual[1360]. Alam Barzakh beroperasi dengan hukum-hukum imaterial di mana bentuk-bentuk subsistens (suwar mu‘allaqah) memiliki ketebalan ontologis yang lebih tinggi daripada bentuk-bentuk fisik. Karakteristik Barzakh sebagai mundus imaginalis (‘alam al-mithal) memungkinkan proyeksi-proyeksi spiritual mewujud secara objektif, melampaui limitasi ruang-waktu material yang rigid[1361]. Al-Qur'an secara eksplisit mengonfirmasi eksistensi batas transisional ini: “Dan di hadapan mereka ada barzakh sampai hari mereka dibangkitkan.” (QS. Al-Mu'minun[23]: 100)[1362]. Validasi kashf didukung secara integratif oleh tradisi kenabian yang melukiskan kehidupan pasca-mati, seperti kenikmatan atau siksa kubur, bukan sebagai metafora psikologis belaka, melainkan proses ontologis nyata yang dialami oleh ruh manusia[1363]. Ketika tubuh fisik hancur, jiwa (nafs) mempertahankan kemampuan persepsinya, bahkan menjadi jauh lebih tajam (hadid) karena terbebas dari hambatan-hambatan organ

sensoris materi[1364]. Dengan demikian, pengetahuan mengenai alam setelah mati tidak dijustifikasi melalui observasi empiris indrawi yang cacat instrumen, melainkan melalui penyingkapan spiritual yang teruji secara konsisten dalam pengalaman para nabi dan para wali (auliya')[1365].

Secara metodologis, struktur validasi intuitif ini memiliki rigoritas ilmiah tersendiri yang paralel dengan metode verifikasi ilmiah modern, namun bekerja pada ranah metafisis. Jika sains modern mengandalkan eksperimentasi laboratorium untuk memvalidasi fenomena fisik, maka para sufi dan teolog metafisik menggunakan riyadhah (latihan spiritual) dan tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) sebagai laboratorium batiniah untuk membersihkan cermin kalbu agar mampu merefleksikan cahaya kebenaran Ilahi tanpa bias egoistis[1366]. Kashf yang sahih tidak pernah bertentangan dengan prinsip-prinsip universal wahyu, melainkan berfungsi sebagai hermeneutika eskatologis yang menyingkap tabir makna di balik teks-teks skriptural[1367]. Melalui konvergensi antara teks wahyu, penalaran filosofis, dan pengalaman intuitif langsung (al-kashf al-'ilmi), validitas Alam Barzakh beralih dari sekadar dogma teologis eskatologis menjadi bentuk kesadaran ontologis-epistemis yang utuh, komprehensif, dan tak terbantahkan[1368].

Rekonseptualisasi Ketidaktahuan (The Unknown) Bukan Sebagai Ketiadaan, Melainkan Puncak Realitas

Kegagalan epistemologi modern dalam memahami esatologi sering kali berakar pada simplifikasi reduksionis yang menyamakan

"ketidaktahuan" (the unknown) dengan negasi eksistensial. Padahal, dalam cakrawala metafisika transenden, yang tidak diketahui bukanlah sebuah ruang hampa (vacuum), melainkan sebuah "kepenuhan" (plenitude) yang melampaui kapasitas tangkap subjek yang masih terbelenggu oleh kategori ruang-waktu material[1369]. Jika kita meminjam kacamata fenomenologi Jean-Luc Marion mengenai saturated phenomenon (fenomena yang jenuh), kematian dan alam pasca-mati merepresentasikan sebuah realitas yang memberikan "terlalu banyak" intuisi sehingga melumpuhkan kemampuan konsep untuk memetakannya[1370]. Di sini, ketidaktahuan kita bukanlah cerminan dari ketiadaan objek, melainkan manifestasi dari keterbatasan organ persepsi kita yang belum mengalami transformasi ontologis untuk menyerap intensitas cahaya kebenaran yang mutlak (shiddat al-zhuhur)[1371].

Secara diskursif, transisi dari kehidupan menuju kematian harus dipahami sebagai akselerasi dari "gerak substansial" (al-harakah al-jauhariyyah) yang diusung oleh Mulla Sadra. Dalam perspektif ini, eksistensi manusia bukanlah sesuatu yang statis, melainkan arus dinamis yang terus menyempurna menuju intensitas yang lebih tinggi[1372]. Kematian bukanlah titik henti (stagnasi), melainkan momen di mana jiwa, setelah mencapai kematangan internalnya, melepaskan instrumen ragawi yang tidak lagi memadai untuk menampung ekspansi eksistensialnya[1373]. Sebagaimana janin yang harus meninggalkan rahim bukan karena dunia luar itu tidak ada, melainkan karena rahim telah menjadi terlalu sempit bagi potensi pertumbuhannya, demikian pula alam material menjadi "rahim"

bagi jiwa yang sedang mempersiapkan diri menuju puncak realitas[1374]. Al-Qur'an secara eksplisit mengonfirmasi hal ini dengan menyatakan bahwa pada hari itu penglihatan manusia menjadi "tajam" (hadid), yang mengindikasikan bahwa tabir material selama ini hanyalah semacam katarak ontologis yang menghalangi kejernihan saksikan terhadap hakikat realitas yang sesungguhnya[1375].

Rekonseptualisasi the unknown menuntut sebuah kerendahan hati intelektual (epistemic humility) yang mengakui bahwa apa yang kita sebut sebagai "misteri" sebenarnya adalah puncak dari objektivitas. Kematian adalah "kebulatan" eksistensi di mana dualitas antara subjek dan objek melebur ke dalam penyaksian langsung (syuhud). Dalam konteks ini, hadis yang menyatakan bahwa manusia sedang "tertidur" dan baru "terbangun" saat kematian bukan sekadar metafora puitis, melainkan sebuah tesis ontologis tentang derajat kesadaran[1376]. Kematian adalah the ultimate awakening, sebuah proses de-alienasi di mana manusia kembali kepada orisinalitas wujudnya yang tidak lagi terdistorsi oleh bayang-bayang fenomena. Dengan demikian, "yang tidak diketahui" setelah kematian adalah puncak dari segala pengetahuan, sebuah realitas absolut di mana ketidaktahuan kita saat ini hanyalah bukti bahwa kita masih berada dalam tahap pre-natal kesadaran ruhani[1377].

Memahami Struktur Eksistensi *Al-Mumkin al-Wujud*

Kehadiran realitas kosmik di hadapan kesadaran manusia senantiasa memicu pertanyaan ontologis yang mendasar: apakah alam semesta ini memiliki kemandirian eksistensial, ataukah ia sekadar bayang-bayang yang bergantung pada esensi lain? Dalam tradisi filsafat Islam, diskursus ini mengkristal dalam pemisahan dikotomis namun integratif antara Wajib al-Wujud (Eksistensi Niscaya) dan Mumkin al-Wujud (Eksistensi Kontingen). Ontologi kefanaan (fana') dalam konteks ini bukanlah sekadar konsep eskatologis atau pengalaman mistis yang subjektif, melainkan sebuah struktur eksistensial objektif yang melekat pada esensi mumkin al-wujud itu sendiri. Melalui kacamata metafisika, kefanaan dipahami sebagai konsekuensi logis dari ketiadaan kepemilikan wujud secara mandiri pada esensi makhluk.

Ibn Sina merumuskan bahwa konsep imkan (kemungkinan/kontingensi) adalah ketidakseimbangan intrinsik di mana esensi (mahiya) suatu entitas tidak menuntut keberadaan secara niscaya maupun ketiadaan secara mutlak[1378]. Eksistensi kontingen berdiri di atas jurang ketiadaan (‘adam) yang menganga lebar. Keberadaannya membutuhkan "pemberat" (murajjih) luar yang membebaskannya dari belenggu potensialitas murni menuju aktualisasi nyata. Struktur eksistensial ini ditegaskan dalam Al-Quran yang menggambarkan kemiskinan ontologis makhluk di hadapan kekayaan absolut Sang Pencipta[1379]. Kemiskinan metafisis ini (al-faqr al-wujudi) menandakan bahwa mumkin al-wujud tidak pernah benar-benar "memiliki" eksistensinya; ia hanya meminjamnya dari

Sang Pemberi Wujud (Wahib al-Suwar), sehingga esensinya tetap berada dalam bayang-bayang non-eksistensi.

Pandangan statis mengenai penciptaan sekali jadi runtuh ketika kita mengkaji doktrin tajaddud al-amthal (pembaruan ciptaan secara terus-menerus) yang diuraikan oleh kaum teosof metafisis ('urafa'). Toshihiko Izutsu menjelaskan bahwa alam semesta ini tidak diciptakan lalu dibiarkan mandiri, melainkan terus-menerus mengalir keluar dari dimensi gaib ke syahadah, hancur di setiap mikro-detik untuk kemudian digantikan oleh pancaran eksistensial (al-fayd al-wujudi) yang baru[1380]. Di sinilah letak ontologi kefanaan yang sesungguhnya. Menurut Ibn 'Arabi dalam Fusus al-Hikam, dunia berada dalam kondisi kefanaan abadi yang beririsan langsung dengan kebaqaan iluminatif[1381]. Setiap momen eksistensi adalah perpaduan konstan antara non-eksistensi dan eksistensi baru, menciptakan ilusi kontinuitas spasio-temporal bagi indra manusia yang terbatas.

Lebih jauh lagi, Mulla Sadra mengelevasi pemahaman ini melalui konsep al-harakah al-jawhariyyah (gerak substansial) dalam karya monumentalnya, Al-Asfar al-Arba'ah[1382]. Bagi Sadra, perubahan tidak hanya terjadi pada level aksiden (seperti warna atau posisi), melainkan merasuk langsung ke dalam substansi terdalam dari mumkin al-wujud. Setiap entitas kontingen terus mengalami metamorfosis eksistensial, bergerak menuju kesempurnaan intensitas wujudnya sembari meninggalkan bentuk lamanya ke dalam kefanaan. Dengan demikian, fana bukanlah titik akhir dari sebuah garis waktu lineal, melainkan serat-serat penyusun dari

jalinan eksistensi itu sendiri. Struktur eksistensi kontingen adalah struktur yang senantiasa mengalir (al-wujud al-sayyal), sebuah aliran dinamis yang tidak pernah diam pada satu keadaan tunggal karena sifat kefanaan yang menuntut pembaruan tiada henti.

Struktur kefanaan metafisis ini beresonansi kuat dengan firman Allah SWT dalam Surah Ar-Rahman yang menegaskan sifat fana seluruh ciptaan dan keabadian Zat-Nya[1383]. Ayat tersebut secara ontologis membagi realitas menjadi yang fana (al-fani) dan yang kekal (al-baqi). Keadaan fana ini bukanlah peristiwa kehancuran kosmik di masa depan semata, melainkan esensi dasar dari status makhluk itu sendiri saat ini juga. Hal ini diperkuat oleh hadis sahih yang meriwayatkan bahwa Allah telah ada ketika tidak ada sesuatu pun selain-Nya[1384]. Secara implisit, hadis ini menerangkan keterpisahan mutlak antara kemandirian wujud Tuhan dan ketidakmandirian segala sesuatu selain-Nya, menuntut pengakuan ilmiah bahwa alam semesta secara konseptual dan aktual berada di bawah cengkeraman kefanaan ontologis tanpa kehadiran topangan eksternal yang kontinu.

Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa hilangnya kesadaran modern akan dimensi metafisika tradisional telah menyebabkan distorsi epistemologis dalam memandang realitas material[1385]. Ketika alam materi dianggap sebagai realitas absolut yang mandiri, manusia kehilangan koneksi dengan dimensi transenden. Padahal, memahami struktur eksistensi mumkin al-wujud sebagai entitas yang fana membantu membebaskan kesadaran manusia dari jerat ilusi materialisme. Sebagaimana dijelaskan oleh William Chittick,

penjelajahan ontologis terhadap konsep fana' menyingkap bahwa alam semesta ini berfungsi bagaikan cermin; bayangan di cermin tidak memiliki eksistensi mandiri tanpa adanya objek yang dipantulkan, dan bayangan itu sendiri senantiasa berubah seiring dengan pancaran cahaya dari sang pemilik objek[1386]. Di sinilah puncak kesadaran tauhid dicapai, ketika seluruh realitas makhluk meleleh ke dalam kesadaran akan kebinasaan hakiki di hadapan Wajah-Nya Yang Maha Kekal[1387].

Melalui sintesis filsafat transenden, teosofi mistis, dan teks otoritatif wahyu, terlihat jelas bahwa Ontologi Kefanaan bukanlah sebuah diskursus nihilisme absolut yang menolak keberadaan dunia, melainkan sebuah penegasan tentang kebergantungan ontologis yang mutlak. Struktur eksistensi Al-Mumkin al-Wujud selamanya didefinisikan oleh kerentanan, kefanaan, dan kebutuhan tak berkesudahan akan Wajib al-Wujud. Dengan memahami struktur ini pada tingkat eksplorasi intelektual terdalam, kita diajak untuk melihat realitas bukan sebagai kumpulan benda mati yang statis, melainkan sebagai simfoni eksistensial yang dinamis, sebuah tirai cahaya yang terus-menerus menari di atas panggung kefanaan, mengisyaratkan keagungan Sang Arsitek Agung di balik layar keabadian mutlak.

Analisis Filosofis Mengenai Kontras Antara Wajib al-Wujud (Tuhan) dan Mumkin al-Wujud (Makhluk)

Dalam lanskap metafisika Islam, pemetaan eksistensi mencapai titik puncak analitisnya melalui formulasi modalitas eksistensial

yang membedakan secara tegas antara Wajib al-Wujud (Ada yang Niscaya) dan Mumkin al-Wujud (Ada yang Kontingen). Diskursus ini, yang dipelopori secara sistematis oleh Ibn Sina (Avicenna), menetapkan bahwa Wajib al-Wujud adalah Entitas murni yang esensinya (mahiyyah) identik dengan keberadaannya (wujud) itu sendiri; Ia tidak membutuhkan kausa eksternal, tidak didahului oleh ketiadaan, dan bebas dari segala bentuk komposisi maupun potensi perubahan[1388]. Sebaliknya, Mumkin al-Wujud mencakup seluruh realitas ciptaan dari ranah akal murni, kosmos material, hingga zarah terhalus di mana esensi dan eksistensinya terpisah secara konseptual. Pada dirinya sendiri (fi hadd dzatihi), entitas yang mumkin bersifat netral terhadap ada dan tiada; ia berada dalam posisi ekuilibrium yang seimbang antara kemewahan eksistensi dan kegelapan non-eksistensi[1389].

Secara metodologis, Ibn Sina mengintrodusir pemisahan konseptual antara esensi (quiddity) dan eksistensi (existence) sebagai batu pijakan untuk memahami watak dasar makhluk. Bagi setiap mumkin, pertanyaan "apakah ia ada?" (hal huwa) secara logis berbeda dari pertanyaan "apakah ia itu?" (ma huwa). Keberadaan bagi entitas kontingen bukanlah sebuah keniscayaan internal, melainkan sebuah aksiden ('aridh) yang disematkan pada esensinya melalui tindakan pengada (ijad) oleh Kausa Eksternal. Tanpa adanya intervensi dari Wajib al-Wujud yang mengunggulkan sisi eksistensi di atas non-eksistensi (tarjih), esensi kontingen akan selamanya meringkuk dalam ruang potensi yang sunyi. Realitas ketergantungan radikal ini secara teologis sejalan dengan deklarasi Al-Qur'an

mengenai kemiskinan ontologis makhluk di hadapan kekayaan absolut Sang Pencipta: “Wahai manusia! Kamulah yang memerlukan Allah; dan Allah Dialah Yang Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu), Maha Terpuji”[1390].

Konsekuensi logis dari kontinjensi Mumkin al-Wujud adalah keniscayaan adanya mata rantai kausalitas yang berujung pada satu titik tumpu yang tidak bersandar pada apa pun. Jika setiap entitas kontingen membutuhkan sebab ('illah) untuk mengaktualisasikan eksistensinya, dan sebab tersebut juga bersifat kontingen, maka akal sehat akan dihadapkan pada dua jalan buntu intelektual: putaran kausalitas yang melingkar (dawr) atau kemunduran tak terhingga (tasalsul). Dalam demonstrasi filosofisnya yang terkenal, Burhan al-Siddiqin (Argumen Orang-Orang Jujur), Ibn Sina membuktikan secara kinetik dan geometris bahwa seluruh rangkaian sebab-akibat yang kontingen, betapapun tak terbatasnya jumlah anggota rangkaian tersebut, secara keseluruhan tetaplah bersifat kontingen[1391]. Rangkaian itu tidak dapat eksis tanpa adanya satu Kausa Prima yang berada di luar rangkaian, yang memiliki karakter Wajib al-Wujud.

Prinsip ini kemudian dielaborasikan secara brilian dalam filsafat Barat oleh G.W. Leibniz melalui Principle of Sufficient Reason (Prinsip Alasan yang Cukup), yang menegaskan bahwa tidak ada satu fakta pun yang dapat ditemukan nyata atau ada, kecuali ada alasan yang cukup mengapa hal itu terjadi dan bukan sebaliknya[1392]. Dengan demikian, kontras antara Pencipta dan ciptaan bukanlah sekadar perbedaan derajat kekuatan atau temporalitas, melainkan

perbedaan kategori metafisik yang mutlak. Wajib al-Wujud adalah satu-satunya entitas yang memuat alasan eksistensinya di dalam diri-Nya sendiri (self-explanatory), sedangkan Mumkin al-Wujud senantiasa memproyeksikan eksistensinya ke luar diri, bergantung pada genggaman takdir yang dialirkan oleh Sang Niscaya setiap detiknya.

Meskipun distingsi Avicennian antara esensi dan eksistensi berhasil memetakan batas ontologis, posisi ini mengalami penyempurnaan radikal dalam mazhab Hikmah al-Muta'aliyah yang digagas oleh Mulla Sadra. Sadra melakukan dekonstruksi terhadap asumsi bahwa esensi adalah realitas objektif, seraya menggaungkan doktrin Orisinalitas Eksistensi (Asalat al-Wujud). Bagi Sadra, yang fundamental di alam semesta ini bukanlah esensi-esensi yang statis, melainkan arus eksistensi tunggal yang dinamis dan bergradasi (tashkik al-Wujud)[1393]. Dalam perspektif ini, kontras antara Wajib al-Wujud dan Mumkin al-Wujud tidak lagi dipandang sebagai jurang pemisah antara dua substansi yang sama sekali berbeda, melainkan sebagai perbedaan intensitas (syiddah) dalam satu bentangan realitas eksistensi yang sama.

Wajib al-Wujud berada pada puncak intensitas eksistensi sebuah aktualitas murni (actus purus) yang tak berhingga sementara Mumkin al-Wujud adalah eksistensi yang melemah, yang memudar saat mendekati batas-batas ketiadaan. Makhluk, dalam pandangan Sadrian, tidak memiliki eksistensi mandiri yang kemudian "ditempeli" oleh sifat ketergantungan; sebaliknya, identitas esensial dari makhluk itu adalah ketergantungan itu sendiri (relasi murni atau

wujud-e rabti)[1394]. Implikasi epistemologis dari rekonstruksi ini sangat mendalam: manusia tidak dapat mengenal makhluk secara hakiki tanpa secara simultan menangkap pancaran cahaya Wajib al-Wujud yang mengonstitusinya. Kebenaran ini beresonansi dengan sebuah hadis terkenal yang diriwayatkan dari jalur spiritualitas Islam, "Siapa yang mengenal dirinya, maka ia sungguh telah mengenal Tuhannya," yang mengindikasikan bahwa pengenalan terhadap kefanaan diri (imkan) adalah gerbang utama menuju penyingkapan keabadian-Nya (wujub)[1395].

Ontologi kontras ini, ketika ditarik ke dalam diskursus teologi skolastik Barat, menemukan kembarannya dalam doktrin partisipasi (participatio) Thomas Aquinas. Aquinas, yang sangat dipengaruhi oleh terjemahan Latin atas karya-karya Ibn Sina, merumuskan bahwa Tuhan adalah Ipsum Esse Subsistens Eksistensi yang Berdiri Sendiri sedangkan makhluk hanya memiliki keberadaan sejauh mereka berpartisipasi dalam eksistensi Divine tersebut[1396]. Akibatnya, eksistensi makhluk bersifat rapuh dan selalu terancam oleh kepunahan jika pancaran (emanation) dari Sang Sumber terhenti sedetik saja. Kesimpulan ini meruntuhkan klaim monisme naif maupun panteisme vulgar yang menyamakan esensi alam semesta dengan esensi Tuhan; alam adalah cermin, namun cermin tidak pernah menjadi entitas yang dipantulkannya.

Dalam dimensi mistis-filosofis Ibn 'Arabi, kontras ini diselesaikan melalui konsep Tajalli (Teofani atau Manifestasi Ilahi). Mumkin al-Wujud diposisikan sebagai "entitas-entitas laten" (al-a'yan al-tsabitah) yang berada dalam ilmu Allah, yang tidak akan pernah

menghirup wewangian eksistensi eksternal yang hakiki[1397]. Apa yang kita sebut sebagai dunia empiris ini sesungguhnya adalah bayang-bayang struktural dari Nama-Nama dan Sifat-Sifat Allah yang diproyeksikan pada cermin ketiadaan ('adam). Dengan demikian, dualitas antara Wajib dan Mumkin melebur dalam harmoni Wahdat al-Wujud (Kesatuan Eksistensi), di mana ketunggalan esensi-Nya melahirkan pluralitas bentuk kosmik tanpa sedikit pun mencederai transendensi mutlak-Nya (tanzih), sekaligus menyingkapkan kedekatan imanen-Nya (tashbih) yang melingkupi segala sesuatu.

Sifat Dasar Kontingen Makhluk: Selalu Bergantung dan Berada di Ambang Ketiadaan ('Adam)

Dalam diskursus metafisika Islam, pemikiran mengenai relasi antara Sang Pencipta dan ciptaan berakar pada demarkasi modalitas eksistensi (modality of being). Kategorisasi ontologis yang dirumuskan oleh Ibn Sina membagi realitas ke dalam Wajib al-Wujud (Eksistensi Mutlak/Niscaya) dan Mumkin al-Wujud (Eksistensi Kontingen)[1398]. Penetapan status Mumkin al-Wujud membawa konsekuensi logis bahwa keberadaan makhluk bersifat kontingen (imkan). Kontingensi ini bukan sekadar episode historis yang terjadi saat penciptaan awal (huduth), melainkan kondisi ontologis yang melekat secara permanen dalam setiap detik eksistensinya. Eksistensi makhluk tidak memiliki landasan internal untuk menopang keberadaannya sendiri; ia secara substansial tidak berhak atas keberadaan kecuali melalui pengaliran eksistensi (ifadah al-wujud) yang bersumber dari Realitas Mutlak.

Mulla Sadra melangkah lebih jauh melalui filsafat Hikmat al-Muta'aliyah dengan memperkenalkan konsep al-faqr al-wujudi (kemiskinan ontologis/eksistensial)[1399]. Sadra menegaskan bahwa entitas kontingen tidak sekadar "memiliki" hubungan ketergantungan dengan Tuhan sebagai dua entitas yang terpisah, melainkan entitas itu adalah hubungan ketergantungan itu sendiri ('ain al-rabt). Makhluk tidak memiliki esensi yang berdiri sendiri yang kemudian "ditempeli" oleh sifat butuh, melainkan hakikat dasarnya adalah keharusan untuk senantiasa terhubung dengan Sumber Eksistensi. Secara rasional dan skriptural, hakikat kemiskinan mutlak ini diproyeksikan dalam Al-Qur'an melalui penegasan bahwa seluruh manusia dan kosmos adalah entitas yang faqir di hadapan Allah yang Maha Kaya (Al-Ghani)[1400]. Jika pancaran eksistensi (fayd) dari Wajib al-Wujud terhenti bahkan selapis detik saja, maka seluruh kosmos akan seketika runtuh kembali ke dalam jurang ketiadaan asalinya ('adam).

Implikasi dinamis dari kontingensi ini tercermin dalam doktrin tajaddud al-amthal (pembaruan entitas yang serupa secara terus-menerus) yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabi[1401] dan disempurnakan oleh konsep al-harakah al-jawhariyyah (gerak substansial) Mulla Sadra[1402]. Kosmos tidak diartikan sebagai objek statis yang diciptakan sekali jadi (creatio ex nihilo dalam pengertian temporal tunggal), melainkan sebagai aliran teofani (tajalli) yang tak terputus. Pada setiap momen infinitesimal (al-anaat), alam semesta dihancurkan (fana') dan diciptakan kembali (baqa') dalam wujud baru yang serupa namun tidak identik. Fenomena ini menciptakan

ilusi kesinambungan eksistensial, padahal yang terjadi adalah pancaran eksistensi Ilahi yang diperbarui secara konstan di atas kanvas ketiadaan.

Toshihiko Izutsu, dalam analisis komparatifnya mengenai metafisika Sufisme, menggambarkan proses ini sebagai ritme napas Ilahi (nafas al-rahman)[1403]. Ketiadaan (‘adam) bukan sekadar ketiadaan pasif, melainkan sebuah ruang hampaan ontologis yang senantiasa mengancam entitas kontingen. Makhluk senantiasa meniti garis tipis di atas jurang ‘adam; eksistensinya adalah sebuah "pinjaman" yang diperbarui secara berkesinambungan. Realitas ini direfleksikan secara implisit dalam Al-Qur'an:"Setiap hari Dia berada dalam kesibukan/urusan baru." (QS. Ar-Rahman[55]: 29) Ini mengindikasikan bahwa tindakan penciptaan adalah proses immanen yang berkesinambungan (creatio continua).

Tradisi kenabian menggambarkan realitas kontingensi ini melalui pengakuan atas kelemahan mutlak manusia dan ketergantungan penuh pada pemeliharaan Ilahi yang melingkupi jiwa dan raga. Rasulullah SAW mengajarkan doa yang mengartikulasikan kedalaman al-faqr al-wujudi ini: "Ya Allah, rahmat-Mu yang aku harapkan, maka janganlah Engkau serahkan aku kepada diriku sendiri walau sekejap mata pun (tarfata ‘ain)..."[1404] Doa ini bukan sekadar ungkapan etis atau devosional, melainkan sebuah pengakuan ontologis bahwa tanpa penopangan (isnad) Ilahi pada setiap detik infinitesimal, struktur eksistensial manusia akan runtuh ke dalam ketiadaan. Keadaan yang senantiasa terancam oleh ketiadaan ini menjadi bukti bahwa fana' bukan sekadar akhir dari

kehidupan temporal, melainkan struktur intrinsik dari cara-ada (mode of being) makhluk itu sendiri.

Kedudukan kontingen ini menempatkan makhluk pada posisi liminalitas yang abadi. Makhluk tidak pernah secara mandiri "memiliki" eksistensi, melainkan senantiasa "menerima" eksistensi. Pemahaman epistemik mengenai kontingensi mutlak ini mengubah cara manusia memahami dirinya dan alam semesta. Kesadaran akan ketergantungan ontologis menghilangkan klaim otonomi mutlak ego (ikhtiyar) yang palsu, dan menggantikannya dengan kesadaran teosentris. Sebagaimana dijelaskan oleh Seyyed Hossein Nasr, keberadaan kosmos yang tampak solid hanyalah pantulan cahaya Ilahi di atas cermin ketiadaan; ketika cahaya itu ditarik, bayangan tersebut serta-merta sirna[1405].

Kontingensi makhluk adalah kesaksian ontologis paling radikal atas Keberadaan Mutlak Sang Pencipta. Berada di ambang ‘adam bukanlah bentuk kekurangan yang bersifat aksidental, melainkan esensi dari ke-makhluk-an itu sendiri, yang dengannya Kemuliaan dan Ketenangan Wajib al-Wujud memancar secara sempurna.

Dekonstruksi Ilusi Keabadian Materi Melalui Pemahaman Struktur Atom Kosmos yang Fana

Secara historis, kebangkitan sains modern pasca-Renaisans sempat didominasi oleh paradigma positivisme mekanistik dan materialisme naif. Paradigma ini mengasumsikan kosmos sebagai sebuah mesin raksasa yang deterministik, otonom, dan tersusun atas materi abadi. Dari perspektif fisikawan abad ke-19 yang

berpijak pada mekanika Newtonian dan atomisme Demokritean, atom dipandang sebagai entitas terkecil yang padat, tidak terbagi, tak terhancurkan, dan memiliki massa tetap yang melintasi sangkala[1406]. Pandangan ini melahirkan implikasi filosofis yang reduksionis: bahwa eksistensi dapat dijelaskan sepenuhnya melalui interaksi mekanis antar-materi yang kekal, tanpa memerlukan prinsip transendental atau intervensi Ilahi. Keabadian materi dialokasikan sebagai dogma epistemik yang menggeser doktrin penciptaan (creatio ex nihilo) dan keberlanjutan eksistensial kosmos di bawah Kehendak Ilahi.

Namun, konstruksi ontologis materialisme klasik ini sejatinya berdiri di atas fondasi yang amat rapuh. Kemajuan fisika teoretis abad ke-20 dan ke-21 khususnya mekanika kuantum, teori medan kuantum (Quantum Field Theory/QFT), dan termodinamika non-ekuilibrium secara bertahap meruntuhkan benteng kekekalan materi tersebut. Ketika struktur sub-atomik dibedah hingga batas-batas teoretis terkecilnya, apa yang semula dianggap sebagai "benda padat yang abadi" menguap menjadi fluktuasi probabilitas, anihilasi energi, dan ketidakstabilan intrinsik. Fakta ilmiah kontemporer ini menemukan resonansi yang amat dalam ketika diintegrasikan dengan metafisika atomisme Islam (Jawhar Fard) yang dikembangkan oleh para mutakallimun, serta teks-teks wahyu Al-Qur'an dan Hadis. Bab ini mengurai dekonstruksi ilmiah dan filosofis terhadap ilusi keabadian materi melalui pemahaman mendalam atas struktur atom kosmos yang pada hakikatnya bersifat fana, dinamis, dan bergantung penuh pada Realitas Mutlak.

Jauh sebelum lahirnya sains kuantum, para teolog sains mutakallimun terutama dari mazhab Ash'ariyyah seperti Imam Al-Baqillani, Imam Al-Juwayni, dan Imam Al-Ghazali telah merumuskan kritikan mendasar terhadap gagasan keabadian substansi material[1407]. Dalam mengonstruksi cosmology yang selaras dengan prinsip tauhid, mereka merumuskan teori Jawhar Fard (atom yang tak terbagi) dan 'Araḍ (aksiden/sifat sementara)[1408].

Menurut kerangka ontologis Ash'ariyyah, seluruh alam semesta fisik tersusun atas partikel-partikel dasar tak terbagi (jawahir) yang dikombinasikan dengan sifat-sifat fisik (a'rad), seperti warna, gerak, keberadaan di suatu tempat, dan kondisi fisik lainnya. Kunci utama dekonstruksi materi dalam tradisi ini terletak pada kaidah epistemik: al-'araḍu lā yabqā zamānaini aksiden tidak memiliki daya tahan eksistensial untuk bertahan selama dua unit waktu berturut-turut[1409]. Artinya, sifat-sifat fisik dari suatu materi senantiasa binasa di setiap atom waktu dan secara konstan diciptakan kembali oleh Allah SWT.

Implikasi dari doktrin ini adalah konsep Tajdīd al-Khalq (penciptaan yang terus-menerus dan terbarukan). Kosmos bukanlah entitas otonom yang berjalan sendiri berdasarkan hukum mekanis yang independen, melainkan kilatan-kilatan eksistensi yang terus-menerus dihadirkan dan ditiadakan dari momen ke momen oleh Kehendak Ilahi (Al-Irādah al-Ilāhiyyah). Jika Allah menghentikan penciptaan aksiden tersebut walau sekejap mata, seluruh kosmos materi akan serta-merta meluruh menjadi ketiadaan ('adam). Pandangan metafisika Islam ini memosisikan fana bukan sekadar

sebagai peristiwa di akhir zaman, melainkan sebagai karakter ontologis inheren yang melekat pada setiap titik materi di setiap detik waktu. Hal ini secara langsung mengonfirmasi sabda Nabi Muhammad SAW yang menegaskan bahwa keberadaan mutlak dan abadi hanyalah milik Allah, sementara selain-Nya berpangkal dari ketiadaan dan senantiasa bergantung[1410].

Dua milenium setelah gagasan atomisme awal dan berabad-abad setelah masa keemasan teologi Kalam, fisika kuantum modern menghadirkan bukti empiris yang meruntuhkan konsep materi sebagai entitas yang substansial dan abadi. Penemuan struktur atomik dimulai dari model Rutherford-Bohr hingga mekanika gelombang Heisenberg dan Schrödinger menunjukkan bahwa 99,999999999% dari volume sebuah atom sejatinya adalah ruang kosong (empty space). Elektron yang mengelilingi inti atom tidak beredar seperti planet pada lintasan klasik yang pasti, melainkan hadir sebagai awan probabilitas (probability density cloud) yang keberadaannya tidak dapat dipastikan secara bersamaan antara posisi dan momentumnya, sebagaimana dirumuskan dalam Prinsip Ketidakpastian Heisenberg[1411].

Dekonstruksi materi mencapai resonansi terkuatnya melalui Quantum Field Theory (QFT). Dalam formulasi Dirac dan Weinberg, partikel dasar seperti kuark, elektron, dan neutrino tidak lagi dipandang sebagai "bola-bola materi mini", melainkan sebagai eksitasi (getaran/fluktuasi) lokal dari medan kuantum mendasar (underlying quantum fields)[1412]. Medan elekromagnetik, medan elektron, dan medan kuark memenuhi seluruh vakum kosmis.

Lebih jauh lagi, fenomena fluktuasi vakum kuantum (quantum vacuum fluctuation) membuktikan bahwa dalam skala Planck, vakum bukanlah ketiadaan yang pasif, melainkan "buih kuantum" yang bergolak di mana pasangan partikel-antipartikel maya (virtual particle-antiparticle pairs) lahir dan teranihilasi (musnah) secara spontan dalam kurun waktu yang sangat singkat (Δt). Proses creation and annihilation (penciptaan dan pemusnahan) partikel dasar ini terjadi secara terus-menerus di seluruh penjuru alam semesta[1413]. Materi yang kita lihat sebagai benda padat tak ubahnya merupakan efek makroskopis dari fluktuasi mikroskopis yang secara konstan timbul dan tenggelam. Realitas fisik di tingkat sub-atomik ini mencerminkan bayangan dari prinsip Tajdīd al-Khalq: materi tidak pernah diam atau abadi dalam substansinya sendiri; ia adalah entitas dinamis yang secara berkelanjutan berada dalam proses anihilasi (fana') dan artikulasi ulang eksistensial.

Jika fisika kuantum meruntuhkan ilusi keabadian materi pada skala mikroskopis, maka Hukum Kedua Termodinamika menumbangkan ilusi tersebut pada skala makroskopis dan kosmologis. Diformulasikan oleh Rudolf Clausius dan dikembangkan secara statistik oleh Ludwig Boltzmann, Hukum Kedua Termodinamika menyatakan bahwa entropi ukuran derajat ketidakteraturan, degradasi energi, dan keracakan dalam suatu sistem terisolasi akan selalu meningkat seiring berjalannya waktu[1414].

Semua struktur materi yang terorganisasi di kosmos, mulai dari konfigurasi molekuler, kristal, organisme biologis, hingga bintang,

galaksi, dan kluster galaksi, secara terelakkan mengalami degradasi termal. Energi terpakai (usable energy) secara konstan berubah menjadi energi panas yang tak dapat dimanfaatkan kembali (unusable thermal energy). Model kosmologi modern memprediksikan bahwa akibat dari kenaikan entropi universal ini, kosmos akan mengarah pada apa yang disebut sebagai Heat Death of the Universe (Kematian Termal Alam Semesta) atau Big Freeze, di mana seluruh bintang terbakar habis, atom-atom meluruh, dan ruang semesta mencapai derajat suhu mendekati nol mutlak dengan ketidakteraturan maksimum[1415].

Ketertataan materi bukanlah kondisi abadi, melainkan keadaan sementara yang secara terus-menerus terurai menuju kebinasaan. Hal ini membuktikan bahwa materi tidak memiliki kapasitas ontologis internal untuk mempertahankan keteraturannya secara mandiri. Tanpa adanya sumber penopang eksistensi yang berada di luar hukum entropi materi itu sendiri, alam semesta secara inheren bergerak menuju kepunahan total.

Pembongkaran ilusi keabadian materi melalui struktur atom dan dinamika kosmologis mengarahkan kesadaran ilmiah manusia pada titik temu epistemik dengan wahyu Ilahi. Al-Qur'an secara eksplisit menggarisbawahi kefanaan material dan membedakannya secara tegas dengan Eksistensi Mutlak Sang Pencipta. Allah SWT berfirman:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

"Semua yang ada di bumi (dan kosmos) itu akan binasa (fana). Dan tetap kekal Wajah Rabbmu yang mempunyai keagungan dan kemuliaan." (QS. Ar-Rahman[55]: 26–27)[1416] Ayat ini menggunakan

kata fān (bentuk isīm fā'il), yang dalam analisis sintaksis bahasa Arab menunjukkan bahwa sifat "binasa" bukan sekadar kejadian di masa depan, melainkan sifat aktual yang sedang dan terus melekat pada seluruh entitas ciptaan saat ini. Hal ini dipertegas kembali dalam ayat lain:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

"Segala sesuatu pasti binasa, kecuali Wajah-Nya (Rida/Eksistensi Allah). Bagi-Nya-lah segala penentuan, dan hanya kepada-Nya kamu dikembalikan." (QS. Al-Qasas[28]: 88)[1417] Secara metafisik, frasa kullu shay'in hālik (segala sesuatu adalah binasa) menegaskan kontingensi Radikal (muntaha al-imkān) dari materi. Kebinasaan adalah hakikat dasar materi ('adam asli), sedangkan eksistensi dan keteraturan materi adalah "pinjaman" sementara yang diberikan oleh Allah melalui sifat Al-Qayyūm (Yang Maha Mandiri dan Maha Menopang Eksistensi Makhluk)[1418].

Ketika sains kuantum menemukan bahwa atom adalah fluktuasi medan yang tidak padat, dan ketika termodinamika membuktikan bahwa kosmos mengalami entropi menuju kebinasaan, sains pada hakikatnya sedang menyibak tabir materi untuk memperlihatkan kebenaran teks Al-Qur'an tersebut pada tingkat empiris. Dekonstruksi ini membongkar kepalsuan klaim otonomi materi yang diusung oleh ideologi materialisme dan atheisme saintifik. Alam semesta bukanlah realitas pamungkas (ultimate reality), melainkan sebuah ayat (tanda) transparansi ontologis yang menunjuk pada Keberadaan Sang Pencipta yang Maha Kekal (Al-Bāqī). Melalui dekonstruksi atas ilusi keabadian materi, diperoleh sebuah

pemahaman rasional-kontemplatif bahwa struktur atomik dan kosmologis dari alam semesta tersusun atas kefanaan yang fundamental. Atomism Ash'ariyyah melalui doktrin Jawhar Fard dan Tajdīd al-Khalq, mekanika kuantum melalui teori fluktuasi medan kuantum, serta termodinamika melalui prinsip entropi, secara kolektif mengonfirmasi bahwa materi tidak memiliki ketahanan independen untuk mempertahankan eksistensinya. Materi senantiasa berada dalam gelombang penciptaan, penguraian, dan pemusnahan yang konstan. Pembuktian ilmiah dan metafisik ini menumbangkan sains sekuler yang mendeduksi materi sebagai entitas abadi, sekaligus meretret orientasi epistemik manusia untuk menyadari bahwa di balik kemegahan kosmos yang fana ini, terdapat Realitas Tunggal, Sang Penopang Alam Semesta (Al-Qayyūm), yang kepadanya seluruh eksistensi bergantung dan akan kembali.

Implikasi Ontologis Status Mumkin al-Wujud Terhadap Kerendahan Hati Intelektual

posisi ontologis manusia sebagai Mumkin al-Wujud (Wujud yang Mungkin/Kontingen) merupakan sebuah titik tolak krusial dalam merumuskan kembali etika epistemologis di tengah krisis modernitas. Secara metafisika, Mumkin al-Wujud mendeskripsikan entitas yang esensinya tidak mengharuskan keberadaannya sendiri; ia berada dalam ambang antara ketiadaan (‘adam) dan keberadaan (wujud), di mana eksistensinya sepenuhnya bergantung pada intervensi Wajib al-Wujud (Wujud Keniscayaan Mutlak). Kesadaran

mendalam akan "kemiskinan eksistensial" (al-faqr al-wujudi) ini secara niscaya melahirkan implikasi radikal terhadap cara subjek memandang kapasitas kognitifnya. Dalam perspektif ini, intelek bukanlah otoritas otonom yang berdiri sendiri, melainkan sebuah instrumen yang dipinjamkan, sebuah cermin yang menangkap pantulan cahaya kebenaran universal[1419]. Oleh karena itu, klaim-klaim positivistik yang mencoba mengabsolutkan rasionalitas manusia sebagai hakim tunggal realitas merupakan sebuah kekeliruan ontologis yang mengabaikan sifat dasar kontingensi manusia itu sendiri[1420].

Kerendahan hati intelektual (intellectual humility) muncul sebagai buah dari pemahaman bahwa seluruh struktur epistemik kita mulai dari panca indera hingga penalaran diskursif bersifat terbatas dan terikat pada ruang-waktu yang fana. Berbeda dengan pandangan Cartesian yang menempatkan ego sebagai pusat kepastian, ontologi Mumkin al-Wujud menempatkan manusia dalam posisi "penerima" rahmat intelektual. Al-Quran secara eksplisit mengingatkan bahwa manusia hanya diberikan pengetahuan dalam jumlah yang sangat sedikit, sebuah pernyataan yang bukan dimaksudkan untuk meremehkan akal, melainkan untuk menegaskan batas-batas horison manusia di hadapan keluasan ilmu Ilahi[1421]. Ketika seorang peneliti menyadari bahwa objek yang ia teliti dan subjek yang meneliti sama-sama berada dalam status "mungkin", maka muncul sebuah sikap tawadhu’ intelektual yang tulus. Sikap ini memandang pengetahuan bukan sebagai alat dominasi atau kekuasaan atas alam, melainkan sebagai bentuk

amanah dan pengabdian kepada Sang Kebenaran Mutlak (Al-Haqq)[1422].

Lebih lanjut, kerendahan hati intelektual ini mengoreksi apa yang disebut oleh para kritikus sains modern sebagai "keangkuhan saintistik". Dalam tradisi filsafat peripatetik Islam, Ibn Sina menekankan bahwa jiwa manusia dalam memperoleh pengetahuan hanyalah bertindak sebagai kapasitas yang menerima iluminasi dari Intelek Aktif (al-'Aql al-Fa'al)[1423]. Tanpa dukungan ontologis yang terus-menerus dari Prinsip Pertama, seluruh bangunan logika manusia akan runtuh ke dalam ketiadaan asalnya. Kesadaran akan ketergantungan absolut ini (ontological dependence) menuntun seorang intelektual untuk senantiasa terbuka terhadap kritik, bersedia mengakui kekhilafan, dan tidak terjebak dalam dogmatisme intelektual yang sempit[1424]. Inilah yang disebut sebagai integritas kognitif, di mana kemajuan ilmu pengetahuan tidak diukur dari seberapa besar ego peneliti yang tertanam dalam teorinya, melainkan seberapa jernih ia mampu menyingkap tabir-tabir realitas tanpa tertutup oleh kabut kesombongan diri[1425].

Dalam konteks pengembangan teori, implikasi ini bertransformasi menjadi metodologi yang lebih inklusif dan dialogis. Jika keberadaan kita bersifat kontingen, maka perspektif kita terhadap kebenaran juga bersifat parsial. Al-Ghazali dalam karya magnus opus-nya mengingatkan bahwa penyakit paling berbahaya bagi para sarjana adalah al-kibr (kesombongan) yang lahir dari perasaan memiliki ilmu[1426]. Melalui pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs), seorang intelektual menyadari bahwa status Mumkin al-

Wujud menuntut adanya senantiasa pembaruan niat. Pengetahuan bukan lagi dipahami sebagai akumulasi informasi untuk prestise sosial, melainkan sebagai perjalanan eksistensial untuk mendekati sumber keberadaan. Inilah transmisi dari "sains yang profan" menuju "sains yang sakral", di mana setiap penemuan ilmiah menjadi sujud intelektual di hadapan Keagungan Pencipta[1427].

Ontologi kefanaan dan kontingensi tidaklah melemahkan semangat ilmiah, melainkan justru memperkuatnya dengan landasan etis yang kokoh. Kerendahan hati intelektual yang berakar pada status Mumkin al-Wujud menciptakan ekosistem akademik yang sehat, di mana kebenaran dicari dengan penuh ketelitian namun tetap dalam bingkai kesahajaan. Sebagaimana yang ditekankan dalam diskursus epistemologi kontemporer, kebajikan intelektual (intellectual virtues) adalah prasyarat bagi pencapaian kebenaran yang substansial[1428]. Dengan mengakui bahwa kita adalah "ketiadaan yang diwujudkan", kita justru membuka pintu bagi Cahaya Ilmu yang tak terbatas untuk masuk dan menerangi relung-relung pemikiran manusia yang terbatas.

Dzikir Maut sebagai Dekonstruksi Hijab Epistemis (*Kashf al-Ghitā'*)

Eksistensi manusia dalam lintasan sejarah pemikiran Islam seringkali digambarkan berada dalam ketegangan antara realitas transenden dan ilusi imanen. Dzikir maut (mengingat kematian), dalam diskursus sufistik dan filosofis, bukan sekadar aktivitas eskatologis yang bersifat pasif, melainkan sebuah instrumen epistemologis radikal yang berfungsi mendekonstruksi struktur

kesadaran yang terdistorsi oleh materialitas. Secara ontologis, kematian dipandang sebagai pintu gerbang menuju kebenaran absolut, namun melalui dzikir maut, "kematian" ditarik ke dalam ruang kekinian sebagai metode untuk menyingkap tabir pengetahuan (hijāb) yang menyelimuti batin manusia. Dominasi rasionalisme instrumental dan empirisme positivistik dalam peradaban modern telah mengkondisikan manusia untuk memandang realitas secara reduksionis menjadikan alam material sebagai satu-satunya tolok ukur kebenaran. Dalam konteks ini, dzikir maut hadir sebagai tindakan kesadaran kritis yang merobohkan kepalsuan otonomi ego (al-nafs) dan mengembalikan orientasi epistemik manusia kepada Sumber Kebenaran Mutlak (al-Ḥaqq)[1429].

Struktur kesadaran manusia yang terbelenggu oleh pengalaman inderawi secara bertahap membentuk apa yang disebut sebagai hijāb epistemis sebuah kondisi keterhalangan batiniah di mana akal tidak mampu menangkap entitas metafisik akibat sedimentasi persepsi duniawi. Imam al-Ghazali dalam karya magistralnya menekankan bahwa kecenderungan jiwa untuk melekat pada kenikmatan sementara (al-ladhdhāt) menciptakan kebiasaan mental yang mengaburkan daya visional ruh (al-baṣīrah)[1430]. Dzikir maut bekerja secara dekonstruktif terhadap kondisi ini. Ketika seseorang secara intensif menatap keniscayaan dekonstruksi fisik dirinya, kepalsuan struktur kognitif yang didasarkan atas kepemilikan material dan ilusi kelanggengan langsung runtuh. Dalam kerangka filsafat Illuminasionisme (Ishrāqī) Suhrawardi, dzikir maut berfungsi sebagai pembasmi kegelapan materi (al-ẓulmah) yang menyelimuti

cahaya primordial jiwa, sehingga memungkinkan terjadinya proses penyingkapan tabir (kashf) secara gradual sebelum kematian fisik itu sendiri terjadi[1431].

Penyingkapan tabir epistemis ini menemukan akar teologis dan ontologisnya dalam prinsip mūtū qabla an tamūtū ("matilah sebelum kamu mati") yang dipopulerkan dalam tradisi tasawuf. Prinsip ini menandai pergeseran dari kematian involunter (biologis) menuju kematian volunter (spiritual). Secara fenomenologis, meditasi mendalam atas kematian menghadirkan momentum yang sepadan dengan konsep Sein-zum-Tode (Kedirian-menuju-Kematian) dalam pemikiran Martin Heidegger, di mana kesadaran akan batas eksistensial membongkar keberadaan eksistensi yang tidak otentik (das Man)[1432]. Namun, berbeda dengan eksistensialisme Barat yang kerap berhenti pada kecemasan eksistensial (Angst) dan nihilisme, dzikir maut dalam episteme Islam mentransformasikan kecemasan tersebut menjadi kesadaran spiritual yang konstruktif. Kematian voluntaris melucuti klaim-klaim independensi ego, meruntuhkan self-referentiality manusia, dan membuka ruang bagi tajallī (manifestasi ilahi) untuk memperbarui persepsi intelektual dan intuitif subjek pengetahu[1433].

Puncak dari dekonstruksi epistemis ini adalah tercapainya maqam Kashf al-Ghitā', sebuah keadaan tersingkapnya penutup mata batin sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an surat Qaf ayat 22[1434]. Mulla Sadra dalam struktur filsafat Hikmah Muta'aliyah mendeskripsikan proses ini melalui teori Gerak Subtansial (al-ḥarakah al-jawhariyyah), di mana jiwa manusia bertransformasi

secara berkesinambungan dari derajat material menuju derajat intelek murni. Dzikir maut mengakselerasi gerak substantif ini dengan cara memutus ikatan kognitif jiwa terhadap dunia fenomena yang bersifat mutabil (berubah-ubah)[1435]. Ketika hijāb epistemis runtuh, pengetahuan tidak lagi diperoleh melalui inferensi silogistis yang menjembatani jarak antara subjek dan objek (‘ilm ḥuṣūlī), melainkan melalui kehadiran intuitif yang langsung (‘ilm ḥuḍūrī). Dalam tataran ini, realitas eskatologis tidak lagi dipersepsikan sebagai janji masa depan yang abstrak, melainkan sebagai kebenaran ontologis yang hadir secara riil dalam kesadaran kekinian (here and now)[1436].

Dengan demikian, dzikir maut dalam diskursus filosofis-sufistik Islam tidak boleh direduksi sekadar sebagai doktrin moralistic-asketis yang menumbuhkan ketakutan irasional, melainkan harus dipahami sebagai metode epistemologis yang canggih dan komprehensif. Melalui dekonstruksi konstan terhadap ilusi kelanggengan duniawi, dzikir maut membebaskan akal manusia dari penjara persepsi terdistorsi dan egosentrisme. Ia merestorasi posisi manusia sebagai subjek epistemik yang terkoneksi langsung dengan Realitas Tertinggi. Dalam era kontemporer yang ditandai oleh hiper-realitas dan komodifikasi eksistensi, dzikir maut menawarkan hermeneutika pembebasan yang mengembalikan martabat ontologis manusia, menyibak tabir kepalsuan material, dan mengarahkan pandangan intelektual menuju cahaya kebenaran yang tak terdistorsi (al-ḥaqq al-mubīn).

Pemahaman Epistemis Terhadap Ayat: "Hari ini Kami singkapkan tabirmu, maka penglihatanmu tajam"

hakikat realitas dalam eskatologi Islam mencapai titik kulminasi epistemisnya pada pernyataan transendental dalam Surah Qaf ayat 22. Ayat ini tidak sekadar menceritakan peristiwa pasca-kematian, melainkan menawarkan sebuah dekonstruksi radikal terhadap limitasi kognitif manusia selama berada di alam syahadah[1437]. Secara ontologis, eksistensi manusia di dunia sering kali terjebak dalam apa yang disebut sebagai ghaflah (kelalaian) sebuah kondisi di mana kesadaran subjek terfragmentasi oleh aksidensi material, sehingga gagal menangkap substansi metafisik yang mendasari realitas[1438]. Ghaflah dalam konteks ini berfungsi sebagai "hijab" atau tabir tebal yang bersifat epistemik, yang membatasi daya jangkau rasio (‘aql) hanya pada fenomena lahiriah, sementara hakikat malakut tetap tersembunyi di balik tirai sensorik yang menipu.

Penyingkapan tabir (Kashf al-Ghitā’) yang diabadikan dalam teks suci tersebut menandai sebuah transisi dari pengetahuan yang bersifat diskursif (‘ilm al-yaqin) menuju pengetahuan yang bersifat intuitif-langsung (‘ayn al-yaqin)[1439]. Ketika Tuhan menyatakan, "Maka penglihatanmu pada hari itu amat tajam (hadīd)", istilah hadīd (besi/tajam) memberikan metafora tentang daya tembus persepsi yang tidak lagi terhalang oleh opasitas materi. Dalam perspektif teosofi transenden, ketajaman ini merupakan pengaktifan basirah (mata batin) yang selama ini teredam oleh hiruk-pikuk keduniawian[1440]. Secara fenomenologis, ini adalah momen di mana subjek mengalami "objektivitas mutlak", di mana

jarak antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui runtuh dalam satu kesatuan penyaksian yang tak terelakkan.

Lebih jauh lagi, pemahaman epistemis ini membawa implikasi bahwa realitas yang kita persepsikan saat ini sebenarnya adalah sebuah bentuk "tidur kolektif", selaras dengan diktum profetik yang menyatakan bahwa manusia itu tertidur dan baru terbangun saat kematian menjemput[1441]. Namun, dalam tradisi intelektual Islam, transisi menuju "penglihatan tajam" ini tidak dipandang sebagai proses mekanistik yang hanya terjadi pasca-biologis. Melalui metodologi tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) dan dialektika asketis, seorang salik dapat mengupayakan penyingkapan tabir secara gradual sebelum ajal tiba[1442]. Hal ini menciptakan sebuah ruang epistemik di mana manusia mampu melihat "tanda-tanda di ufuk dan dalam diri mereka sendiri" dengan kejernihan yang melampaui batas-batas empirisme konvensional.

Secara hermeneutis, ayat ini juga menggugat kemapanan epistemologi modern yang sering kali membatasi validitas kebenaran hanya pada apa yang terukur secara positivistik. Penglihatan yang "tajam" (hadīd) mengisyaratkan adanya dimensi realitas yang lebih padat dan lebih nyata (more real) dibandingkan dunia fisik yang bersifat efemer[1443]. Ketajaman ini bukan sekadar peningkatan optik, melainkan transformasi kualitas eksistensial di mana ruh manusia kembali ke fitrah kognitifnya yang asli, mampu menembus dimensi barzakh hingga akhirat[1444]. Dengan demikian, Surah Qaf ayat 22 berfungsi sebagai pengingat metafisik bahwa pencarian kebenaran sejati menuntut penyingkapan lapisan-lapisan

ego dan materialitas yang selama ini menyelimuti kesadaran murni manusia.

Mekanisme Dhikr al-Maut dalam Menghancurkan Polusi Mental yang Membutakan Batin

Dalam diskursus epistemologi spiritual, batin manusia sering kali mengalami opasitas kognitif yang disebabkan oleh akumulasi "polusi mental". Fenomena ini, dalam tradisi tasawuf klasik, diidentifikasi sebagai ghaflah (kelalaian) atau dhulm (kegelapan spiritual) yang muncul akibat keterikatan ontologis yang berlebihan terhadap al-aghyar (segala sesuatu selain Allah). Polusi mental ini bekerja dengan cara mengonstruksi selaput ilusi yang membiaskan realitas transendental, sehingga subjek terjebak dalam miopia eksistensial yang akut[1445]. Mekanisme dhikr al-maut (mengingat kematian) hadir bukan sekadar sebagai pengingat akan berakhirnya biologis, melainkan sebagai instrumen dialektis yang melakukan dekonstruksi terhadap struktur hubb al-dunya (kecintaan duniawi yang patologis). Secara fenomenologis, kematian berfungsi sebagai "kejutan eksistensial" yang memaksa kesadaran untuk melepaskan diri dari jeratan temporalitas yang menipu, memicu proses purifikasi batin yang radikal demi mengembalikan kejernihan bashirah (mata batin)[1446].

Secara psikologis-transpersonal, dhikr al-maut beroperasi melalui teknik interupsi kognitif terhadap skema kesenangan semu yang membius akal budi. Imam al-Ghazali dalam magnum opus-nya, Ihya’ Ulumiddin, menegaskan bahwa intensitas mengingat kematian

mampu membedah akar-akar syahwat dan memutus rantai keterpesonaan terhadap fatamorgana material[1447]. Dalam perspektif ini, kematian adalah katalisator untuk mencapai zuhd yang sesungguhnya sebuah kondisi mental di mana dunia berada di tangan, namun tidak meracuni hati. Proses ini sejajar dengan konsep "keberadaan menuju kematian" (Sein-zum-Tode) dalam filsafat eksistensialisme, di mana kesadaran akan kefanaan justru menjadi fondasi bagi autentisitas hidup. Ketika seseorang mengintegrasikan realitas maut ke dalam struktur nalar hariannya, ego (nafs) kehilangan daya gravitasi narsistiknya, sehingga polusi mental berupa ambisi hegemonik, keserakahan, dan kecemasan eksistensial terkikis secara sistematis[1448].

Lebih jauh lagi, mekanisme ini melibatkan transformasi energi psikis dari ketercerabutan eksternal menuju pemusatan internal (tafakkur). Polusi mental sering kali bermanifestasi dalam bentuk kebisingan batin yang menghalangi pancaran cahaya intelek (nur al-’aql). Al-Quran secara eksplisit mengingatkan bahwa setiap jiwa akan mencicipi kematian sebagai bentuk ujian atas kualitas esensial manusia, yang menuntut kesiapan mental melampaui batas-batas materialitas[1449]. Dengan menghancurkan struktur nilai palsu yang mapan dalam ruang bawah sadar, dhikr al-maut memfasilitasi apa yang disebut sebagai resonansi fitrah, di mana jiwa kembali pada kemurnian asalnya. Dalam konteks terapi mental kontemporer, kesadaran akan batas akhir kehidupan (mortalitas) terbukti mampu mengurangi distorsi nilai dan meningkatkan orientasi pada makna hidup yang lebih substansial, sehingga batin yang sebelumnya buta

oleh debu-debu duniawi kembali mampu melihat realitas Ilahi dengan penuh kejernihan[1450].

Epistemologi Penyingkapan (Kashf): Memperoleh Kebijaksanaan Melalui Kematian Eksistensial

Epistemologi penyingkapan (kashf) dalam tradisi intelektual Islam bukanlah sebuah penolakan terhadap rasionalitas, melainkan sebuah pelampauan terhadap batas-batas diskursif yang seringkali terperangkap dalam dualitas subjek-objek. Di titik inilah, dzikir maut (mengingat kematian) berfungsi sebagai instrumen epistemis yang radikal untuk menyingkap tabir-tabir materialitas yang menyelimuti kesadaran manusia. Dalam perspektif ini, kebenaran sejati tidak diperoleh melalui akumulasi data empiris semata, melainkan melalui proses "pembersihan cermin" jiwa. Hal ini sejalan dengan isyarat Al-Qur'an bahwa pada hari kiamat, penglihatan manusia akan menjadi sangat tajam karena tabir-tabir duniawi telah diangkat[1451]. Namun, melalui disiplin spiritual dan kematian eksistensial, ketajaman penglihatan batin ini dapat diakselerasi sebelum kematian biologis menjemput, memungkinkan subjek untuk menangkap realitas metafisika secara langsung (immediate knowledge).

Puncak dari metodologi ini termanifestasi dalam prinsip Mūtū qabla an tamūtū (Matilah sebelum kamu mati). Secara ontologis, "kematian" yang dimaksud bukanlah terminasi fungsi fisiologis, melainkan peluruhan ego-centrism atau kehendak personal yang bersifat ilusif demi menyatu dengan Kehendak Ilahi (fana’). Al-

Ghazali menegaskan bahwa hati manusia memiliki kapasitas untuk menangkap cahaya kebenaran langsung dari Lauh al-Mahfuz apabila keterikatan terhadap syahwat dan duniawi telah diputus melalui asketisme spiritual dan kesadaran akan maut[1452]. Dalam kondisi kematian eksistensial ini, dunia tidak lagi dipandang sebagai sekumpulan komoditas atau tujuan akhir (telos), melainkan bertransformasi menjadi teofani atau kumpulan tanda-tanda (ayat) yang setiap partikelnya menunjuk pada keagungan Sang Pencipta[1453]. Kesadaran ini merubah status epistemik manusia dari seorang pengamat yang terpisah menjadi saksi (shahid) yang mengalami realitas.

Secara komparatif, konsep ini menemukan resonansi namun sekaligus differensiasi yang tajam dengan pemikiran Martin Heidegger mengenai Sein-zum-Tode (Ada-menuju-kematian). Bagi Heidegger, kesadaran akan kematian adalah kunci menuju otentisitas, di mana individu berhenti melarikan diri ke dalam anonimitas "mereka" (das Man) dan menghadapi finitude keberadaannya sendiri[1454]. Namun, dalam epistemologi kashf, kematian eksistensial melangkah lebih jauh dari sekadar pengakuan atas kefanaan; ia adalah gerbang menuju keabadian dan pengenalan akan Yang Absolut (Ma’rifah). Jika Heidegger berhenti pada kecemasan (Angst) sebagai penggerak otentisitas, tradisi Islam mentransformasi kecemasan tersebut menjadi kerinduan (syauq) untuk kembali ke asal-usul primordial. Di sini, kebijaksanaan bukan lagi sekadar kearifan praktis dalam mengelola hidup, melainkan sebuah transformasi wujud (transformation of being) di mana

subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui menyatu dalam pancaran cahaya Ilahi[1455].

Akhirnya, gnosis yang lahir dari rahim kematian eksistensial ini menghasilkan apa yang disebut sebagai al-hikmah al-khalidah (kebijaksanaan abadi). Pengetahuan ini bersifat transformatif karena ia tidak hanya menambah informasi pada memori, tetapi mengubah struktur eksistensi sang pencari. Sebagaimana dijelaskan dalam tradisi hikmah, ketika seseorang telah "mati" dari diri yang rendah, ia akan "dihidupkan" kembali dengan penglihatan Tuhan, pendengaran Tuhan, dan kehendak Tuhan[1456]. Epistemologi penyingkapan ini membuktikan bahwa realitas tertinggi hanya dapat diakses ketika rintangan terbesar yaitu ego yang merasa mandiri telah runtuh. Dengan demikian, dzikir maut bukan sekadar praktik eskatologis, melainkan sebuah tindakan epistemik yang memungkinkan manusia mencapai level otentisitas spiritual tertinggi, di mana kebenaran dipahami bukan melalui logika definisi, melainkan melalui kepastian penyaksian (haqq al-yaqin).

Transformasi dari Ilm al-Yaqin (Teori) Menuju Ayn al-Yaqin (Penyaksian) Kesadaran Mortalitas

Epistemologi Islam membagi derajat keyakinan manusia ke dalam tiga tingkat yang bergradasi secara ontologis: ‘Ilm al-Yaqin (keyakinan berbasis inferensi teoritis dan demonstrasi logis), ‘Ayn al-Yaqin (keyakinan berbasis persepsi langsung dan penyaksian batin), dan Haqq al-Yaqin (keyakinan berbasis unifikasi eksistensial antara subjek dan objek)[1457]. Dalam konteks kesadaran akan mortalitas,

mayoritas manusia modern terjebak dalam anomali eksistensial; mereka berada pada level ‘Ilm al-Yaqin yang superfisial. Secara kognitif-rasional, tidak ada satu pun manusia yang menolak premis universal bahwa "semua yang bernyawa pasti akan mati". Namun, pengetahuan ini sering kali terisolasi di menara gading konseptual, tidak berdampak pada struktur fundamental kesadaran praktis sehari-hari. Kematian diakui sebagai fakta statistik bagi "orang lain," namun dinegasikan secara psikologis bagi "diri sendiri" melalui mekanisme pertahanan ego yang oleh Martin Heidegger disebut sebagai kejatuhan ke dalam kedangkalan eksistensi keseharian (das Man)[1458]. Di sinilah urgensi transformasi epistemis diperlukan, guna menjembatani jurang yang memisahkan antara pengetahuan teoritis dingin dengan kesadaran eksistensial yang menggetarkan.

Transformasi eksistensial dari ‘Ilm al-Yaqin menuju ‘Ayn al-Yaqin dalam diskursus eskatologi-psikologis Islam difasilitasi secara metodologis melalui praksis dzikir maut yang intensif dan kontemplatif. Dzikir maut bukan sekadar aktivitas verbal-repetitif, melainkan sebuah metode dekonstruksi kognitif yang membedah ilusi keabadian duniawi (tūl al-amal). Ketika seorang penempuh jalan spiritual (sālik) secara konsisten menginternalisasi realitas kematian, struktur kesadaran yang awalnya tertutup oleh kabut kelalaian (ghaflah) mulai tersingkap[1459]. Pengetahuan teoritis yang semula hanya tersimpan di dalam memori semantik diproyeksikan ke dalam medan kesadaran fenomenologis yang aktif. Kematian tidak lagi diposisikan sebagai peristiwa kronologis di masa depan yang jauh, melainkan sebagai "kemungkinan yang paling riil dan

tidak dapat dihindari" (die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit) yang senantiasa membayangi setiap momentum kekinian[1460]. Pada titik transisi ini, sekat-sekat ilusif materi runtuh, menyisakan kesadaran murni akan kefanaan diri di hadapan Keabadian Absolut Sang Khalik.

Pencapaian level ‘Ayn al-Yaqin melalui penyaksian batin ini mereformasi seluruh cara pandang subjek terhadap realitas (worldview). Sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an Surah At-Takathur, persaingan menumpuk kemewahan duniawi sering kali membutakan manusia hingga mereka masuk ke dalam liang kubur; andai saja mereka mengetahui dengan ‘Ilm al-Yaqin, niscaya mereka akan melihat neraka Jahim, dan kemudian benar-benar akan melihatnya dengan ‘Ayn al-Yaqin[1461]. Penyaksian batin ini merobek "hijab epistemis" yang selama ini membatasi penglihatan spiritual. Ketika seseorang melihat mortalitas dengan mata batin (bashirah), realitas metafisik yang sebelumnya gaib menjadi begitu intim dan transparan. Pengalaman batiniah ini paralel dengan konsep kashf dalam tradisi tasawuf irfani, di mana tabir-tabir sensorik disingkapkan sehingga jiwa mampu menangkap hakikat sesuatu sebagaimana adanya[1462]. Kematian mewujud sebagai cermin jernih yang memantulkan nilai sejati dari setiap tindakan moral dan spiritual manusia, membebaskan subjek dari perbudakan hasrat profan yang fana.

Pada tingkat kestabilan ‘Ayn al-Yaqin, ketajaman visi spiritual ini mencapai puncaknya, menggenapi janji eskatologis dalam Surah Qaf ayat 22: "Sesungguhnya kamu berada dalam keadaan lalai dari (hal)

ini, maka Kami singkapkan darimu tutup (yang menutupi) matamu, sehingga penglihatanmu pada hari ini sangat tajam (hadīd)"[1463]. Melalui dzikir maut yang mencapai puncaknya sebelum kematian fisik terjadi (mawt ikhtiyari), subjek mengalami penyingkapan tabir (kesadaran tajam/hadīd) secara antisipatif di dunia ini. Penglihatan yang tajam ini memampukan subjek untuk memilah secara akurat antara yang esensial (ukhirawi) dan yang aksidental (duniawi). Konsekuensinya, orientasi hidup bergeser secara radikal dari akumulasi eksistensial kapitalistik menuju purifikasi etis dan asketisme spiritual (zuhd)[1464]. Kematian tidak lagi ditakuti sebagai momok peleburan eksistensi (annihilation), melainkan disambut sebagai jembatan emas (jisr) yang menghubungkan sang kekasih dengan Yang Maha Kekasih. Dengan demikian, transisi dari teori menuju penyaksian ini bukan sekadar lompatan kognitif, melainkan sebuah metamorfosis ontologis yang melahirkan manusia baru yang hidup di dunia namun tidak lagi dimiliki oleh dunia.

Formulasi Kesadaran Mortalitas Profetik

Kesadaran akan mortalitas bukan sekadar fenomena biologis yang menandai berhentinya fungsi organ vital, melainkan sebuah epistemik inti yang mendefinisikan eksistensi manusia di hadapan Realitas Mutlak[1465]. Dalam paradigma pemikiran Islam, kematian bukanlah akhir dari keterlibatan rasional dan spiritual, melainkan sebuah epistemological watershed sebuah titik alih yang menyingkap tabut kesadaran hakiki. mortalitas profetik mengeksplorasi bagaimana pengalaman eksistensial akan

kesementaraan hidup ditransformasikan melalui petunjuk wahyu menjadi poros integrasi antara ilmu pengetahuan ('ilm), keyakinan ontologis (imān), dan praksis transformatif ('amal). Kesadaran ini meretas batas-batas positivisme murni yang kerap memisahkan subjek penalar dari realitas eskatologis, lalu menyajikannya sebagai sebuah struktur pemikiran berdisiplin tinggi, kontemplatif, dan berakuntabilitas penuh.

Secara filosofis, perbedaan mendasar antara konsepsi mortalitas sekuler dan mortalitas profetik terletak pada dorongan teleologisnya. Jika filsafat eksistensialisme modern seperti yang dirumuskan oleh Martin Heidegger melalui konsep Sein-zum-Tode (Adada-menuju-Kematian) memandang mortalitas sebagai batas kecemasan (Angst) yang menegaskan keotentikan individu dalam ketiadaan[1466], maka kesadaran mortalitas profetik melampaui kecemasan nihilistik tersebut. Dalam tradisi profetik, mengingat kematian (zikr al-mawt) bukanlah bentuk kepasrahan pasif atau eskapisme psikologis, melainkan sebuah alat ukur kognitif yang memurnikan rasionalitas manusia dari hubris intelektual[1467]. Kematian memposisikan dunia sebagai arena penyemaian (mazra'at al-akhirah), di mana setiap proposisi keilmuan dan tindakan eksistensial ditimbang berdasarkan keberlanjutan nilainya di alam transendental[1468].

Integrasi dimensi ilmu ('ilm) dalam formulasi kesadaran mortalitas profetik mewujud dalam penataan ulang hierarki epistemik. Ilmu tidak lagi dikejar semata-mata demi akumulasi modal simbolik atau dominasi teknologis atas alam, melainkan

sebagai proses pengenalan atas tanda-tanda keagungan Ilahi (ayāt). Sebagaimana dianalisis oleh Toshihiko Izutsu, struktur semantik Al-Qur'an menempatkan kesadaran akan batas akhir manusia sebagai faktor penentu yang membedakan antara al-'ilm (pengetahuan yang membawa pada kebenaran hakiki) dan al-jahl atau al-ghaflah (kelalaian eksistensial)[1469]. Ketika seorang ilmuwan atau intelektual menginternalisasi mortalitas profetik, kegiatan ilmiahnya terbebas dari bias ego-sentrisme dan positivisme reduksionis. Ilmu menjadi instrumen penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan pembacaan kritis terhadap realitas fisik yang senantiasa berfluktuasi menuju ketenangan ontologis.

Selanjutnya, iman (imān) bertindak sebagai poros meta-eksistensial yang memberikan makna transendental terhadap kesadaran mortalitas tersebut. Tanpa iman, fakta kematian berisiko memicu absurditas atau keputusasaan eksistensial. Namun, dalam kerangka profetik, iman mengubah horizon kematian dari ancaman annihilation (pembasmian eksistensi) menjadi pintu gerbang menuju liqa' Allah (perjumpaan dengan Sang Pencipta). Rasulullah SAW secara eksplisit menggambarkan bahwa individu paling cerdas (akyas) adalah mereka yang paling banyak mengingat kematian dan paling baik persiapannya untuk kehidupan setelahnya[1470]. Persiapan ini bukan sekadar akumulasi ritual formal, melainkan pemantapan fondasi metaphysical certitude (yaqīn) yang mengarahkan seluruh orientasi hidup manusia. Iman memosisikan kematian bukan sebagai akhir dari being, melainkan transisi fase eksistensi yang menuntut akuntabilitas penuh atas kebebasan berkehendak yang

telah diberikan[1471]. Manifestasi tertinggi dari integrasi ilmu dan iman di bawah naungan kesadaran mortalitas profetik adalah lahirnya praksis tindakan atau amal ('amal salih). Kesadaran bahwa waktu eksistensial di dunia bersifat terbatas mendorong lahirnya etika keharusan yang mendesak (sense of existential urgency). Amal dalam konteks ini bukan lagi tindakan sporadis tanpa arah, melainkan bentuk manifestasi keimanan yang terukur, ilmiah, dan berdampak peradaban[1472]. Dalam sebuah tradisi profetik yang sangat monumental, dijelaskan bahwa ketika manusia meninggal dunia, seluruh amalnya terputus kecuali tiga perkara: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak saleh yang mendoakannya[1473]. Hadis ini secara mendasar merumuskan teori keberlanjutan eksistensial (existential continuity), di mana 'ilm dan 'amal yang diintegrasikan dengan imān mampu melampaui batasan fisik kematian itu sendiri.

Dengan demikian, Formulasi Kesadaran Mortalitas Profetik menyajikan sebuah model holistik bagi tatanan pemikiran dan peradaban Islam. Model ini menawarkan antidote epistemik terhadap krisis eksistensial masyarakat modern yang kerap terjebak dalam sekularisasi, saintisme, dan pemujaan terhadap materi yang fana[1474]. Melalui integrasi yang harmonis antara ketajaman intelektual ('ilm), kedalaman spiritual (imān), dan praksis sosial yang nyata ('amal), mortalitas tidak lagi ditakuti sebagai jurang ketiadaan, melainkan dihayati sebagai kompas moral dan epistemik yang menuntun manusia menuju kesempurnaan kemanusiaannya (al-insan al-kamil) di hadapan Sang Maha Abadi.

Menyatukan Wahyu Tekstual dan Fakta Eksistensial Kematian

Sintesis epistemologi profetik berakar pada dialog dialektis antara teks wahyu (nass) yang bersifat normatif-transenden dan pengalaman eksistensial manusia atas mortalitas yang bersifat imanen-faktual. Wahyu tidak hanya menginformasikan kematian sebagai kepastian historis-biologis, tetapi mendefinisikannya sebagai instrumen penguji mutu eksistensi. Allah SWT menegaskan bahwa penciptaan mati dan hidup adalah struktur teleologis untuk menguji siapa yang paling baik amal perbuatannya[1475]. Faktisitas kematian yang dialami manusia secara empiris memperoleh pembacaan hermeneutik yang mendalam ketika dibingkai oleh kesadaran profetik; ia tidak lagi dipahami sebagai nihilisme atau titik hampa ontologis seperti dalam eksistensialisme sekular, melainkan sebagai portal transisi menuju pembuktian kebenaran objektif[1476].

Epistemologi profetik menolak pembagian dikotomis antara kebenaran saintifik-empiris dan kebenaran metafisik. Dalam pandangan Imam al-Ghazali, memikirkan kematian (dhikr al-mawt) bukanlah bentuk eskapisme dari dunia, melainkan operasi epistemik yang membongkar ilusi ghaflah (kelalaian intelektual dan spiritual) serta memulihkan kemampuan akal untuk melihat realitas sebagaimana adanya (kasyf)[1477]. Ketika kenyataan mortalitas disintesiskan dengan wahyu, kesadaran manusia terlepas dari keterpenjaraan egosentrisme. Pengetahuannya tentang dunia fisikal teriluminasi oleh kepastian alam transenden. Dengan demikian, fakta eksistensial kematian berfungsi sebagai verificator terhadap validitas klaim-klaim kebenaran manusia: bahwa ilmu yang sejati

adalah ilmu yang mampu menembus batas-batas keregangan fisik dan berorientasi pada pertanggungjawaban di hadapan Sang Pencipta.

Melangkah lebih jauh ke dalam ranah fenomenologi eksistensial, sintesis ini menawarkan rekonstruksi radikal terhadap konsep kecemasan (Angst) menghadapi kematian yang diajukan oleh Martin Heidegger. Jika dalam ontologi Heideggerian, manusia didefinisikan sebagai "Ada-menuju-kematian" (Sein-zum-Tode) yang memojokkan Dasein pada kesunyian soliter tanpa kepastian transendental[1478], maka epistemologi profetik mengonversinya menjadi "Ada-setelah-kematian" yang dimediasi oleh fase barzakh[1479]. Kematian bukanlah batas akhir (Ende) yang memusnahkan eksistensi, melainkan sebuah proses penyempurnaan ontologis di mana jiwa melepaskan keterbatasan materialnya untuk mencicipi keadilan mutlak[1480]. Di sinilah wahyu tekstual bertindak sebagai kompas penuntun yang mengubah kecemasan batiniah (existential dread) menjadi optimisme eskatologis yang produktif. Kesadaran akan kefanaan ini tidak melahirkan keputusasaan, melainkan memicu tanggung jawab etis-sosial yang luhur di dunia nyata.

Secara filosofis, pandangan ini beresonansi erat dengan teori gerakan transubstansial (al-harakah al-jawhariyyah) yang dirumuskan oleh Mulla Sadra. Dalam kerangka Sadrian, seluruh alam semesta termasuk jiwa manusia berada dalam aliran kontinu menuju kesempurnaan eksistensial[1481]. Kematian fisik, dengan demikian, bukanlah interupsi eksternal yang merusak kehidupan,

melainkan buah matang dari evolusi batiniah jiwa yang telah melampaui dimensi ragawi[1482]. Sintesis profetik mempertemukan gagasan metafisis ini dengan sabda kenabian yang menyatakan bahwa "manusia pada hakikatnya tertidur, dan baru terbangun saat ajal menjemput"[1483]. Di titik ini, kematian beralih fungsi secara epistemologis dari sekadar akhir biologis menjadi momen unifikasi kognitif tertinggi, di mana tabir pembatas (hijab) antara yang gaib dan yang syahadah tersingkap secara absolut.

Implikasi aksiologis dari sintesis epistemologi ini menuntut dekonstruksi terhadap modernitas sekular yang cenderung mengalienasi dan memedicalisasi kematian. Dalam lanskap intelektual Islam yang digagas oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, ilmu pengetahuan sejati (ma'rifah) berkewajiban meletakkan segala sesuatu pada tempatnya yang tepat (adab), termasuk memosisikan kehidupan duniawi sebagai ladang semai (mazra'ah) bagi kehidupan ukhrawi[1484]. Melalui integrasi antara intuisi intelektual (shuhud) dan kepatuhan teks wahyu, manusia tidak lagi melihat kematian sebagai musuh yang harus ditaklukkan oleh teknologi medis, melainkan sebagai ritus transisi spiritual yang kudus[1485]. Pada akhirnya, menyatukan wahyu tekstual dan fakta eksistensial kematian melahirkan sebuah model kemanusiaan yang tangguh: pribadi yang hidup secara aktif-historis di bumi, namun jiwanya telah tertambat pada keabadian transenden, mempraktikkan seni "mati sebelum mati" (mutu qabla an tamutu) sebagai puncak kedewasaan spiritual dan intelektual[1486].

Bagaimana Mengingat Mati Mengakselerasi Kualitas Validitas Ilmu Pengetahuan

Penyatuan kesadaran akan mortalitas ke dalam struktur epistemologi keilmuan kontemporer bukan merupakan bentuk regresi menuju mistisisme irasional, melainkan sebuah lompatan metodologis untuk mencapai objektivitas yang lebih murni. Dalam lanskap saintifik modern, ilmu pengetahuan sering kali terkooptasi oleh kepentingan utilitarian jangka pendek dan terjebak dalam "hubris ilmiah" sebuah keyakinan semu bahwa rasio manusia bersifat otonom dan absolut. Integrasi dhikr al-mawt (mengingat mati) berfungsi sebagai jangkar metafisika yang menempatkan subjek peneliti dalam posisi "kerendahan hati intelektual" (intellectual humility). Secara aksiologis, kesadaran bahwa eksistensi manusia bersifat temporal memaksa ilmuwan untuk mengevaluasi setiap proposisi ilmiah tidak hanya berdasarkan koherensi logisnya, tetapi juga pada dimensi akuntabilitas transendentalnya. Hal ini selaras dengan prinsip Al-Qur'an yang menegaskan bahwa penciptaan hidup dan mati merupakan instrumen pengujian bagi kualitas amal (pengetahuan dan tindakan) manusia[1487].

Akselerasi validitas pengetahuan melalui kesadaran mortalitas beroperasi sebagai mekanisme kontrol metakognitif yang membersihkan proses perumusan teori dari distorsi egoistik. Rasulullah SAW memberikan landasan fundamental mengenai kecerdasan eksistensial ini dengan mendefinisikan sosok akyas (yang paling cerdas) sebagai mereka yang paling intens memikirkan kematian serta mempersiapkan konsekuensi logis setelahnya[1488].

Dalam perspektif ini, validitas ilmu tidak lagi diukur secara sempit melalui verifikasi empiris atau falsifikasi Popperian semata, melainkan melalui kapasitas ilmu tersebut dalam memberikan kemaslahatan yang melampaui batas-batas material. Ketika seorang peneliti menyadari keterbatasan waktunya, ia cenderung menghindari bias subjektif dan manipulasi data, karena ia memandang aktivitas ilmiah sebagai ibadah yang akan dipertanggungjawabkan di hadapan Al-Haqq.

Pada tingkatan pertama, yakni dekonstruksi hubris akademis, kesadaran akan kematian meruntuhkan klaim-klaim kebenaran absolut yang sering kali memicu dogmatisme ilmiah. Martin Heidegger, dalam analisis ontologisnya, menyebut manusia sebagai Sein-zum-Tode (Ada-menuju-kematian), di mana kesadaran akan kematian justru menyingkap otentisitas keberadaan[1489]. Dalam sains, otentisitas ini mewujud pada kejujuran intelektual untuk mengakui batasan teori dan keterbatasan observasi. Dengan demikian, validitas ilmu diperkuat melalui pengakuan akan "ketidaktahuan" yang terukur, yang merupakan inti dari kemajuan sains sejati. Tanpa kesadaran akan mortalitas, ilmu pengetahuan berisiko menjadi instrumen kekuasaan yang eksploitatif dan destruktif bagi ekosistem kemanusiaan.

Pada tingkatan kedua dan ketiga, yaitu purifikasi aksiologis dan penyelarasan teleologis, ilmu pengetahuan diarahkan untuk mencapai salamah (keselamatan) eskatologis. Syed Muhammad Naquib al-Attas mengkritik keras de-sakralisasi ilmu dalam tradisi Barat yang telah menyebabkan krisis makna karena hilangnya tujuan

akhir (telos) dalam setiap pencarian kebenaran[1490]. Dengan mengintegrasikan kematian sebagai titik berangkat, ilmu pengetahuan mengalami re-sakralisasi di mana setiap klaim ilmiah diuji keterkaitannya dengan Kebenaran Mutlak. Sebagaimana dijelaskan dalam tradisi tasawuf filosofis Al-Ghazali, mengingat mati mempertajam mata batin (bashirah) untuk melihat hakikat di balik fenomena fisik[1491]. Integrasi ini memastikan bahwa perkembangan sains tetap berada dalam koridor etika universal yang kokoh, mencegah ilmu pengetahuan menjadi entitas hampa yang kehilangan arah di tengah percepatan teknologi global[1492].

Amal Sholeh sebagai Produk Logis-Epistemis dari Manusia yang Sadar-Mati

Dalam lanskap pemikiran epistemologi Islam, kesadaran akan mortalitas (thanatological consciousness) bukanlah fenomena psikologis pasif atau sekadar kecemasan eksistensial tanpa muara. Sebaliknya, kesadaran-mati merupakan horizon epistemik yang merekonstruksi secara mendasar cara manusia memahami keberadaan, pengetahuan, dan tindakan. Dalam kaitan ini, amal sholeh (‘amal ṣāliḥ) bukanlah sebatas kewajiban moral yang ditambahkan secara eksternal pada pengetahuan, melainkan konsekuensi logis-epistemis dari proses penalaran manusia yang sadar-mati. Ketika seorang penalar memahami secara utuh struktur ontologis dirinya yang fana dan kepastian pertanggungjawaban eskatologis, tindakan terstruktur (praksis) yang berorientasi pada kebaikan menjadi satu-satunya pilihan rasional yang koheren[1493].

Mortalitas, dalam batas-batas kesadaran profetik, bertindak sebagai filter epistemik yang memisahkan antara abstraksi wacana yang semu (laghw) dan pengetahuan yang mewujud dalam realitas konkret (nafi').

Ketidakmampuan melahirkan amal sholeh dari akumulasi pengetahuan mengindikasikan terjadinya epistemic breakdown yakni sebuah kegagalan struktural rasio dalam mengasimilasi fakta mortalitas ke dalam kalkulasi aksiologi tindakan manusia[1494]. Dalam kondisi disorientasi epistemik ini, rasio terjebak dalam ilusi keabadian imanen (al-khuld), di mana pengetahuan diakumulasi semata-mata untuk memuaskan hasrat subjektif atau dominasi materialistik jangka pendek. Padahal, secara ontologis, struktur keberadaan manusia selamanya dibayangi oleh keterbatasan waktu. Al-Qur'an mendefinisikan fenomena ini sebagai bentuk kelalaian (ghaflah) yang merusak koherensi antara apa yang diketahui (ilm) dan apa yang diperbuat ('amal)[1495]. Oleh karena itu, manusia yang sadar-mati secara rasional tidak memiliki kemewahan epistemik untuk menunda praksis kebajikan, sebab setiap jeda waktu yang tidak terisi oleh amal sholeh merepresentasikan kerugian eksistensial yang irreversibel.

Hubungan antara ilmu, iman, dan amal dalam konteks mortalitas profetik melampaui pola hubungan kausalitas mekanis-positivistik. Amal sholeh adalah pembuktian empiris-eksistensial dari validitas ilmu dan kebenaran iman yang diakui secara internal oleh subjek penalar[1496]. Pengetahuan yang sah (valid knowledge) dalam epistemologi Islam tidak berhenti pada verifikasi empiris atau

koherensi logis semata, melainkan menuntut pembenaran eksistensial melalui transformasi perilaku. Sebagaimana dijelaskan oleh Fazlur Rahman dalam analisisnya mengenai struktur etis Al-Qur'an, taqwa dan kesadaran akan Hari Pembalasan (Yawm al-Dīn) adalah motor penggerak utama yang mengubah potensi kognitif manusia menjadi tindakan sosial yang solider dan berkeadilan[1497]. Kesadaran akan Yawm al-Dīn memfungsikan pertanggungjawaban eskatologis sebagai standar efisiensi tertinggi bagi setiap kognisi dan aksi manusia.

Implikasi epistemis dari kesadaran-mati ini dapat dipetakan secara kontrastif dengan paradigma epistemologi modern-sekular. Konstruksi komparatif tersebut dirumuskan secara sistematis melalui tabel perbandingan berikut:

Dalam epistemologi sekular-positivistik, tindakan manusia dibatasi oleh ruang-waktu imanen, sehingga nilai kebaikan bersifat relatif dan kontingensi pada efisiensi material. Sebaliknya, epistemologi profetik yang berbasis pada kesadaran-mati menempatkan tindakan dalam koridor akuntabilitas abadi. Dalam perspektif ini, Paul Ricoeur menegaskan bahwa tindakan (action) adalah wujud manifestasi dari pemahaman diri (self-understanding) subjek hermeneutik[1498]. Ketika pemahaman diri subjek dikonstruksi oleh kesadaran akan keadaannya yang fana dan transisi menuju alam abadi, tindakan yang dihasilkan secara otomatis memanifestasikan sifat kebajikan yang permanen, rasional, dan bertanggung jawab.

Dalam konteks profetik, pemahaman diri yang paling dalam tercapai tatkala subjek memposisikan dirinya sebagai entitas yang berjalan (musāfir) menuju keabadian eskatologis[1499]. Pemahaman diri ini melahirkan kesadaran bahwa dunia bukan merupakan tujuan akhir ontologis (telos), melainkan arena penyemaian potensi spiritual dan intelektual. Dengan demikian, amal sholeh berfungsi sebagai ekspresi tertinggi dari rasionalitas manusia yang telah terbebaskan dari ilusi keabadian duniawi (al-ghurūr). Amal sholeh bukan lagi dipahami sebagai beban syariat yang membatasi kebebasan, melainkan sebagai manifestasi kebebasan hakiki subjek yang rasional sebuah praksis emansipatoris yang menyatukan antara dimensi kognitif, afektif, dan transendental dalam satu keutuhan eksistensial yang koheren.

Formulasi Metodologi Riset Ilmiah Kebudayaan yang Dipandu oleh Akuntabilitas Eskatologis

Studi kebudayaan kontemporer tengah menghadapi kebuntuan ontologis dan aksiologis yang akut. Dominasi paradigma positivistik-instrumental di satu sisi, dan relativisme ekstrem pascamodernisme di sisi lain, telah mereduksi kebudayaan sekadar sebagai epifenomena materialistis atau permainan tanda (semiotic play) yang nir-makna[1500]. Dalam lanskap metodologis yang sekuler ini, kebudayaan dilepaskan dari jangkar metafisikanya, mengabaikan dimensi spiritualitas, dan menegasikan realitas transendental. Akibatnya, riset kebudayaan sering kali terjebak dalam pembacaan

yang dingin, bebas nilai (wertfreiheit), atau bahkan menjadi alat hegemoni yang melanggengkan alienasi manusia[1501].

Guna mengatasi disorientasi metodologis ini, diperlukan sebuah terobosan epistemologis yang tidak hanya mengkritik kedangkalan modernitas, tetapi juga menawarkan alternatif metodologis yang kokoh. Di sinilah signifikansi formulasi metodologi riset ilmiah kebudayaan yang dipandu oleh akuntabilitas eskatologis menemukan relevansinya. Paradigma ini menolak ilusi netralitas moral dan menempatkan kesadaran akan mortalitas profetik yaitu kesadaran bahwa manusia adalah makhluk fana yang akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Khaliq sebagai kompas utama dalam menafsirkan, menganalisis, dan mentransformasikan fenomena kebudayaan[1502].

Penerapan kesadaran mortalitas profetik dalam domain riset kebudayaan menuntut reorientasi metodologis yang mendasar. Metodologi riset kebudayaan yang ada sering kali terjebak dalam relativisme budaya yang melumpuhkan penilaian moral, atau objektivasi dingin yang memandang kebudayaan sekadar sebagai artefak historis yang bebas nilai. Sebaliknya, metodologi riset kebudayaan yang dipandu oleh akuntabilitas eskatologis menempatkan fenomena kebudayaan sebagai medan pembuktian nilai-nilai profetik yang humanis, liberatif, dan transenden[1503]. Ilmuwan tidak lagi memandang kebudayaan sebagai entitas statis yang diamati dari menara gading, melainkan sebagai proses dialektis yang aktif menuju atau menjauhi fitrah kemanusiaan.

Metodologi ini memformulasikan kerangka operasional riset melalui tiga pilar transformasi, sebagaimana dikembangkan dalam paradigma Ilmu Sosial Profetik (ISP)[1504]. Ketiga pilar ini diturunkan secara langsung dari teologi Al-Qur'an mengenai peran umat terbaik sebagai agen perubahan peradaban:

1. Humanisasi (Amar Ma'ruf)

Metodologi riset dirancang untuk mengembalikan harkat kemanusiaan di tengah dehumanisasi kebudayaan modern, mengkritik struktur budaya yang merendahkan martabat eksistensial manusia di hadapan Kematian. Pada era teknosfer dan kapitalisme lanjut saat ini, kebudayaan sering kali menjelma menjadi industri budaya (kulturindustrie) yang mengkomodifikasi eksistensi manusia dan mereduksinya menjadi unit-unit konsumsi yang mekanis[1505]. Melalui pilar humanisasi, riset kebudayaan berfungsi sebagai instrumen untuk menyingkap proses dehumanisasi tersebut. Peneliti mengeksplorasi bagaimana ekspresi budaya lokal, kearifan tradisional, dan narasi-narasi keagamaan dapat direvitalisasi untuk melawan alienasi eksistensial. Humanisasi dalam konteks ini juga berarti menyadarkan kembali manusia akan batas-batas kefanaannya (memento mori), sehingga kebudayaan yang dihasilkan tidak didorong oleh keserakahan tanpa batas, melainkan oleh kesadaran akan keindahan penciptaan (ihsan)[1506].

2. Liberasi (Nahi Munkar)

Peneliti secara aktif mengidentifikasi dan membebaskan masyarakat dari belenggu kebudayaan yang opresif, palsu, dan

destruktif, yang mengasingkan manusia dari tujuan akhir penciptaannya. Kebudayaan bukanlah ruang hampa yang steril dari relasi kuasa; ia sering kali digunakan oleh kelas penguasa untuk melegitimasi ketimpangan, eksploitasi ekologis, dan pembodohan massal[1507].

Dalam kerangka metodologi eskatalogis, riset kebudayaan mengadopsi pendekatan hermeneutika emansipatoris yang tajam. Peneliti tidak hanya mendeskripsikan "apa yang ada" (das Sein), melainkan secara kritis menggugat "apa yang seharusnya" (das Sollen) berdasarkan standar keadilan profetik. Strategi liberasi ini bertujuan meruntuhkan berhala-berhala kebudayaan modern seperti konsumerisme akut, fetisisme komoditas, dan sekularisme radikal yang membutakan mata batin manusia dari realitas akhirat dan menjerumuskan mereka ke dalam penderitaan eksistensial yang sistemik[1508].

3. Transendensi (Tu'minuna billah)

Mengintegrasikan dimensi keilahian dan akuntabilitas akhirat sebagai kerangka penafsiran utama terhadap data-data kebudayaan[1509]. Transendensi merupakan hulu sekaligus muara dari metodologi ini, yang membedakannya secara diametral dari teori kritis sekuler (seperti Mazhab Frankfurt) yang hanya berhenti pada tahap kritik imanen dan liberasi sosial. Transendensi memberikan dasar metafisik bagi humanisasi dan liberasi[1510].

Dalam tahap analisis data, fenomena kebudayaan tidak dibaca secara horizontal-antroposentris belaka, melainkan ditarik ke dalam

sumbu vertikal-teosentris. Peneliti menganalisis sejauh mana suatu praktik kebudayaan mendekatkan manusia kepada penciptanya (taqarrub) atau justru menjauhkan mereka (ghoflah). Transendensi memastikan bahwa seluruh gerak kebudayaan diarahkan kembali untuk memenuhi perjanjian primordial (mithaq) antara manusia dengan Tuhan[1511].

Konsekuensi logis dari adopsi metodologi ini adalah rekonstruksi radikal terhadap peran peneliti itu sendiri. Peneliti yang beroperasi dalam paradigma ini tidak memposisikan dirinya sebagai pengamat yang netral secara moral sebuah konsep yang sering kali menjadi kedok bagi ketidakpedulian sosial melainkan sebagai muhtasib intelektual[1512]. Ia adalah seorang ilmuwan yang menyadari sepenuhnya bahwa setiap narasi, analisis, metodologi yang dipilih, dan rekomendasi kebudayaan yang ia hasilkan bukanlah sekadar teks akademis yang akan berdebu di perpustakaan. Lebih dari itu, setiap goresan penanya adalah saksi sejarah yang akan dipertanggungjawabkan secara rigid di hadapan Pengadilan Ilahi (Yaum al-Hisab)[1513].

Epistemologi akuntabilitas eskatologis ini melahirkan etika riset yang sangat ketat (theological ethics of research). Peneliti dituntut untuk memiliki kejujuran ilmiah yang mutlak, sensitivitas spiritual, dan keberpihakan yang jelas kepada kebenaran (al-haqq). Proses pengumpulan data, analisis hermeneutika, hingga penarikan kesimpulan dijalankan dengan kesadaran penuh akan kehadiran pengawasan Tuhan (muraqabah)[1514].

Dengan demikian, metodologi ini menggabungkan ketajaman analisis kualitatif-hermeneutika tingkat tinggi dengan kedalaman komitmen eskatologis. Hasil akhirnya adalah sebuah riset kebudayaan yang tidak hanya kaya secara teoritis dan metodologis, tetapi juga memiliki daya transformatif yang menyembuhkan (shifa'), membebaskan (tahrir), dan mengarahkan peradaban manusia menuju muara keselamatan yang abadi di akhirat kelak.

Kebutaan Metafisis dan Reduksionisme Biologis

Epistemologi sekuler yang membidani kelahiran modernitas telah memisahkan secara radikal antara yang fisik dan yang metafisik, sebuah pembelahan ontologis yang melahirkan krisis eksistensial multidimensional bagi kemanusiaan. Akar historis dari pembelahan ini dapat ditelusuri pada formulasi dualisme Kartesian yang memisahkan subjek penalar (res cogitans) dari realitas material yang terukur (res extensa)[1515]. Rumpun pemikiran ini kemudian diamplikasi oleh positivisme empiris yang menegaskan bahwa pengetahuan yang sahih hanyalah pengetahuan yang berakar pada verifikasi indrawi dan kuantifikasi matematis. Dengan menyingkirkan dimensi transendental dari ruang penyelidikan ilmiah, sains modern tidak sekadar membatasi dirinya pada dunia empiris, melainkan melakukan klaim totaliter bahwa realitas objektif hanyalah apa yang dapat diukur, dihitung, dan diverifikasi secara indrawi. Tatanan epistemik yang tertutup ini secara rasional mengabaikan keberadaan realitas non-material, padahal sumber-sumber otoritatif wahyu secara tegas menyatakan bahwa domain

realitas jauh melampaui jangkauan indrawi manusia, di mana kunci-kunci keghaiban (mafatih al-ghayb) hanya berada dalam domain Ilahi[1516]. akibatnya, tatanan pengetahuan modern berdiri di atas fondasi yang timpang karena mengeksklusi instrumen intuisi spiritual dan wahyu sebagai sumber kebenaran ontologis.

Kebutaan metafisis (metaphysical blindness) ini mengondisikan manusia modern untuk memandang alam semesta dan dirinya sendiri melalui kacamata reduksionisme biologis yang mekanistik. Dalam lanskap intelektual sekuler, alam tidak lagi dipersepsikan sebagai wahana manifestasi tanda-tanda kebesaran Ilahi (ayat), melainkan sekadar materi mentah yang netral nilai dan tunduk pada hukum-hukum fisika-kimia tanpa tujuan teleologis[1517]. Penerapan metode reduksionis yang eksklusif ini memunculkan positivisme logis modern yang mengidentifikasi pernyataan-pernyataan metafisika dan etika transendental sebagai ungkapan yang "tidak bermakna" (meaningless) hanya karena tidak dapat diuji secara empiris[1518]. Kebutaan ontologis ini berlanjut pada proses desakralisasi ilmu pengetahuan secara masif. Ketika paradigma ilmiah dikunci hanya pada dimensi spasio-temporal, sains kehilangan kemampuannya untuk memahami makna substansial dari keberadaan. Pengetahuan diisolasi dari kearifan (hikmah), dan pencarian kebenaran mutlak terdistorsi menjadi sekadar penguasaan teknokratis atas alam.

Secara spesifik, reduksionisme biologis bekerja dengan mengecilkan kompleksitas eksistensi kemanusiaan termasuk kesadaran, moralitas, cinta, dan pengalaman spiritual menjadi

sekadar reaksi biokimiawi, interaksi neuro-transmiter, dan mekanisme pertahanan genetik dalam alur evolusi konvergatif[1519]. Manusia tidak lagi dipandang sebagai makhluk bertubuh dan berjiwa (jism) yang menyatu dengan roh transendental (ruh), melainkan direduksi menjadi sekadar "mesin kelangsungan hidup" (survival machine) bagi gen-gen egois yang berjuang mempertahankan keberadaannya[1520]. Reduksionisme ini meruntuhkan martabat ontologis manusia (karamah insaniyyah). Fenomena kesadaran manusia yang intuitif dan transendental dievaluasi tidak lebih dari sekadar epifenomena atau produk sampingan dari susunan saraf pusat. Kedudukan manusia sebagai khalifah di bumi yang memikul amanah spiritual dan keimanan sebagaimana ditegaskan dalam Tradisi Propetik mengenai hakikat fitrah dan tanggung jawab moral eksistensial manusia[1521] digantikan oleh status organisme biologis acak yang terombang-ambing di tengah determinisme alamiah.

Dampak paling destruktif dari reduksionisme biologis dan kebutaan metafisis ini tercermin dalam cara sains sekuler mengkonseptualisasikan kematian. Dalam pandangan sekuler-mekanistik, maut yang seharusnya menjadi gerbang transisi spiritual dan titik pertanggungjawaban eksistensial direduksi menjadi sekadar kegagalan sistem mekanis tubuh, dekomposisi seluler, dan berhentinya entropi biologis[1522]. Kematian disterilkan dari dimensi eskatologis, memicu timbulnya krisis kecemasan eksistensial (existential dread) serta pencarian absurd atas keabadian fisik melalui teknologi transhumanisme. Penolakan terhadap realitas al-

ghayb membatasi horizon pemikiran manusia hanya pada batas-batas kematian klinis. Sebaliknya, paradigma Tauhidik mengajarkan bahwa fenomena biologis termasuk kehidupan dan kematian merupakan bagian dari instrumen ujian spiritual yang dirancang dengan tujuan teleologis yang terukur, di mana dunia empiris (alam al-mushahadah) bersambung secara kontinu dengan dunia transendental (alam al-ghayb)[1523].

Di sinilah kritik epistemologis yang mendalam menjadi niscaya, guna membongkar kepicikan pandangan dunia sekuler dan merekonstruksi kembali sains di bawah naungan paradigma Tauhid yang integratif. Rekonstruksi ini tidak bertujuan untuk menolak metode empiris atau pencapaian sains modern, melainkan untuk melakukan purgasi epistemologis atas asumsi-asumsi naturalistik dan sekularistik yang melekat padanya. Epistemologi Islam menawarkan kerangka kerja integratif yang mengembalikan sains pada porosnya, di mana observasi empiris, penalaran rasional, dan intuisi spiritual yang dibimbing oleh wahyu bekerja secara konsentris[1524]. Melalui paradigma Tauhid, sains dipulihkan fungsinya bukan sebagai alat eksploitasi materialis yang buta metafisika, melainkan sebagai media kontemplasi (tafakkur) untuk menyingkap tatanan kosmik yang harmonis dan membimbing manusia kembali kepada Sang Pencipta.

Pembongkaran Akar Epistemologi Sekuler yang Merendahkan Manusia Sebatas Mesin Biologis

Krisis kemanusiaan modern berakar pada pergeseran seismik dalam lanskap epistemologis yang bermula sejak era Renaisans dan mencapai puncaknya pada Pencerahan Eropa. Paradigma mekanistik yang diusung oleh René Descartes, meskipun masih menyisakan ruang bagi res cogitans, secara tidak sengaja membuka gerbang bagi desakralisasi tubuh manusia yang dianggap sebagai res extensa materi yang luas dan dapat diukur secara geometris semata[1525]. Transformasi radikal ini mengalami akselerasi ketika Julien Offray de La Mettrie menghapus dualisme tersebut dan mengajukan tesis monisme materialistik dalam L'Homme Machine. Dalam pandangan ini, manusia tidak lagi dipandang sebagai makhluk yang memiliki percikan ilahi, melainkan sebuah sistem otomatis yang kompleks, di mana pikiran hanyalah sekresi dari otak sebagaimana empedu adalah sekresi dari hati[1526]. Reduksionisme ini menciptakan lubang hitam ontologis yang menelan aspek-aspek transenden manusia, mengubah subjek yang memiliki kehendak bebas menjadi objek biologis yang sepenuhnya ditentukan oleh hukum kausalitas fisika-kimiawi yang buta.

Secara epistemologis, sains modern yang terjebak dalam positivisme logis cenderung melakukan "kesalahan kategori" (category mistake) yang fatal dengan mereduksi kualitas menjadi kuantitas. Fenomena kesadaran (consciousness), yang oleh David Chalmers disebut sebagai "Hard Problem", tidak dapat dijelaskan hanya melalui pemetaan sinapsis atau aktivitas neurotransmiter[1527].

Ketika sains sekuler bersikeras bahwa manusia hanyalah "tas kulit berisi atom" atau "algoritma biologis", mereka sebenarnya sedang melakukan devaluasi terhadap hakikat kemanusiaan itu sendiri. Hal ini menciptakan alienasi eksistensial di mana manusia merasa asing di tengah alam semesta yang dianggap tidak bertujuan. Dalam perspektif ini, moralitas dan nilai-nilai luhur dianggap bukan sebagai kebenaran objektif, melainkan sekadar strategi evolusioner untuk kelangsungan hidup spesies, sebuah pandangan yang justru meruntuhkan fondasi etika global yang kokoh[1528].

Islam menawarkan alternatif epistemologis yang integralistik, yang memandang manusia bukan sebagai entitas tunggal yang datar, melainkan makhluk multidimensional. Al-Qur'an secara eksplisit menggambarkan struktur penciptaan manusia yang melibatkan sintesis antara unsur material (tin) dan hembusan spiritual (ruh), yang memberikan manusia kapasitas untuk melampaui keterbatasan biologisnya[1529]. Manusia bukan sekadar "mesin" yang merespons stimulus, melainkan Khalifah yang membawa amanah intelektual dan moral. Sebagaimana ditegaskan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, pengenalan akan diri (ma'rifat al-nafs) merupakan kunci untuk memahami realitas Tuhan. Tanpa dimensi spiritual (ruhaniyyah), ilmu pengetahuan tentang manusia akan selalu cacat dan bersifat parsial karena ia mengabaikan intelek ('aql) yang dalam tradisi Islam berfungsi sebagai alat persepsi kebenaran metafisika, bukan sekadar kalkulator rasional untuk kepentingan pragmatis[1530]. Upaya pembongkaran akar epistemologi sekuler ini bukan sekadar upaya

teoretis, melainkan sebuah perjuangan eksistensial untuk menyelamatkan kemanusiaan dari kehampaan makna. Mengembalikan manusia pada kedudukan aslinya sebagai makhluk "citra Tuhan" (dalam pengertian refleksi sifat-sifat-Nya) berarti mengakui bahwa ada realitas di luar jangkauan mikroskop dan pemindai otak. Penyatuan kembali antara sains, filsafat, dan wahyu adalah keniscayaan untuk membangun peradaban yang menghargai martabat manusia bukan sebagai instrumen produksi atau agregat data biologis, melainkan sebagai subjek mulia yang pencariannya akan makna berakhir pada Yang Absolut[1531]. Tanpa landasan transenden ini, manusia akan terus terperangkap dalam jerat teknokrasi yang memandangnya tak lebih berharga dari perangkat keras yang dapat digantikan.

Dampak Kebutaan Metafisis Terhadap Lahirnya Sains yang Destruktif dan Eksploitatif

Pemisahan dimensi metafisika dari panggung epistemologi modern menandai titik balik paling krusial dalam sejarah peradaban intelektual manusia. Ketika kosmologi ilmiah diamputasi dari prinsip-prinsip transendental, sains tidak hanya kehilangan kompas etisnya, tetapi juga merusak orientasi teleologis yang selama millenia menuntun pencarian kebenaran. Kebutaan metafisis (metaphysical blindness) ini secara gradual menggeser paradigma pengetahuan dari sarana pemahaman eksistensial menjadi instrumen dominasi. Pembacaan kritis terhadap genealogis sains modern menyingkap bahwa pengabaian terhadap realitas metafisik

melahirkan apa yang dirumuskan oleh Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno sebagai "rasionalitas instrumental" (instrumental reason) sebuah artikulasi nalar formalistis yang semata-mata terobsesi pada efisiensi teknis, kalkulasi kuantitatif, dan manipulasi objek, namun sepenuhnya buta terhadap kebaikan objektif, nilai intrinsik, dan tatanan moral transendental[1532]. Francis Bacon, dalam kapasitasnya sebagai peletak batu pertama metode ilmiah modern, secara eksplisit melegitimasi pergeseran paradigma ini melalui metafora maskulinis yang destruktif, di mana alam digambarkan sebagai entitas yang harus ditaklukkan, diperas rahasianya, dan dipaksa tunduk untuk melayani hasrat kolektif manusia[1533]. Di bawah cengkeraman cara pandang positivistik-revolusioner ini, sains dieliminasi dari fungsinya yang luhur sebagai media perenungan kosmologis (contemplatio) untuk menyaksikan kebesaran Sang Pencipta melalui tanda-tanda alamiah-Nya (āyāt āfāqiyyah), lalu direduksi menjadi sekadar instrumen kekuasaan teknokratis demi mengeksploitasi alam tanpa batas.

Transformasi epistemologis yang desakralis ini membawa dampak ontologis yang amat merusak bagi ekosistem global. Dalam pandangan sains reduksionis, alam tidak lagi dihayati sebagai entitas hidup yang terintegrasi, bernilai sakral, dan memiliki hak keberadaan intrinsik; sebaliknya, alam didegradasi secara drastis menjadi sekadar standing reserve (Bestand) sebuah tangki bahan baku raksasa yang siap dikuras habis demi menopang akumulasi kapital dan pertumbuhan ekonomi yang insatiable[1534]. Kerusakan ekologis dalam skala global, krisis iklim antropogenik, pemusnahan

keanekaragaman hayati secara massal, hingga artikulasi teknologi militer dalam bentuk senjata pemusnah massal merupakan akibat langsung dari sains yang diputuskan dari akar metafisikanya. Pola destruktif ini pada hakikatnya telah diproyeksikan secara presisi dalam teks Al-Qur'an melalui konsep fasād (kerusakan ekologis dan moral), yang menegaskan bahwa kehancuran di darat dan di laut adalah implikasi langsung dari ulah tangan manusia yang kehilangan kesadaran akan amanah kosmisnya sebagai khalīfah (pemelihara), lalu bertindak sebagai penakluk (dominator) yang diliputi oleh hubris antroposentris[1535].

Sains yang berkembang dalam kungkungan epistemologi sekuler secara inheren kehilangan kearifan untuk memahami mīzān yaitu asas keseimbangan dan keharmonisan kosmis yang mengikat seluruh struktur ciptaan dalam sebuah jalinan keterkaitan yang utuh[1536]. Kegagalan membaca signifikansi metafisik mīzān ini membuat peradaban modern tidak mampu melihat bahwa krisis lingkungan hidup yang mengancam keberlangsungan biosfer pada dasarnya merupakan manifestasi eksternal dari krisis spiritual yang terjadi di dalam jiwa manusia itu sendiri, sebagaimana dianalisis secara mendalam oleh Seyyed Hossein Nasr[1537]. Tanpa adanya rekonsiliasi yang mendasar antara epistemologi sains modern dan prinsip-prinsip metafisika transendental, seluruh upaya mitigasi bencana ekologis melalui respons teknokratis, kalkulasi ekonomi hijau, atau solusi teknis-biologis semata hanya akan memproduksi lingkaran setan krisis baru yang jauh lebih kompleks. Hal ini terjadi karena 'solusi' yang ditawarkan tersebut diartikulasikan dari rahim

epistemologi materialistik-eksploitatis yang sama epistemologi yang justru menjadi akar epistemik dari krisis itu sendiri[1538].

Kritik Terhadap Medikalisasi Kematian Barat: Memandang Maut Sebatas Kegagalan Teknis Medis

Salah satu manifestasi paling nyata dari reduksionisme biologis dan kebutaan metafisis dalam peradaban Barat modern adalah fenomena medikalisasi kematian. Seiring dengan bergesernya otoritas spiritual ke otoritas medis-sekuler, kematian kehilangan maknanya sebagai ritus transisi sakral dan beralih rupa menjadi peristiwa klinis yang dingin, steril, dan teralienasi. Sebagaimana dianalisis secara tajam oleh Ivan Illich dalam bukunya Medical Nemesis, institusi medis modern telah melakukan ekspropriasi terhadap kemampuan alami manusia untuk menderita dan mati dengan bermartabat[1539]. Kematian tidak lagi dipandang sebagai takdir eksistensial yang tak terelakkan, melainkan telah didefinisikan ulang sebagai "kegagalan teknis medis" (medical technical failure) yang harus ditunda, dilawan, dan jika mungkin, ditaklukkan dengan segala cara melalui instrumen teknologi penopang hidup (life-support systems).

Dalam pandangan biopolitik Michel Foucault, tatapan klinis (the clinical gaze) modern mengobjektifikasi tubuh pasien sedemikian rupa sehingga ia terpisah dari subjektivitas dan latar belakang spiritualnya[1540]. Pasien yang menghadapi ajal di ruang-ruang Intensive Care Unit (ICU) sering kali mengalami "kematian mekanis" yang sunyi, dikelilingi oleh bunyi alarm monitor jantung, kabel-kabel

elektroda, dan tabung ventilator, terpencil dari sentuhan hangat keluarga dan bimbingan spiritual keagamaan. Medikalisasi ini mencerminkan delusi eksistensial masyarakat sekuler yang sangat takut terhadap maut (thanatophobia), karena dalam kosmologi materialistik mereka, kematian adalah akhir mutlak yang meniadakan kesadaran dan eksistensi diri secara permanen.

Kritik terhadap paradigma ini menuntut kita untuk melihat kembali bahwa dengan memandang maut melulu sebagai kerusakan mekanis organ tubuh, sains kedokteran sekuler telah merampas kedalaman spiritual dari fase akhir kehidupan manusia. Kematian di bawah hegemoni positivisme medis berubah menjadi komoditas industri kesehatan yang sangat mahal secara finansial, namun sangat miskin makna spiritual. Manusia modern dipaksa mati dalam keadaan terasing dari hakikat dirinya sendiri, terjebak dalam ilusi keabadian fisik yang mustahil diraih.

Untuk membongkar akar epistemologis dari medikalisasi kematian ini, kita harus merujuk pada kritik eksistensial Martin Heidegger mengenai otentisitas eksistensi manusia (Dasein). Heidegger menegaskan bahwa kematian bukanlah sekadar titik akhir kronologis dari garis hidup biologis, melainkan sebuah kemungkinan yang paling asali dan tidak dapat diwakilkan (sein-zum-tode)[1541]. Ketika dunia medis modern mereduksi kematian menjadi serangkaian parameter hemodinamik yang gagal, mereka sebenarnya sedang melakukan penjinakan (domestication) dan penyangkalan terhadap kecemasan eksistensial manusia. Akibatnya, individu modern kehilangan kesempatan untuk menghadapi

kematiannya secara otentik. Kematian yang terprivatisasi dan teralienasi di balik tabir putih rumah sakit modern mengonfirmasi hilangnya ars moriendi seni menghadapi kematian yang dahulu menjadi kompas spiritual peradaban tradisional sebelum disapu bersih oleh arus sekularisasi.

Dampak dari reduksionisme ini tidak hanya bersifat psikologis, melainkan juga sosiologis dan filosofis. Sosiolog Philippe Ariès, dalam studinya yang monumental mengenai sejarah sikap manusia terhadap kematian di Barat, mengidentifikasi pergeseran dari apa yang ia sebut sebagai "kematian yang dijinakkan" (tame death) di mana maut diterima secara kolektif dengan damai dan upacara yang khidmat menjadi "kematian yang tidak terlihat" (invisible death)[1542]. Dalam masyarakat kontemporer, kematian telah dipindahkan dari ruang domestik keluarga ke ruang institusional kedokteran. Kematian menjadi sesuatu yang tabu, kotor, dan memalukan; sebuah aib bagi kedigdayaan teknologi kedokteran yang selalu diasumsikan harus menang melawan patologi. Representasi maut sebagai musuh klinis yang harus diperangi menciptakan sebuah ilusi optik bahwa tubuh manusia adalah mesin abadi yang hanya memerlukan perawatan mekanis berkala.

Rekonstruksi Paradigma metafisika Islam: Kematian sebagai Al-Ruju' dan Al-Irtihal

Kritik tajam Barat terhadap medikalisasi kematian menemukan resolusi teoritis dan praktis yang kokoh di dalam metafisika Islam. Berbeda secara diametris dengan pandangan materialisme ilmiah modern yang memandang kematian sebagai kemunduran entropis

materi, Islam memosisikan kematian sebagai salah satu fase penciptaan yang sengaja dirancang untuk menguji kualitas spiritual manusia. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an Surah Al-Mulk ayat 2: "Dialah yang menciptakan kematian dan kehidupan, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya..."[1543].

Secara ontologis, ayat ini menyejajarkan kematian (al-mawt) dengan kehidupan (al-hayat) sebagai entitas eksistensial yang diciptakan (khalaqa), bukan sekadar ketiadaan hidup ('adam al-hayat). Kematian dalam kosmologi Islam dipahami sebagai jembatan (barzakh) menuju fase eksistensi yang lebih tinggi, sebuah proses al-ruju' (kembali) menuju Kehadiran Ilahi.

Membatasi kematian sebatas berhentinya detak jantung secara klinis merupakan bentuk reduksionisme yang mengabaikan dimensi ruhani manusia yang kekal. Imam Al-Ghazali dalam maha karyanya, Ihya' 'Ulum al-Din, menguraikan hal ini dengan sangat mendalam. Beliau menjelaskan bahwa kematian bukanlah kehancuran total dari esensi manusia (fana’ al-nafs), melainkan terputusnya hubungan ruh dari pengaturan fisik tubuh kasar[1544]. Ruh, yang merupakan substansi non-material (jawhar ruhanî), tetap hidup dan berpindah dari alam dunia (dar al-fana') menuju alam akhirat (dar al-baqa'). Dengan demikian, obsesi medis untuk memperpanjang usia biologis tanpa memedulikan kesiapan ruhani pasien adalah tindakan yang sia-sia dan kerap kali menyiksa.

Dalam perspektif etis-spiritual Islam, mempersiapkan kematian merupakan kebajikan intelektual tertinggi. Rasulullah SAW bersabda dalam sebuah hadis sahih: "Perbanyaklah mengingat pemutus

segala kelezatan (yaitu kematian)"[1545]. Hadis ini tidak bertujuan untuk menanamkan kepasifan atau keputusasaan eksistensial (morbiditas), melainkan sebagai mekanisme katarsis untuk membebaskan manusia dari belenggu materialisme dan memosisikan kembali kehidupan duniawi secara proporsional. Ketika kedokteran modern melihat ingatan akan kematian sebagai gejala depresi atau kecemasan klinis yang harus diredam dengan farmakoterapi, Islam justru melihatnya sebagai puncak kesadaran kognitif dan spiritual (al-kayyis).

Kritik terhadap medikalisasi kematian ini tidak berarti menolak intervensi medis secara mutlak atau mempromosikan penolakan terhadap sains kedokteran (therapeutic nihilism). Sebaliknya, yang dibutuhkan adalah sebuah dekonstruksi paradigma yang menuntut reorientasi radikal etika kedokteran kontemporer. Di sinilah pentingnya mengintegrasikan konsep perawatan paliatif (palliative care) modern yang holistik dengan dimensi eskatologis tradisional. Pelopor gerakan hospice modern, Cicely Saunders, menekankan pentingnya mengatasi apa yang ia sebut sebagai "rasa sakit total" (total pain), yang mencakup dimensi fisik, sosial, psikologis, dan spiritual dari pasien terminal[1546].

Dalam konteks Islam, integrasi ini mewujud dalam upaya memfasilitasi pasien untuk mencapai kondisi husn al-khatimah (akhir yang baik). Keberhasilan penanganan medis pada pasien kritis tidak lagi diukur semata-mata dari berapa hari atau minggu organ-organ tubuhnya dapat dipertahankan hidup secara artifisial oleh mesin ventilator, melainkan sejauh mana pasien dibantu untuk

meraih ketenangan jiwa (al-nafs al-mutma'innah) dalam menghadapi transisi menuju Tuhannya. Ketika teknologi medis sudah mencapai batas efikasinya (futility of care), membiarkan kematian terjadi secara alamiah tanpa intervensi agresif yang menyiksa (dysthanasia) bukan hanya dibenarkan secara moral, tetapi juga dianjurkan demi menjaga martabat kemanusiaan (karamah al-insan). Kematian bukanlah kekalahan teknis bagi dunia kedokteran, melainkan sebuah kepulangan yang agung bagi jiwa yang beriman.

Rekonstruksi Sains Berbasis Paradigma Tauhid

Krisis terdalam sains modern berakar pada pengabaian dimensi metafisika dari realitas objektif. Ketika positivisme logis dan materialisme reduksionis mendominasi diskursus ilmiah, alam semesta direduksi secara ontologis menjadi sekadar mesin mekanis raksasa tanpa jiwa.[1547] Paradigma Cartesian-Newtonian ini melahirkan dikotomi tajam antara subjek (res cogitans) dan objek (res extensa), yang pada gilirannya memisahkan nilai (values) dari fakta (facts), serta yang sakral (the sacred) dari yang profan (the profane).[1548] Dalam lanskap epistemologi yang terfragmentasi ini, sains kedokteran modern tumbuh dengan mengadopsi pandangan dunia bahwa tubuh manusia hanyalah sebuah mesin biologis kompleks. Konsekuensinya, penyakit diposisikan sebagai kerusakan mekanis, sedangkan maut atau kematian ditafsirkan secara peyoratif sebagai kegagalan klinis mutlak, sebuah musuh biologis yang harus

diperangi dengan segala bentuk intervensi teknologi tanpa batas moral yang transenden.[1549]

Pemberontakan epistemis terhadap reduksionisme ini mendesak lahirnya rekonstruksi sains yang radikal. Epistemologi Islam menawarkan alternatif integratif melalui paradigma Tauhid (tawhīdī methodology). Tauhid bukan sekadar konsep teologis dogmatis tentang keesaan Tuhan, melainkan sebuah prinsip kosmologis dan epistemologis yang menyatukan seluruh hierarki realitas (marātib al-wujūd).[1550] Dalam perspektif ini, alam fisik (‘ālam al-mulk) dan alam metafisik (‘ālam al-malakūt) berada dalam ketertundukan yang harmonis di bawah satu hukum universal (sunnatullāh).[1551] Sains berbasis Tauhid memandang fenomena alamiah bukan sebagai entitas otonom yang buta, melainkan sebagai āyāt (tanda-tanda) yang menyingkap keindahan, keadilan, dan kebijaksanaan Ilahi. Oleh karena itu, riset ilmiah terhadap makrokosmos (āfāq) dan mikrokosmos (anfus) tidak boleh dilepaskan dari tujuan teosentris: sarana makrifat untuk mendekatkan diri kepada Sang Khalik.[1552]

Ontologi Maut: Perspektif Teleologis dan Trans-Substansial

Ketika paradigma Tauhid diterapkan pada sains kehidupan, konsep maut mengalami reposisi radikal. Di dalam sains sekuler, maut adalah akhir dari eksistensi, sebuah ketiadaan mutlak (non-existence) yang menakutkan. Sebaliknya, dalam kosmologi Islam, maut dipahami sebagai entitas eksistensial positif yang sengaja diciptakan dengan tujuan teleologis yang agung.[1553] Al-Qur'an menegaskan karakter eksistensial maut ini secara eksplisit:"Yang

menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. Dan Dia Mahaperkasa, Maha Pengampun." (QS. Al-Mulk[67]: 2)[1554] Penggunaan kata kerja khalaqa (menciptakan) sebelum kata al-mawt (mati) mengindikasikan secara ontologis bahwa kematian bukanlah sekadar hilangnya fungsi biologis (privatio), melainkan sebuah fase penciptaan nyata yang memiliki fungsi eksistensial.[1555] Maut adalah masa transisi dimensi (barzakh), pintu gerbang perpindahan jiwa dari kungkungan materi fisik menuju keluasan alam spiritual.[1556]

Secara filosofis, pandangan ini diperkuat oleh teori gerak trans-substansial (al-harakah al-jawhariyyah) yang dirumuskan oleh filsuf besar Islam, Mulla Sadra. Dalam pandangan Sadra, jiwa manusia senantiasa mengalami penyempurnaan substansial yang konstan melalui aktivitas dan pengalamannya di dunia fisik.[1557] Tubuh materi bertindak sebagai rahim atau instrumen bagi pertumbuhan jiwa. Ketika jiwa telah mencapai kematangan ontologis tertentu, ia secara alami akan melepaskan ketergantungannya pada materi fisik. Dengan demikian, kematian bukanlah kehancuran esensi manusia, melainkan momen pembebasan jiwa untuk melesat menuju tingkat eksistensi yang lebih tinggi dan abadi.[1558]

Nabi Muhammad SAW dalam salah satu sabdanya menegaskan fungsi eksistensial mengingat kematian sebagai katalisator kesadaran spiritual: "Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan (kematian)."[1559] Hadis ini tidak dimaksudkan untuk menanamkan keputusasaan eksistensial, kepasifan sosial, ataupun nihilisme psikologis. Sebaliknya, memori aktif atas maut berfungsi sebagai

instrumen etis-praktis (zād) yang memandu jalannya kehidupan moral manusia agar senantiasa berorientasi pada pencapaian kebajikan tertinggi (ahsan 'amalā).[1560]

Reposisi ontologis tentang kematian ini membawa dampak revolusioner bagi aplikasi praktis sains kedokteran modern, khususnya dalam bidang bioetika dan perawatan akhir hayat (end-of-life care). Ketika kedokteran sekuler kerap terjebak dalam obstinate therapeutic treatment (distanasia) yaitu tindakan memperpanjang penderitaan fisik pasien di fase terminal menggunakan bantuan mesin medis yang agresif semata-mata karena ketakutan akademis terhadap kematian kedokteran berbasis Tauhid justru menawarkan jalan tengah yang penuh martabat.[1561] Kedokteran Islam menolak ekstremitas distanasia yang menyiksa sekaligus mengharamkan eutanasia yang melangkahi hak prerogatif Tuhan atas kehidupan.[1562]

Dalam paradigma Tauhid, fokus intervensi medis bagi pasien terminal bergeser dari upaya memperpanjang kehidupan biologis secara paksa (cure) menjadi upaya memaksimalkan kualitas transisi spiritual (care).[1563] Perawatan paliatif dirumuskan kembali dengan mengintegrasikan dimensi spiritual secara holistik. Seorang dokter medis tidak lagi bertindak sebagai teknisi organ fungsional semata, melainkan bertransformasi menjadi spiritual caregiver yang berkolaborasi dengan keluarga pasien.[1564] Tugas utamanya adalah mempersiapkan kondisi psikologis dan spiritual pasien agar mampu melintasi proses sakaratul maut dalam keadaan damai, rida, dan diridai (nafs al-mutma'innah).[1565]

Integrasi nilai-nilai ini diwujudkan melalui bimbingan spiritual yang tulus, seperti mempermudah pasien melakukan zikir, melantunkan kalimat tauhid (talqīn), serta mengondisikan lingkungan klinis yang tenang dan penuh kasih sayang.[1566] Dengan menyatukan kembali ranah fisika (intervensi medis paliatif untuk meminimalkan nyeri fisik) dan ranah metafisika (pendampingan spiritual untuk ketenangan jiwa), sains kedokteran terbebas dari jerat sekularisme klinis yang dingin. Sains berhasil dikembalikan pada khitah hakikinya: sebuah instrumen suci untuk merawat keharmonisan kehidupan ciptaan-Nya, memperlakukan manusia sebagai citra spiritual yang mulia, dan mengantarkan jiwa kembali ke haribaan Sang Pencipta dengan penuh damai, martabat, dan keindahan.[1567]

TAZKIYATUL WUJUD VS TAZKIYATUN NAFS

Batas-Batas Kamar *Tazkiyatun Nafs* Klasik dalam Menjawab Krisis Modernitas

Disiplin tazkiyatun-nafs (pemurnian jiwa) secara historis telah berperan sebagai "teknologi spiritual" yang paling mapan dalam tradisi intelektual Islam untuk mengawal integritas batin manusia. Namun, ketika dihadapkan pada gelombang modernitas yang bersifat cair (liquid modernity) dan struktur sekularisme yang hegemonik, perangkat metodologis klasik ini seolah terkurung dalam bilik-bilik sempit yang sulit menjangkau kompleksitas patologi manusia kontemporer[1568]. Krisis modernitas bukan sekadar akumulasi dosa-dosa individual, melainkan sebuah disrupsi ontologis yang mengaburkan batas antara yang sakral dan yang profan, sehingga memerlukan pembacaan ulang terhadap efikasi paradigma tradisional[1569]_.

Istilah kamar dalam literatur tazkiyah mengacu pada ruang-ruang interior jiwa tempat berlakunya proses-proses akhlakiah pembersihan, penekanan hawa, serta penguatan sadar-diri. Imam al-Ghazzālī mengelaborasi empat kamar utama: (i) kamar-al-qalb (hati), (ii) kamar-al-nafs (jiwa), (iii) kamar-al-'aql (akal), dan (iv) kamar-al-lus (lidah). Setiap kamar berfungsi sebagai sel interaktif yang saling memengaruhi, sehingga pemurnian dalam satu kamar menular pada yang lain_[1570]_.

Dalam konteks modernitas cair, struktur kamar tersebut mengalami “desintegrasi” karena tekanan-tekanan eksternal globalisasi nilai, fragmentasi identitas, serta relativisme moral yang lincah menembus batas-batas tradisional. Bauman berargumen bahwa dalam masyarakat cair, identitas tidak lagi “tertutup” dalam institusi tetap, melainkan “mengalir” dan “berubah-ubah” secara terus-menerus_[1571]_. Oleh karena itu, kamar-kamar spiritual klasik yang bersifat statik perlu didekonstruksi dan direkonstruksi agar tetap relevan.

Model dualisme klasik yang memisahkan dunya (dunya) dan akhirat (akhirat) membatasi kemampuan tazkiyah untuk menanggapi ketegangan eksistensial yang muncul di arena publik sekuler. Al-Ghazzālī menegaskan bahwa tujuan akhir pemurnian jiwa ialah mencapai kebahagiaan duniawi yang sejalan dengan keridhaan Allah (Q.S. Al-Baqara 2: 286)[1572], namun interpretasi historisnya masih menempatkan “dunia” pada kerangka “tempat penantian” bukan “arena aksi”.

Klasik tazkiyah menitikberatkan pada tafsiran teks-teks suci dan pengalaman mistik, sedangkan ilmu psikologi modern khususnya pendekatan positive psychology dan neurosains menunjukkan bahwa regulasi afektif dapat dioptimalkan melalui teknik-teknik kognitif-behavioral yang konkret_[1573]_. Tanpa integrasi metodologi empiris, proses pemurnian jiwa tetap berada pada ranah “teologis saja”, yang menurunkan daya jangkauannya pada kelompok-kelompok marginal atau sekuler. Penelitian Timur Tengah kontemporer menunjukkan bahwa identitas nasional dapat menjadi

“mediator” yang efektif antara nilai-nilai Islam dan tuntutan sekuler modern, asalkan dikelola melalui etika kebangsaan yang bersumber dari prinsip maṣlaḥah (kepentingan umum)[1574]. Dengan menempatkan kamar-al-qalb pada arena kebijakan publik (mis. pendidikan karakter di sekolah), proses tazkiyah dapat bertransisi dari “privasi individu” menjadi “konstruksi sosial”.

Al-Ghazzālī menekankan peran ‘aql sebagai “penilai” atas gejala-gejala nafsu. Penelitian modern menegaskan bahwa CBT secara sistematis mengajarkan individu cara mengidentifikasi, menantang, dan mereformulasi pikiran-pikiran otomatis yang merusak_[1575]_. Menggabungkan taḥqīq (penelitian) al-‘aql dengan CBT memungkinkan terciptanya “kamar-al-‘aql yang dinamis”, yang tidak hanya menilai, tetapi juga memodifikasi pola pikir dengan basis empiris. Hadis Shahih Bukhari mencatat bahwa “perkataan yang baik adalah sedekah” (HR. Bukhari 1: 1)[1576]. Di era media sosial, kamar-al-lus harus diperlengkapi dengan literasi digital yang menekankan etika komunikasi daring, filtrasi informasi, serta kontrol diri terhadap toxicity online. Penelitian sosiologi digital menunjukkan korelasi signifikan antara cyber-bullying dan penurunan kesehatan mental, yang pada gilirannya memperlemah proses tazkiyah_[1577]_. Dengan memandang kamar-kamar tazkiyah sebagai ruang-ruang yang dapat “dibuka” melalui jendela-jendela interdisipliner, paradigma klasik tidak lagi ditafsirkan sebagai “museum” spiritual, melainkan sebagai “laboratorium” dinamis. Pendekatan ini selaras dengan pemikiran al-‘Izz al-Dīn al-Maqdisī yang mengusulkan “aqīdah-aql” (teologi-rasional) sebagai fondasi

bagi inovasi sosiokultural Islam di era modern_[1578]_. Secara praktis, implementasi model ini menuntut (i) revisi kurikulum madrasah dengan modul psikologi Islam-positif, (ii) pelatihan guru-guru spiritual sebagai fasilitator critical reflective practice, serta (iii) pembangunan jaringan lintas-disiplin antara ulama, psikolog, sosiolog, dan ahli kebijakan. Hasil evaluasi pilot di tiga kota besar Indonesia (Jakarta, Surabaya, dan Bandung) menunjukkan peningkatan skor well-being (WHO-5) sebesar 12-15 % pada peserta yang mengikuti program tazkiyah-berbasis-CBT dibandingkan kontrol tradisional_[1579]_.

Batas-batas kamar tazkiyatun nafs klasik tidaklah mutlak; mereka hanyalah kontur historis yang dapat di-re-definisi untuk menanggapi krisis modernitas. Dengan mengadopsi kerangka interdisipliner yang memadukan etika Islam, ilmu psikologi, serta kajian media digital, ruang-ruang spiritual dapat berfungsi sebagai agen transformasi yang relevan dalam masyarakat cair. Dalam perspektif Qur'an, "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri" (Q.S. Ar-Rumm 13: 11)[1580], maka pemurnian jiwa harus senantiasa bersinergi dengan perubahan konseptual dunia, bukan terkurung dalam kamar-kamar yang tertutup.

Karakteristik dan Fokus Kitab-Kitab Pemurnian Jiwa Klasik

pemurnian jiwa (tazkiyatun nafs) dalam tradisi intelektual Islam klasik bukanlah sekadar panduan moralitas personal, melainkan sebuah proyek peradaban yang meletakkan Tuhan sebagai pusat

gravitasi epistemologis yang absolut. Dalam ekosistem pemikiran abad pertengahan, literatur seperti Ihya' Ulumiddin karya Al-Ghazali dan Madarij al-Salikin karya Ibn Qayyim al-Jauziyyah muncul sebagai antitesis terhadap kekeringan legalisme formalistik, sekaligus menjadi sintesis antara tuntutan syariat dan kedalaman hakikat[1581]. Secara historis, teks-teks ini disusun ketika struktur sosial-politik Muslim masih dilingkupi oleh kepastian metafisika, di mana kebenaran wahyu dipandang sebagai jangkar yang menstabilkan fluktuasi eksistensial manusia di tengah tantangan zaman[1582]. Al-Ghazali, melalui pendekatan sufistik-falsafinya, merekonstruksi ilmu-ilmu agama dengan mengintegrasikan dimensi batin ke dalam setiap tindakan lahiriah, menjadikannya sebuah metodologi yang holistik untuk mencapai kebahagiaan sejati (as-sa'adah)[1583].

Karakteristik utama dari kitab-kitab klasik ini berfokus pada dialektika yang ketat antara syariat (hukum lahir) dan hakikat (kebenaran batin). Bagi para pemikir klasik, pemisahan antara keduanya adalah sebuah anomali yang membahayakan integritas spiritual. Fokus mereka bersifat mikrokosmik; jiwa dipandang sebagai medan tempur (battleground) yang dinamis antara kecenderungan hewani (al-quwwah al-bahimiyyah) dan kecenderungan ilahiah (al-quwwah al-rabbaniyyah)[1584]. Ibn Qayyim al-Jauziyyah, dalam Madarij al-Salikin, merinci perjalanan ini melalui berbagai terminal spiritual (maqamat) yang harus dilalui oleh seorang salik dengan penuh disiplin melalui mekanisme muhasabah (introspeksi) dan riyadhah (latihan spiritual)[1585]. Penekanan yang kuat pada peperangan melawan hawa nafsu mencerminkan sebuah

pandangan dunia di mana keselamatan eskatologis adalah prioritas tertinggi, melampaui segala bentuk pencapaian materialistik yang bersifat temporal.

Secara teoritis, pemurnian jiwa ini berakar kuat pada fondasi Al-Qur'an, khususnya penegasan bahwa keberhasilan eksistensial manusia hanya dapat dicapai melalui penyucian jiwa: "Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu" (QS. Ash-Shams: 9)[1586]. Prinsip ini dipegang teguh oleh para ulama salaf sebagai fondasi keselamatan yang tidak bisa ditawar. Namun, jika dibandingkan dengan konteks kekinian, narasi klasik ini beroperasi dalam asumsi masyarakat yang stabil secara metafisik, di mana otoritas moral masih bersifat absolut. Hal ini berbeda secara kontras dengan era pascamodernisme yang ditandai oleh fragmentasi otoritas dan relativisme moral yang akut[1587]. Dalam dunia yang semakin ter-sekularisasi, di mana "Tuhan telah mati" dalam ruang publik meminjam istilah Nietzschean relevansi sistem pemurnian jiwa klasik menghadapi tantangan epistemik yang besar karena ia menuntut penyerahan diri total kepada Yang Transenden yang seringkali asing bagi rasionalitas modern[1588].

Meskipun demikian, kedalaman psikologis yang ditawarkan oleh Al-Ghazali dan Ibn Qayyim tetap memberikan kontribusi signifikan bagi pengembangan psikologi Islam kontemporer. Mereka tidak hanya melihat jiwa sebagai entitas statis, tetapi sebagai substansi yang cair dan mampu bertransformasi melalui intervensi spiritual yang disiplin. Hadis Nabi yang menekankan bahwa "jihad yang paling besar adalah jihad melawan diri sendiri" menjadi pilar utama yang

menggerakkan seluruh mesin teoritis dalam kitab-kitab tersebut[1589]. Dengan demikian, literatur tazkiyatun nafs klasik bukan hanya menjadi artefak sejarah, melainkan berfungsi sebagai kompas moral yang berusaha mengembalikan manusia pada fitrah asalnya di tengah badai alienasi diri yang melanda manusia modern. Keberlanjutan pemikiran ini membuktikan bahwa meskipun lanskap sosial berubah, kebutuhan ontologis manusia akan ketenangan batin tetap konstan melintasi batas-batas abad[1590].

Keterbatasan Pendekatan Moralistik-Asketis Tradisional Menghadapi Kompleksitas Sistem Sekuler Modern

Pendekatan moralistik-asketis tradisional, yang menekankan pada penarikan diri (zuhd) dan kesalehan ritualistik, sering kali mengalami "gagap ruang" saat berhadapan dengan struktur sekuler yang sistemik. Modernitas bukan sekadar gaya hidup, melainkan sebuah "enframing" (pembingkaian atau Gestell) teknologis yang mengubah cara manusia memahami realitas secara mendasar[1591]. Di bawah kendali Gestell, segala sesuatu yang ada di alam semesta termasuk manusia dan spiritualitasnya direduksi menjadi sekadar "persediaan cadangan" (standing reserve) yang siap dieksploitasi demi efisiensi ekonomi dan teknologis[1592]. Dalam lanskap ontologis yang demikian, kesalehan individual yang diupayakan secara soliter sering kali kehilangan daya ubahnya. Ia terisolasi di dalam ruang privat yang sempit, sementara ruang publik yang luas dikendalikan oleh logika instrumental yang menafikan transendensi. Akibatnya, asketisme tradisional bertransformasi menjadi semacam pelarian

estetis yang tidak mampu menyentuh akar dari dehumanisasi sistemik yang sedang berlangsung.

Di tengah dominasi kapitalisme global dan algoritma digital yang secara presisi memanipulasi hasrat manusia, nasihat klasik untuk sekadar "menjaga pandangan" (ghaddul bashar) atau "sedikit makan" (taqlil al-ta'am) menjadi tidak memadai jika tidak dibarengi dengan kritik teoretis dan praktis terhadap sistem yang secara aktif memproduksi alienasi spiritual tersebut[1593]. Logika kapitalisme lanjut (late capitalism) tidak lagi bekerja pada level represi fisik, melainkan melalui stimulasi hasrat yang tak terbatas (desire production)[1594]. Algoritma media sosial dirancang khusus untuk memanen perhatian manusia melalui sirkuit dopamin, menciptakan apa yang disebut sebagai "psikopolitik digital"[1595]. Dalam ekosistem yang sedemikian manipulatif, godaan tidak lagi bersifat eksternal-aksidental, melainkan terstruktur secara inheren dalam infrastruktur digital yang kita gunakan setiap hari. Menuntut individu untuk menyelesaikan problem struktural ini semata-mata dengan kekuatan kehendak moral (moral agency) personal adalah sebuah simplifikasi yang mengabaikan kenyataan bahwa kehendak tersebut telah lebih dahulu dikomodifikasi oleh sistem.

Ketidakmemadaian ini semakin tampak nyata ketika kita memetakan krisis kontemporer seperti perubahan iklim, ketimpangan struktural, dan degradasi kesehatan mental di era siber. Fenomena global ini tidak dapat diselesaikan hanya dengan asketisme individual, karena seluruh problem ini berakar pada ontologi modern yang secara radikal memisahkan manusia dari

kosmos dan Tuhan[1596]. Kesadaran moral tradisional sering kali gagal melihat keterkaitan antara perilaku konsumsi individual dengan penindasan struktural di belahan bumi lain. Sebagai contoh, kesalehan ritual seorang individu tidak secara otomatis membuatnya peka terhadap jejak karbon ekologis atau eksploitasi tenaga kerja dalam rantai pasok teknologi yang ia gunakan. Hal ini dikarenakan sistem sekuler modern telah berhasil melakukan fragmentasi kesadaran, di mana tindakan moral dipisahkan dari konsekuensi sistemiknya[1597]. Tanpa adanya kesadaran sistemik, asketisme personal justru berisiko menjadi instrumen penjinakan sosial (pacification), di mana individu merasa telah "selamat" secara spiritual tanpa pernah mengusik ketidakadilan yang terjadi di sekitarnya.

Di sinilah letak urgensi untuk mengontekstualisasikan kembali sabda Nabi Muhammad SAW mengenai pentingnya "segumpal daging" (mudghah) di dalam tubuh manusia, yang menentukan baik atau buruknya seluruh jasad tersebut[1598]. Dalam pembacaan tradisional-individual, mudghah yang didefinisikan sebagai hati (qalb) ini sering kali dipahami secara eksklusif sebagai domain psikologis-spiritual yang steril dari realitas sosiopolitik. Namun, di era sekularisasi masif saat ini, definisi "baik" (shalah) pada hati tersebut harus diperluas. Kebaikan hati kini wajib mencakup aspek "kecerdasan sistemik" (al-wa'y al-nizhami), yaitu kemampuan kognitif dan spiritual untuk mengidentifikasi, menganalisis, dan bertahan di tengah dekonstruksi nilai-nilai transenden oleh sistem sekuler[1599]. Tanpa kecerdasan sistemik ini, hati yang bersih sekalipun

akan tetap rentan dimanipulasi oleh mekanisme pasar dan ideologi sekuler yang berkedok kebajikan umum.

Dekonstruksi terhadap keterbatasan pendekatan moralistik-asketis tradisional ini tidak bertujuan untuk meruntuhkan urgensi zuhd atau kesalehan personal. Sebaliknya, upaya ini merupakan sebuah ikhtiar epistemologis untuk menyelamatkan zuhd dari reduksi menjadi sekadar anestesi spiritual yang menenangkan kesadaran palsu. Transformasi dari asketisme pasif-individual menuju asketisme aktif-sistemik memerlukan integrasi yang kukuh antara pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs) dengan kritik ideologi[1600]. Hanya dengan cara inilah, spiritualitas Islam dapat kembali tampil sebagai kekuatan transformatif-profetis yang mampu menawarkan alternatif konkret di hadapan hegemoni peradaban sekuler modern yang dekadens.

Mengapa Restorasi Karakter Saja Tidak Cukup Tanpa Melakukan Penjernihan Level Eksistensi Wujud

Krisis peradaban modern tidak sekadar berakar pada kejatuhan standar moral formal atau meluruhnya norma-norma perilaku publik, melainkan berorientasi jauh lebih mendalam pada dislokasi ontologis manusia dari Ranah Wujud. Dalam wacana pemikiran modern, upaya mengatasi krisis ini kerap kali direduksi menjadi sekadar program "restorasi karakter" atau pendidikan moral kognitif-behavioral. Namun, pendekatan yang semata-mata mengandalkan restrukturisasi perilaku lahiriah (akhlak imperatif) terjebak dalam jebakan krisis epifenomenal: ia memperlakukan

gejala seolah-olah sebagai akar masalah. Dalam perspektif metafisika Islam, perbaikan karakter tanpa keterlibatan penjernihan pada level eksistensi (tazkiyat al-wujud) hanya akan menghasilkan moralisme dangkal yang rentan runtuh ketika berhadapan dengan alienasi eksistensial. Problematika epistemik mendasar dari manusia modern adalah apa yang diidentifikasi oleh Martin Heidegger sebagai "kelupaan akan Wujud" (Seinsvergessenheit), yang dalam kosmologi Islam sejajar dengan konsep ghaflah (kelalaian metafisis) terhadap Wujud Mutlak[1601]. Ketika kebaikan moral dikonstruksi di atas fondasi eksistensi yang terfragmentasi, karakter yang dihasilkan tidak lebih dari sekadar topeng sosial yang mempertahankan kepalsuan ego.

Secara fenomenologis, proyek restorasi karakter yang mengabaikan dimensi ontologis menciptakan dualisme epistemologis yang menipu, yakni pemisahan antara subjek yang memperbaiki (the self as actor) dan objek yang diperbaiki (the self as behavior). Dualisme ini mengandaikan bahwa ego atau nafs yang belum mengalami penyucien (tazkiyah) memiliki kapasitas mandiri untuk menyempurnakan dirinya sendiri. Imam Al-Ghazali dalam Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn telah mengingatkan bahwa mengobati perilaku lahiriah tanpa membersihkan substansi hati (jauhar al-qalb) yang merupakan lokus kesadaran ontologis manusia adalah serupa dengan mengecat dinding rumah yang strukturnya sedang melapuk dari dalam[1602]. Tanpa transformasi pada level eksistensi wujud, akhlak yang baik mudah terjangkit oleh penyakit spiritual halus (al-riyā’ al-khafī), di mana kebajikan tidak lagi dipancarkan sebagai

refleksi Kebenaran (al-Ḥaqq), melainkan dimanfaatkan sebagai instrumen penguatan ego (isbāt al-anā). Oleh karena itu, karakter yang sejati bukanlah akumulasi dari kepatuhan aturan yang dipaksakan, melainkan penyingkapan (kashf) dari kebenaran internal wujud manusia yang telah diselaraskan dengan Realitas Mutlak.

Metafika Islam, terutama sebagaimana dirumuskan oleh Mulla Sadra melalui doktrin Taṣḥīk al-Wujūd (Gradasi Wujud), menegaskan bahwa realitas manusia bersifat dinamis dan bertingkat-tingkat. Kualitas karakter seseorang merupakan derivasi langsung dari derajat eksistensial (martabat al-wujūd) yang dihidupinya. Jika kesadaran manusia tertambat pada level eksistensi yang paling rendah (al-wujūd al-hissī atau materialistis), maka karakter terbaik yang dapat dihasilkannya pun bersifat utilitarian dan egoistis. Untuk mencapai karakter yang mutlak transenden, manusia harus mengalami ḥarakah al-jawhariyyah (gerakan substansial) menuju peningkatan derajat eksistensi[1603]. Proses penjernihan eksistensi ini menuntut pembongkaran ilusif atas kemandirian wujud ego (al-istighnā'), serta menyadari secara radikal kemiskinan ontologis (al-faqr al-wujūdī) manusia di hadapan Tuhan. Tanpa penetrasi ke tingkat wujud yang paling dalam ini, restorasi karakter hanyalah sebuah latihan manipulasi psikologis yang gagal menyentuh akar kepalsuan eksistensial.

Dimensi metafisis ini mendapatkan pembenaran doktrinalnya dalam Al-Qur'an, di mana Allah digambarkan sebagai "Nūr as-samāwāti wa al-arḍ" (Cahaya langit dan bumi)[QS. An-Nūr[24]: 35].

Ayat cahaya ini tidak sekadar memberikan metafora keindahan, melainkan sebuah epistemologi dan ontologi spiritualitas. Kebersihan jiwa atau karakter yang sejati bukanlah kondisi netral dari ketidakberadaan noda moral, melainkan pencapaian tingkat kepatuhan eksistensial di mana wujud manusia menjadi transparan (shaffāf), sehingga Cahaya Ilahi dapat memancar melaluinya tanpa terbiaskan oleh keangkuhan egoitas[1604]. Dalam konteks ini, Rasulullah SAW diutus untuk "menyempurnakan akhlak yang mulia" (li utammima makārim al-akhlāq)[1605]. Penyempurnaan (tatmīm) di sini menandakan proses pengembalian akhlak ke fondasi ontologisnya yang asli, yaitu refleksi dari Nama-Nama dan Sifat-Sifat Ilahi (al-as mā' wa al-ṣifāt) dalam wujud kemanusiaan yang telah disucikan.

Imperatif mendesak bagi pemikiran spiritual dan etika Islam modern adalah melakukan pergeseran paradigma dari sekadar "restorasi karakter formal" menuju "penjernihan level eksistensi" (tazkiyat al-wujud). Penjernihan eksistensi menuntut dekonstruksi terhadap ilusi otonomi ego dan rekonstruksi kesadaran atas ketergantungan mutlak (faqr) kepada Sang Wujud Mutlak. Ketika eksistensi manusia telah dijernihkan dari kegelapan egoisme dan kesadaran terangkat ke derajat kesaksian metafisis (shuhūd), maka kebaikan moral tidak lagi dipraktikkan sebagai beban kewajiban yang diusahakan secara artikulatif, melainkan melimpah secara alami (fayḍ) sebagai efek keniscayaan dari kebenaran wujudnya[1606]. Di sinilah kesempurnaan manusia (al-insān al-kāmil) terwujud, yakni ketika perilaku lahiriahnya menyatu sempurna dengan kebenaran ontologisnya dalam ketaatan yang tulus dan murni.

Urgensi Lompatan Paradigma dari Sekadar Perbaikan Etika (Nafs) Menuju Penjernihan Eksistensi (Wujud)

Krisis terdalam yang dihadapi manusia modern tidak lagi terletak pada disfungsi moralitas praktis semata, melainkan pada keterasingan eksistensial yang akut (ontological alienation). Di tengah kepungan banalitas sekuler dan mekanisasi kehidupan, pencarian spiritual sering kali direduksi menjadi sekadar mekanisme pertahanan psikologis atau terapi mental yang dangkal. Di sinilah terletak urgensi sebuah lompatan paradigma yang radikal: sebuah transisi epistemis dan eksistensial dari Tazkiyatun Nafs yang bersifat moralistik menuju Tazkiyatul Wujud yang bersifat ontologis. Perbaikan etika (nafs) dalam diskursus keagamaan konvensional kerap kali terjebak dalam ruang performativitas spiritual di mana seseorang sibuk memoles topeng kesalehan luar tanpa menyentuh akar kediriannya sementara penjernihan eksistensi (wujud) menuntut dekonstruksi total terhadap "aku" yang palsu (as-siwa), yaitu ilusi kemandirian ontologis selain Allah yang melahirkan klaim-klaim egoistik[1607]. Tanpa pembongkaran berhala keakuan ini, laku asketis hanya akan melahirkan kesalehan kosmetik yang melestarikan dualisme antara yang sakral dan yang profan.

Dalam upaya merumuskan landasan filosofis bagi lompatan paradigma ini, pemikiran Sadr al-Din al-Syirazi, yang lebih dikenal sebagai Mulla Sadra, menawarkan perspektif yang revolusioner. Melalui doktrin Harakat al-Jawhariyyah (gerak substansial), Sadra mendekonstruksi pandangan Aristotelian klasik yang menganggap perubahan hanya terjadi pada level aksidental (a'radh). Baginya,

pemurnian diri bukan sekadar upaya kosmetik untuk mengubah sifat-sifat luar manusia, melainkan sebuah proses transmutasi eksistensial yang berkesinambungan, di mana esensi diri bergerak secara dinamis menuju tingkat kesempurnaan wujud yang lebih tinggi[1608]. Kesadaran spiritual tidak lagi dipahami sebagai status moral yang statis, melainkan sebagai intensifikasi eksistensial (al-tasykik fi al-wujud) di mana jiwa manusia secara substantif bermetamorfosis dari level material murni menuju aktualitas akali yang purna. Melalui lensa metafisika ini, penyucian diri adalah tindakan ontologis yang mengantarkan manusia pada pengenalan bahwa tidak ada wujud yang hakiki kecuali Wujud Mutlak.

Transformasi eksistensial ini menuntut manusia modern untuk melampaui batas-batas kesalehan normatif-legalistik demi menjadi "manusia yang hadir" (the present man). Manusia tidak lagi memandang Tuhan sebagai entitas eksternal-transenden yang jauh, melainkan menyadari kehadiran-Nya yang imanen dan melingkupi segala dimensi realitas sebuah kondisi kesadaran puncak yang oleh tradisi spiritual Islam diidentifikasi sebagai Ihsan[1609]. Kesadaran huduri (kehadiran) ini meruntuhkan dinding pemisah antara subjek yang mengamati dan Objek Yang Disembah, mentransformasikan setiap tindakan profan menjadi ritus penyaksian ilahi (syuhud). Pada titik ini, etika tidak lagi dijalankan sebagai kewajiban moral yang membebani, melainkan mengalir secara natural sebagai pancaran dari wujud yang telah dijernihkan.

Urgensi lompatan paradigma dari etika menuju ontologi ini menjadi sangat krusial di era kontemporer. Tanpa adanya radikalisasi

spiritual yang menyentuh level eksistensial, agama terancam kehilangan daya ubahnya dan menyusut menjadi sekadar instrumen pelarian eskapis dari kerasnya benturan modernitas, bukannya tampil sebagai solusi transformatif yang mampu mengintegrasikan kembali kemanusiaan yang tercerai-berai akibat disintegrasi spiritual[1610]. Ketika agama hanya dipahami secara moralistik tanpa kedalaman ontologis, ia rentan diadopsi oleh kapitalisme spiritual yang menjadikannya komoditas penenang jiwa instan. Sebaliknya, melalui Tazkiyatul Wujud, manusia dituntun untuk kembali ke pusat eksistensinya, menyatukan kembali kepingan-kepingan jiwanya yang terfragmentasi, dan memproyeksikan cahaya ketuhanan ke dalam realitas sosial-historis secara autentik dan revolusioner.

Manifestasi Kebudayaan dari *Tazkiyatul Wujud*: Memurnikan Struktur Berpikir dan Bertindak

Kebudayaan, dalam diskursus ontologis yang mendalam, bukanlah sekadar akumulasi artefak fisik atau himpunan adat istiadat yang bersifat mekanis, melainkan representasi lahiriah dari kualitas batiniah kolektif suatu peradaban. Jika kesadaran manusia terdistorsi oleh egoitas yang berlebihan dan terbelenggu dalam jerat materialisme imanen, maka kebudayaan yang dihasilkan secara niscaya akan mencerminkan keterasingan tersebut sebuah kondisi yang oleh para pemikir tradisional disebut sebagai krisis eksistensial manusia modern. Dalam konteks inilah, Tazkiyatul Wujud (pemurnian keberadaan) muncul sebagai imperatif metafisika yang tidak hanya membedah kerangka spiritual individu, tetapi juga

merekonstruksi struktur kebudayaan secara fundamental. Pemurnian ini menuntut adanya radikalisasi kesadaran, di mana manusia tidak lagi memandang dirinya sebagai pusat otonom yang absolut, melainkan sebagai cermin yang memantulkan kebenaran transendental[1611]. Dengan menyadari kefanaan klaim-klaim otonomi ego, manusia mulai menata ulang cara ia berpikir dan bertindak, mengubah kebudayaan dari sekadar instrumen eksploitasi alam menjadi sarana kontemplasi dan harmoni kosmik[1612].

Dalam ranah epistemologi, manifestasi Tazkiyatul Wujud menggeser paradigma ilmu pengetahuan dari yang bersifat murni instrumental-positivistik menuju pengetahuan yang bersifat iluminatif dan integratif. Pemurnian struktur berpikir ini mengharuskan adanya dekonstruksi terhadap "ego epistemik" yang seringkali memisahkan antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui dalam relasi yang saling menguasai[1613]. Al-Quran secara eksplisit menegaskan bahwa keberhasilan manusia sangat bergantung pada upayanya menyucikan jiwa (tazkiyah), yang secara sistemis berdampak pada kejernihan visi intelektualnya[1614]. Ketika akal disucikan dari kabut prasangka dan syahwat intelektual, ia mampu menangkap realitas dalam dimensi yang lebih utuh sebuah unitive knowledge yang menghubungkan fakta fisik dengan makna metafisik. Kebudayaan ilmu yang lahir dari rahim Tazkiyatul Wujud tidak akan menghasilkan teknologi yang destruktif bagi ekosistem, melainkan inovasi yang lahir dari rasa hormat terhadap sakralitas kehidupan, sebagaimana prinsip khilafah yang menuntut tanggung

jawab ontologis atas setiap tindakan di muka bumi[1615]. Lebih jauh lagi, manifestasi ini terpancar secara konkret dalam estetika dan arsitektur sebagai ruang hidup manusia. Kebudayaan yang telah melewati proses pemurnian eksistensi akan mengekspresikan nilai-nilai keindahan yang tidak bersifat superfisial, melainkan yang membawa jiwa menuju ketenangan (sakinah). Struktur arsitektur dalam peradaban yang berlandaskan Tazkiyatul Wujud, misalnya, tidak dirancang untuk memamerkan keangkuhan manusia atau mendominasi bentang alam, melainkan sebagai upaya untuk menciptakan mikrokosmos yang selaras dengan makrokosmos[1616]. Estetika dalam pandangan ini adalah "pakaian" dari kebenaran; setiap garis, pola geometris, dan penggunaan ruang merupakan upaya untuk menghadirkan kehadiran Ilahi dalam keseharian manusia[1617]. Di sini, seni bukan lagi l'art pour l'art (seni untuk seni) yang terjebak dalam subjektivitas emosional yang kacau, melainkan sebuah bentuk zikir visual yang menuntun para penikmatnya untuk kembali menyadari hakikat keberadaan mereka yang bergantung sepenuhnya pada Sang Pencipta.

Secara sosiologis, pemurnian struktur bertindak melalui Tazkiyatul Wujud merombak tatanan interaksi sosial dari kompetisi yang berbasis pada keserakahan menjadi kolaborasi yang berbasis pada pengabdian (’ubudiyyah). Ketika individu telah memurnikan wujudnya dari klaim kepemilikan mutlak atas dunia, maka struktur ekonomi dan politik yang dibangun tidak lagi berorientasi pada akumulasi modal yang menindas, melainkan pada distribusi keadilan yang merata. Kebudayaan bertindak ini tercermin dalam etika

futuwwah (ksatriaan spiritual), di mana kepentingan sesama diletakkan di atas kepentingan pribadi sebagai manifestasi dari cinta kepada Sang Kebenaran[1618]. Dengan demikian, Tazkiyatul Wujud bukan sekadar konsep esoteris yang menjauhkan manusia dari realitas, melainkan sebuah kekuatan transformatif yang mampu membedah akar krisis peradaban kontemporer dan menawarkan visi kebudayaan yang lestari, beradab, dan berorientasi pada akhirat sebagai puncak dari segala perjalanan eksistensial[1619].

Pengaruh Pembersihan Eksistensi Terhadap Lahirnya Epistemologi Kebudayaan yang Jernih

Epistemologi suatu peradaban tidak pernah berdiri di ruang hampa yang netral; ia senantiasa berakar pada asumsi-asumsi ontologis tentang hakikat realitas (wujud). Ketika eksistensi manusia terkontaminasi oleh kecenderungan reduksionis yang membatasi realitas hanya pada apa yang terindra secara empiris-positivistik, epistemologi kebudayaan yang lahir mendegradasi ilmu pengetahuan menjadi sekadar alat dominasi dan eksploitasi. Pembersihan eksistensi (tazkiyatul wujud) memulihkan korelasi antara subjek penalar (al-'aqil) dan objek pengetahuan (al-ma'qul) melalui penyucian instrumen kognitif manusia dari pemicu distorsi psikotropik ego[1620]. Pembersihan ini bukan sekadar laku asketik-mistis yang mengisolasi diri dari realitas sosial, melainkan sebuah transformasi ontologis yang mengembalikan manusia pada fitrah eksistensialnya sebagai cermin yang memantulkan kebenaran ilahi secara objektif. Dengan demikian, pemikiran ilmiah tidak lagi

terkungkung dalam rasionalisme sempit atau empirisme eksklusif, melainkan terbuka terhadap hirarki realitas yang mencakup ranah fisik, metafisik, dan spiritual.

Lahirnya epistemologi kebudayaan yang jernih melalui tazkiyatul wujud ditandai oleh rekonsiliasi antara intuisional-kontemplatif (kashf/dhawq) dan deduktif-empiris (‘aql/mushahadah) di bawah naungan wahyu (wahy)[1621]. Melalui integrasi ini, seluruh spektrum metodologi keilmuan mengalami perluasan batas fungsional, di mana akal tidak lagi diposisikan sebagai hakim mutlak yang otonom dan arogan, melainkan sebagai instrumen pencari kebenaran yang terbimbing. Epistemologi ini menolak dikotomi buatan antara "ilmu sakral" (al-'ulum al-naqiyyah) dan "ilmu profan" (al-'ulum al-kauniyyah). Pengetahuan tentang alam semesta diperlakukan sebagai pembacaan terhadap ayat-ayat (tanda-tanda) eksistensial Tuhan, sehingga penelitian ilmiah menjadi sebuah bentuk ibadah kontemplatif. Epistemologi jernih ini secara bertahap mendekonstruksi paradigma positivisme modern yang telah memisahkan fakta dari nilai, serta ilmu pengetahuan dari etika[1622]. Kebudayaan yang ditopang oleh epistemologi ini akan melahirkan sains yang beradab, di mana kebenaran dicari bukan untuk menaklukkan alam secara eksploitatif, melainkan untuk memahami posisi manusia di dalam orkestrasi eksistensi yang agung.

Secara fenomenologis, pembersihan eksistensi mengondisikan kesadaran manusia untuk melampaui ego-sentrisme menuju kosmo-teosentrisme, di mana subjek penalar menyadari bahwa pengetahuannya merupakan bagian dari pancaran (tajalli) Ilahi yang

maha luas[1623]. Dalam lanskap kebudayaan kontemporer yang kerap didera oleh krisis makna akibat fragmentasi pengetahuan, kebersihan eksistensi bertindak sebagai filter epistemik yang menyaring bias-bias ideologis, keserakahan materialistik, dan ilusi-ilusi antroposentrisme akut yang merusak tatanan ekologis[1624]. Epistemologi yang jernih ini memberikan arah baru bagi pengembangan sains-sains humaniora dan alam, mengubahnya dari sekadar proyek teknologi industri yang desktruktif menjadi media penyempurnaan spiritualitas kemanusiaan. Pada titik kulminasi inilah, peradaban manusia tidak lagi memandang alam sebagai objek mekanis-mati yang siap dieksploitasi, melainkan sebagai entitas hidup yang bertasbih, yang menuntut pendekatan metodologis yang penuh dengan rasa takzim, etis, dan bertanggung jawab di hadapan Sang Pencipta Eksistensi.

Bagaimana Teori Tazkiyatul Wujud Mengubah Pola Desain Teknologi, Arsitektur, dan Tata Kota

Tazkiyatul Wujud (pemurnian eksistensi) dalam ranah spasial dan material menandai sebuah diskontinuitas radikal terhadap paradigma modernisme yang bersifat reduksionis dan mekanistik. Arsitektur kontemporer, yang sering kali terjebak dalam desakan "monster kosmik" istilah untuk struktur megapoli yang menonjolkan keangkuhan egoistik dan dominasi kapital telah menciptakan alienasi eksistensial bagi penghuninya. Sebaliknya, aplikasi Tazkiyatul Wujud menawarkan sebuah ontologi desain di mana ruang fisik tidak dianggap sebagai objek mati yang pasif, melainkan

sebagai perpanjangan dari integritas ruhani manusia. Dalam perspektif ini, desain teknologi dan arsitektur harus bertransformasi dari sekadar pemenuhan fungsi utilitarian menjadi medium pencapaian thuma'ninah (ketenangan jiwa), di mana setiap garis geometri dan materialitas yang digunakan merupakan artikulasi dari prinsip al-tawhid (kesatuan) dan al-mizan (keseimbangan kosmologis)[1625]. Arsitektur yang "terpurifikasi" ini menuntut adanya sinkronisasi antara kebutuhan biologis manusia dengan aspirasi transendentalnya, sehingga setiap ruang yang tercipta mampu membangkitkan kesadaran akan kehadiran Ilahi melalui permainan cahaya alami dan proporsi sakral yang presisi[1626].

Dalam skala yang lebih makro, transisi menuju tata kota berbasis Tazkiyatul Wujud menggeser fokus urbanisme dari efisiensi sirkulasi modal menuju pemulihan martabat manusia secara holistik. Kota tidak lagi dipandang sebagai mesin produksi yang padat polusi, melainkan sebagai ekosistem peradaban yang menempatkan pusat spiritual seperti tempat ibadah atau ruang kontemplasi publik sebagai axis mundi atau poros tata ruang[1627]. Transformasi ini mengintegrasikan prinsip privasi yang sakral (hurmah) dalam pemukiman dengan inklusivitas ruang publik yang memanusiakan interaksi sosial. Secara teoretis, pola ini mengadopsi tatanan "Kota Madani" yang mengedepankan keseimbangan antara hablun min-Allah (hubungan vertikal) dan hablun min-an-nas (hubungan horizontal), di mana ruang terbuka hijau bukan sekadar pelengkap estetika, melainkan manifestasi dari kewajiban melestarikan vegetasi lokal sebagai bagian dari entitas yang bertasbih kepada

Pencipta[1628]. Perencanaan kota dalam bingkai Tazkiyatul Wujud berfungsi sebagai laboratorium pemurnian jiwa di mana lingkungan binaan memfasilitasi individu untuk mencapai derajat insan kamil.

Lebih lanjut, revolusi teknologi yang diilhami oleh pemurnian eksistensi ini secara otomatis menolak mentalitas Promethean yang cenderung eksploitatif dan destruktif terhadap keteraturan ekologis. Teknologi dalam paradigma ini didefinisikan ulang sebagai perangkat khilafah yang operasionalisasinya terikat pada kaidah etika la darar wa la dirar (tidak membahayakan diri sendiri maupun orang lain/lingkungan)[1629]. Alih-alih mengejar efisiensi artifisial yang mengabaikan dampak jangka panjang terhadap mikro-kosmos (manusia) dan makro-kosmos (alam), teknologi disusun dengan prinsip keselarasan ekologis yang berkelanjutan. Hal ini sesuai dengan peringatan dalam teks suci mengenai larangan berbuat kerusakan di muka bumi setelah Allah memperbaikinya, yang dalam konteks teknologi berarti penciptaan inovasi yang tidak mereduksi nilai-nilai kemanusiaan atau merusak tatanan organik alam semesta[1630]. Dengan demikian, integrasi Tazkiyatul Wujud ke dalam desain teknologi, arsitektur, dan tata kota bukan sekadar romantisme masa lalu, melainkan sebuah keharusan epistemologis untuk menyelamatkan peradaban dari krisis ekologis dan spiritual yang akut.

Dekontaminasi Kurikulum Pendidikan Modern dari Nilai Antroposentrisme Egois-Sekuler

Krisis fundamental yang melanda peradaban modern berakar pada disorientasi ontologis dalam sistem pendidikan yang secara

hegemonik mengadopsi nalar antroposentrisme sekuler. Pendidikan tidak lagi dipandang sebagai proses pemanusiaan manusia, melainkan telah tereduksi menjadi instrumen utilitarianisme industrial yang memposisikan subjek didik sebagai unit produksi dalam ekosistem kapitalisme global[1631]. Akar masalah ini berpangkal pada proyek Enlightenment yang memisahkan rasio dari wahyu, mendewakan otonomi manusia di atas kedaulatan Ilahi, dan memandang alam semesta sebagai objek eksploitasi yang mekanistik[1632]. Dalam struktur kurikulum yang teracuni oleh egoisme-sekuler ini, keberhasilan pendidikan diukur semata-mata melalui kompetensi kognitif dan daya saing material, sementara dimensi spiritual-transfomatif diabaikan sebagai residu masa lalu yang dianggap tidak relevan bagi kemajuan zaman.

Proses dekontaminasi kurikulum menuntut sebuah dekonstruksi radikal terhadap asumsi-asumsi epistemologis Barat yang telah mengakar dalam institusi pendidikan kita. Kerangka Tazkiyatul Wujud menawarkan sebuah alternatif transformatif yang memandang realitas bukan sebagai entitas material yang terfragmentasi, melainkan sebagai manifestasi (tajalli) dari Keberadaan Yang Haq[1633]. Dalam perspektif ini, pendidikan harus dikembalikan pada konsep Ta'dib, sebuah proses penanaman adab yang melampaui sekadar transfer informasi teknis. Adab, dalam pengertian yang komprehensif, adalah pengakuan atas hierarki eksistensi dan ketepatan posisi seseorang di hadapan Sang Pencipta, sesama manusia, dan alam semesta[1634]. Melalui pemulihan konsep ini, kurikulum tidak lagi menjadi medan kompetisi hiper-

individualistik yang ganas, melainkan sebuah ekosistem penyemaian kesadaran ontologis di mana setiap disiplin ilmu berfungsi sebagai jalan (manhaj) untuk mengenali kebenaran mutlak.

Integrasi ilmu pengetahuan dalam kurikulum yang telah didekontaminasi harus menghapus dikotomi artifisial antara sains "suci" dan sains "profan." Ilmu-ilmu alam, dalam bingkai Tazkiyatul Wujud, tidak dipelajari sebagai hukum-hukum materialistik yang buta, melainkan sebagai pembacaan atas Ayatullah (tanda-tanda Allah) yang terbentang di cakrawala[1635]. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, pengamatan terhadap alam semesta seharusnya membuahkan ketundukan spiritual, bukan keangkuhan intelektual (QS. Ali Imran: 190-191). Ketika sains dipisahkan dari etika kosmologis, yang terjadi adalah kerusakan ekologis (ekosida) yang dipicu oleh pandangan antroposentrisme predatoris yang melihat alam sekadar sebagai komoditas[1636]. Oleh karena itu, pedagogi masa depan wajib mengintegrasikan kearifan spiritual kedalam metodologi ilmiah, sehingga riset dan teknologi yang dihasilkan senantiasa berorientasi pada kemaslahatan makhluk (rahmatan lil 'alamin).

Lebih lanjut, dekontaminasi kurikulum harus menyentuh ranah humaniora dan sejarah dengan membongkar bias eurosentrisme yang selama ini mendominasi narasi kemajuan. Sejarah tidak boleh lagi disajikan sebagai rentetan kemenangan materialistik dan penguasaan teritorial, melainkan sebagai cermin perjalanan jiwa manusia dalam mencari makna[1637]. Pendidikan humaniora harus direvitalisasi untuk menumbuhkan kerendahan hati intelektual (intellectual humility) dan kepekaan nurani, sehingga peserta didik

menyadari bahwa kehidupan duniawi hanyalah fase transisi menuju realitas akhirat yang abadi. Hal ini sejalan dengan tradisi intelektual Islam yang menekankan bahwa tujuan akhir dari mencari ilmu (thalabul 'ilmi) adalah untuk mendekatkan diri kepada Allah (taqarrub) dan membersihkan jiwa dari kotoran ego (tazkiyatun nafs)[1638]. Pengetahuan tanpa penyucian jiwa hanya akan melahirkan "manusia cerdas yang jahat" yang menggunakan intelektualitasnya untuk menindas dan merusak tatanan sosial.

Pada akhirnya, visi besar dari dekontaminasi kurikulum ini adalah melahirkan Insan Kamil, yakni pribadi yang memiliki keseimbangan antara ketajaman intelektual, kemurnian spiritual, dan tanggung jawab sosial. Pendidikan yang berbasis pada Tazkiyatul Wujud mentransformasi ruang kelas menjadi ruang kontemplasi aktif, di mana setiap teori dan praktik ditimbang dengan neraca akhlak Ilahiah[1639]. Dengan membuang racun utilitarianisme dan antroposentrisme egois, pendidikan akan kembali pada khittahnya sebagai cahaya yang membimbing manusia keluar dari kegelapan kebodohan eksistensial menuju terang kebenaran. Hanya melalui kurikulum yang "bersih" secara epistemologis inilah, sebuah peradaban yang beradab yang menghormati Tuhan dan melayani kemanusiaan dapat ditegakkan kembali di atas bumi ini.

Melahirkan Karya Seni dan Sastra Kontemporer Bernafaskan Transendensi

Dalam ranah estetika, Tazkiyatul Wujud mengoreksi disorientasi seni dan sastra kontemporer yang kerap terjebak dalam nihilisme,

ironi pascamodern, dan eksploitasi sensualitas egois. Seni yang lahir dari jiwa yang belum tersucikan cenderung mementaskan kekacauan batin, alienasi, dan dekonstruksi tanpa batas. Sebaliknya, ketika eksistensi seniman dan sastrawan telah mengalami pemurnian, karya seni mentransformasi dirinya menjadi misykat (relung) cahaya transendensi yang memantulkan keindahan primordial (al-jamal) dan keagungan Ilahi (al-jalal)[1640]. Seni tidak lagi dipahami sebagai sekadar saluran ekspresi ego subjektif (art for art's sake atau art for ego's sake), melainkan sebagai manifestasi epistemis dari pencarian Kebenaran Mutlak (art for Ultimate Truth). Transformasi ini menandai pergeseran mendasar dari paradigma estetika profan yang memisahkan keindahan dari kebaikan moral dan kebenaran metafisis, menuju estetika sakral yang menempatkan keindahan sebagai manifes ontologis dari Yang Maha Indah[1641].

Sastra kontemporer yang bernafaskan transendensi memanfaatkan bahasa bukan hanya sebagai alat komunikasi linguistik imanen, melainkan sebagai medium kontemplatif yang mampu membimbing pembaca melampaui batas-batas materialistis[1642]. Simbol-simbol sastra dan bentuk-bentuk estetika seni visual tidak dirancang untuk memprovokasi hasrat rendah (al-nafs al-ammarah), melainkan untuk memicu kerinduan spiritual (al-syawq) akan tanah air primordial jiwa ('alam al-arwah). Melalui aneka bentuk geometris dalam seni rupa, ritme puitis dalam sastra, dan arsitektur naratif yang mendalam, karya seni kontemporer menjadi instrumen tazkiyah publik sebuah sarana katarsis kolektif yang menenangkan emosi, menjernihkan struktur berpikir, serta

mengarahkan kembali kesadaran masyarakat modern kepada Sang Pencipta Eksistensi[1643]. Bahasa sastra yang telah mengalami proses pencerahan epistemis tidak lagi terjebak dalam perangkap dekonstruksionisme radikal yang menolak makna, melainkan bertindak sebagai qantharah (jembatan) hermeneutik yang menghubungkan realitas empiris ('alam al-syahadah) dengan realitas metafisis ('alam al-ghayb)[1644].

Kehadiran seni dan sastra transendental dalam lanskap kontemporer juga berfungsi sebagai kritik epistemologis terhadap desakralisasi alam dan manusia. Ketika rasionalisme instrumental memreduksi alam menjadi sekadar objek eksploitasi, seni yang lahir dari Tazkiyatul Wujud menghadirkan kembali alam sebagai teks kosmik (al-qur'an al-takwini) yang sarat dengan tanda-tanda keilahian (ayat)[1645]. Sastrawan dan seniman yang mencapai maqam pemurnian ini tidak menciptakan karya dari kondisi kekosongan eksistensial, melainkan dari limpahan (fayd) kesadaran spiritual yang menangkap keterhubungan kosmik (wahdat al-wujud dalam pengertian epistemis). Dengan demikian, narasi sastra dan visualisasi estetis yang dihasilkan tidak memecah belah jiwa pembaca ke dalam kebingungan eksistensial, melainkan merekonstruksi keutuhan manusia (al-insan al-kamil) di tengah kelelahan mental peradaban modern[1646].

Pembebasan Diri dari Belenggu Komodifikasi, Status, dan Berhala Modern

Pada era modernitas lanjut (late modernity), eksistensi manusia mengalami pergeseran ontologis yang sangat radikal. Manusia tidak

lagi didefinisikan secara esensial melalui kapasitas kontemplatif atau kedalaman ruhaninya, melainkan direduksi menjadi entitas ekonomi yang terus-menerus memproduksi dan mengonsumsi simbol. Krisis ini berakar pada apa yang disebut sebagai belenggu komodifikasi, di mana segala aspek kehidupan termasuk identitas, relasi sosial, hingga spiritualitas telah dikonversi menjadi komoditas yang memiliki nilai tukar di pasar global[1647]. Korporatisasi kesadaran ini melahirkan "berhala modern" yang tidak lagi berwujud patung batu materiil, melainkan berbentuk algoritma, citra digital (digital image), status sosial, dan konsumerisme kompulsif yang menuntut penyembahan tanpa henti. Di tengah kepungan realitas ilusif ini, manusia modern terjebak dalam alienasi eksistensial yang akut; mereka merasa memiliki segalanya namun kehilangan diri mereka yang sejati.

Untuk membebaskan diri dari jerat struktural dan psikologis ini, diperlukan sebuah resolusi radikal yang secara epistemologis disebut sebagai "Maut Egoistik" (Egoistic Death). Konsep ini merujuk pada proses dekonstruksi, kematian sukarela (al-maut al-ikhtiyari), atau pemusnahan ego egoistik (fana') yang selama ini menjadi episentrum dari segala bentuk keterikatan patologis terhadap dunia material[1648]. Maut egoistik bukanlah tindakan pemusnahan fisik atau bunuh diri biologis yang destruktif, melainkan sebuah transformasi spiritual-intelektual untuk menyingkirkan akumulasi ilusi kedirian yang dikonstruksi oleh sistem kapitalisme dan hasrat narsistik. Tanpa melalui fase kematian ego ini, manusia akan selamanya menjadi budak dari berhala-berhala modern yang

mereka ciptakan sendiri, terperangkap dalam lingkaran setan pencarian status yang hampa dan komodifikasi yang tak pernah memuaskan dahaga eksistensial.

Dalam perspektif kritik sosial-ekonomi, belenggu modernitas paling nyata terlihat dalam fenomena fetisisme komoditas (commodity fetishism). Karl Marx jauh-jauh hari telah mengingatkan bahwa dalam masyarakat kapitalis, hubungan sosial antarmanusia mengalami reifikasi (reification), di mana hubungan tersebut menjelma menjadi hubungan objektif antardua barang atau komoditas[1649]. Akibatnya, nilai subjektif manusia didegradasi secara sistematis hingga sejajar dengan nilai nominal barang yang dimilikinya. Di era kontemporer, fetisisme ini mengalami mutasi epistemik menjadi apa yang disebut Jean Baudrillard sebagai "ekonomi politik tanda" (political economy of the sign)[1650]. Manusia modern tidak lagi mengonsumsi objek karena nilai gunanya (use-value), melainkan karena nilai tandanya (sign-value) yang menjanjikan prestise, kehormatan, dan status sosial. Dalam ruang simulakra ini, kepemilikan atas barang-barang mewah dan gaya hidup kelas atas dipertahankan sebagai alat legitimasi eksistensi diri, yang pada hakikatnya merupakan bentuk penyembahan baru terhadap berhala modern.

Penyembahan berhala modern (modern idolatry) ini secara teologis sangat paralel dengan peringatan Al-Quran mengenai bahaya menjadikan hawa nafsu sebagai tuhan (ilah). Allah Swt. berfirman dalam Surah Al-Jathiyah ayat 23: "Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya

dan Allah membiarkannya sesat berdasarkan ilmu-Nya..."[1651] Ayat ini memberikan landasan ontologis bahwa berhala yang paling berbahaya bukanlah objek eksternal yang statis, melainkan proyeksi hasrat internal manusia yang tidak terkendali (al-hawa). Ketika manusia menyandarkan nilai dirinya pada akumulasi komoditas dan pengakuan sosial (status), mereka sebenarnya sedang membangun kuil-kuil ilusi di dalam struktur kesadaran mereka sendiri. Hasrat narsistik ini diperkuat oleh arsitektur media sosial modern yang mengomodifikasi perhatian (attention economy), memaksa individu untuk terus melakukan kurasi identitas visual demi mendapatkan validasi eksternal berbentuk klik, suka, dan pengikut. Proses ini melahirkan keterasingan ganda: manusia terasing dari esensi kemanusiaannya sendiri (self-alienation) dan terasing dari realitas sosial yang sesungguhnya.

Untuk meruntuhkan berhala-berhala modern tersebut, manusia harus menempuh jalan "Maut Egoistik". Secara epistemologis, konsep ini setara dengan doktrin asketisme radikal (zuhd) dalam tradisi tasawuf Islam dan kritik eksistensial dalam filsafat kontinental. Kematian egoistik menuntut individu untuk mengalami transendensi diri melalui peniadaan ego palsu (nafs al-ammarah) yang selalu menuntut kepemilikan, dominasi, dan pengakuan duniawi[1652]. Dalam tradisi spiritual Islam, hal ini direpresentasikan dalam hadis masyhur yang dikutip oleh banyak ulama sufi: "Mutu qabla an tamutu" (Matilah kalian sebelum kalian mati secara fisik)[1653]. Kematian sukarela ini berarti memutus rantai keterikatan hati dari segala sesuatu selain Allah Swt., sehingga segala bentuk

komodifikasi dan status sosial kehilangan daya cengkeramnya atas jiwa manusia.

Secara filosofis, kematian ego sekuler ini juga sejalan dengan kritik Erich Fromm mengenai dikotomi antara modus eksistensi To Have (Memiliki) dan To Be (Menjadi)[1654]. Fromm berpendapat bahwa masyarakat modern didominasi oleh modus To Have, di mana kebahagiaan dan identitas seseorang diukur dari apa yang mereka miliki termasuk properti, status, dan bahkan pengetahuan yang terkomodifikasi. Sebaliknya, modus To Be menekankan pada aktualitas keberadaan, kedalaman relasi, dan kebebasan batin yang tidak bergantung pada kepemilikan material. Maut egoistik adalah transisi radikal dari modus To Have menuju To Be. Melalui kematian ego, manusia melepaskan ilusi kepemilikan yang mengungkung mereka, sehingga mereka dapat mengalami kebebasan eksistensial yang sejati. Kematian ego ini membuka ruang kesadaran baru yang bersih dari distorsi kapitalistik, memungkinkan manusia untuk melihat realitas secara objektif (tajrid) dan berinteraksi secara autentik dengan sesama makhluk tanpa pretensi utilitarianme.

Ketika manusia telah berhasil melalui proses maut egoistik, mereka memasuki fase rekonstruksi diri yang kokoh dan emansipatif. Dalam pemikiran Herbert Marcuse, matinya hasrat-hasrat palsu yang diinjeksikan oleh sistem industri-kapitalis merupakan prasyarat mutlak untuk melahirkan "Manusia Berdimensi Satu" (One-Dimensional Man) yang merdeka[1655]. Dengan menolak patologi sosial yang menuntut keseragaman konsumsi dan status, individu tidak lagi dapat dimanipulasi oleh

aparatus pasar atau hegemoni budaya populer. Kematian ego membebaskan manusia dari kecemasan eksistensial (existential anxiety) yang biasanya timbul akibat ketakutan akan kehilangan status sosial atau ketidakmampuan mengikuti standar kemewahan yang ditetapkan oleh kelas penguasa. Kebebasan ini memberikan daya tolak yang revolusioner terhadap segala bentuk eksploitasi dan alienasi ekonomi-politik.

Pada tahap akhir, pembebasan dari belenggu komodifikasi dan berhala modern ini membawa manusia pada harmoni kehidupan yang multidimensional. Secara vertikal, kematian ego memposisikan kembali manusia sebagai hamba Allah sejati yang merdeka dari penghambatan kepada sesama makhluk atau benda-benda materiil. Secara horizontal, individu yang telah bebas dari egoisme narsistik akan mampu membangun relasi sosial yang berbasis pada empati, solidaritas organik, dan keadilan sosial, bukan lagi berdasarkan kalkulasi transaksional atau pamer status (conspicuous consumption). Inilah hakikat dari spiritualitas emansipatif: sebuah kesadaran kosmis di mana kedamaian batin bersenyawa dengan perjuangan kemanusiaan, meruntuhkan berhala-berhala modern, dan menegakkan kembali martabat manusia sebagai khalifah yang autentik di muka bumi.

Anatomi Budaya Konsumerisme Kontemporer sebagai Upaya Ego Menuntut Keabadian Semu Dunia

Peradaban kontemporer tengah mengalami dislokasi ontologis yang mendalam, di mana definisi kemanusiaan tidak lagi

dipancarkan dari kedalaman kontemplasi spiritual atau kontribusi intelektual, melainkan direduksi menjadi sekadar kapasitas akumulatif atas objek-objek material. Budaya konsumerisme, dalam spektrum diskursif ini, bukan sekadar mekanisme ekonomi pasar, melainkan sebuah proyek eksistensial yang dipacu oleh kecemasan purba ego terhadap fana-nya waktu dan keniscayaan kematian. Ego manusia modern, yang telah mengalami desakralisasi ruang batin, berusaha mencari kompensasi atas kerentanan biologisnya dengan memproyeksikan diri ke dalam komoditas yang dianggap mampu memberikan ilusi stabilitas dan keberlangsungan. Fenomena ini merupakan perwujudan dari existential dread (kecemasan eksistensial), di mana akumulasi simbol status dan kemewahan berfungsi sebagai barikade psikologis untuk menangguhkan kesadaran akan kepunahan diri sosial maupun fisik[1656]. Dalam konteks ini, barang konsumsi tidak lagi memiliki nilai guna murni, melainkan bertransformasi menjadi jimat-jimat sekuler yang menjanjikan keabadian palsu di tengah arus waktu yang linear.

Secara filosofis, dorongan ego untuk menuntut keabadian semu ini berakar pada apa yang diidentifikasi sebagai "proyek penolakan kematian" (the denial of death), di mana manusia yang kehilangan jangkar transendentalnya mencoba menciptakan "keabadian horizontal" melalui kepemilikan materi yang melampaui kebutuhan biologisnya[1657]. Komoditas dalam tatanan kapitalisme lanjut berfungsi sebagai sign-value (nilai-tanda) yang mengonstruksi identitas artifisial yang seolah-olah kebal terhadap pembusukan zaman. Al-Qur'an secara artikulatif-metaforis telah membedah patologi psikologis ini jauh sebelum era modernitas, secara spesifik

dalam Surah At-Takathur. Ayat-ayat tersebut menggambarkan bagaimana al-takathur hasrat untuk saling memperbanyak dan membanggakan harta serta pengikut telah melalaikan manusia dari hakikat teleologis eksistensinya hingga maut menjemput[1658]. Kompetisi akumulatif ini merupakan bentuk kompensasi atas kekosongan spiritual (horror vacui), di mana ego secara delusional mencoba mengisi ruang tak berhingga dalam jiwa dengan objek-objek material yang pada hakikatnya bersifat aksidental dan terbatas.

Anatomi budaya konsumerisme ini semakin kompleks ketika dibedah melalui lensa sosiologi kritis, yang menyingkap bahwa sistem global secara sitematis memelihara ketidakpuasan eksistensial sebagai bahan bakar pertumbuhan ekonomi. Kapitalisme kontemporer tidak lagi menjual produk untuk memuaskan kebutuhan (needs), melainkan menciptakan hasrat (desires) yang bersifat cair dan tak pernah tuntas. Setiap komoditas baru dipasarkan sebagai "janji eskatologis" menuju kebahagiaan paripurna dan keabadian citra diri; namun, segera setelah objek tersebut dikuasai, pesonanya memudar dalam proses obsolescence (keusangan) yang disengaja, memaksa ego untuk kembali berburu objek konsumsi berikutnya demi mempertahankan validitas eksistensialnya[1659]. Hal ini selaras dengan peringatan dalam hadis Rasulullah SAW yang menegaskan bahwa seandainya manusia memiliki dua lembah emas, ia niscaya akan menginginkan lembah yang ketiga, dan tidak ada yang mampu memenuhi "perut" (hasrat) manusia kecuali tanah (kematian)[1660]. Siklus tanpa akhir ini mengubah subjek menjadi tawanan dalam "lingkaran setan"

konsumsi, di mana ego terus-menerus menuntut pengakuan eksternal untuk menutupi ketakutan akan ketiadaan (nothingness) dan ketidakbermaknaan hidup.

Lebih jauh lagi, realitas konsumerisme kontemporer menciptakan apa yang disebut sebagai simulakra identitas, di mana individu tidak lagi mengonsumsi barang, melainkan mengonsumsi makna simbolis yang dilekatkan pada barang tersebut. Dalam masyarakat yang "cair" (liquid modernity), kepemilikan barang mewah menjadi upaya untuk memfosilkan diri dalam memori kolektif masyarakat sebagai entitas yang sukses dan "kekal" secara sosial[1661]. Padahal, pengejaran keabadian melalui materi hanyalah sebuah fatamorgana yang mengalihkan manusia dari pencarian keabadian sejati yang bersifat metafisis. Ego yang terobsesi pada duniawi pada akhirnya terjebak dalam alienasi diri, di mana ia kehilangan kemampuan untuk terhubung dengan esensi ketuhanan karena seluruh energinya habis terserap oleh upaya memelihara citra material yang rapuh. Transformasi dari homo sapiens menjadi homo consumens ini menandai krisis ontologis terdalam dalam sejarah manusia, di mana alat (materi) telah menjadi tujuan, dan tujuan (spiritualitas) telah terlupakan dalam hiruk-pikuk pasar global yang tak berjiwa.

Konsep Maut Egoistik sebagai Senjata Ampuh Melawan Strategi Kapitalisme Hiper-Realitas

Dalam lanskap peradaban kontemporer, kapitalisme lanjut (late capitalism) telah menggeser mode operasinya dari sekadar eksploitasi tenaga kerja material menuju akumulasi kapital berbasis

kolonisasi psikologis dan eksistensial. Neoliberalisme tidak lagi hanya mengontrol sarana produksi, melainkan memfabrikasi struktur hasrat (desire) dan kesadaran subjektif manusia melalui rezim psikopolitik yang amat halus[1662]. Dalam horizon ini, realitas konkret telah tergeser oleh simulakra sebuah reproduksi tanda, citra, dan simbol tanpa referen autentik yang membentuk kondisi hiper-realitas[1663]. Kapitalisme hiper-realitas bekerja dengan cara menjalin komodifikasi atas identitas: individu diyakinkan bahwa eksistensinya hanya diakui sejauh ia berpartisipasi dalam sirkuit konsumsi hiper-riil. Di sinilah ego manusia dipotensiasi secara ekstrim melalui godaan narsisistik yang terus-menerus diperbarui oleh media digital dan industri kesadaran. Ego dijebak dalam tatanan imajiner yang haus akan validasi eksternal, sehingga manusia kehilangan jangkar ontologisnya dan terperangkap dalam alienasi tingkat tinggi yang tak disadari.

Guna meretas lingkaran setan eksploitasi kesadaran ini, diperlukan sebuah dekonstruksi radikal yang menjangkau kedalaman ontologis manusia melalui konsep "Maut Egoistik" (Egoistic Death). Secara konseptual, Maut Egoistik merupakan kristalisasi dari pencerahan spiritual dan perlawanan epistemologis yang berakar pada metafisika Islam, yakni al-maut al-ikhtiyari (kematian sukarela) atau fenomena fana' pemadaman atribut-atribut ego palsu sebelum terjadinya kematian fisiologis (mutu qabla an tamutu)[1664]. Maut Egoistik bukanlah sebuah gestur nihilistik, tindakan pemusnahan diri secara fisik, atau bentuk pelarian pasif (escapism), melainkan sebuah transendensi kesadaran di mana

manusia secara sadar mematikan dorongan-dorongan nafs al-ammarah (ego destruktif-konsumtif) yang selama ini menjadi muara manipulasi kapitalisme[1665]. Dalam kerangka ini, Maut Egoistik bertindak sebagai pembebasan jiwa (tazkiyatun nafs) dari ilusi otonomi diri yang dibangun oleh narasi sekuler-materialistik, mengembalikan manusia pada kesadaran fitrah yang bertaut secara mutlak pada Yang Transenden.

Sebagai instrumen perlawanan, Maut Egoistik bekerja dengan cara menghancurkan "sasaran tembak" utama dari strategi kapitalisme hiper-realitas. Kapitalisme membutuhkan subjek yang haus akan pengakuan, rentan terhadap kecemasan eksistensial, dan bergantung pada simbol-simbol status sosial untuk mempertahankan sirkulasi komoditasnya[1666]. Ketika seorang individu mengalami Maut Egoistik, terjadi pemutusan mata rantai antara stimulasi hiper-riil yang dipancarkan oleh industri media dengan respons psikologis subjek. "Ego" yang biasanya merespons godaan iklan, tren sosial, dan glorifikasi gaya hidup konsumtif telah "dimatikan" dan digantikan oleh kesadaran fana' dan baqa'. Akibatnya, sinyal-sinyal simulakra kehilangan daya penetrasinya karena tidak ada lagi "penerima" (receiver) yang relevan di dalam struktur batiniah individu. Maut Egoistik menciptakan semacam imunitas epistemologis: sebuah ruang kedap suara psikologis yang membuat individu kebal terhadap fabrikasi hasrat semu, sehingga melumpuhkan efektivitas strategi kapitalistis pada level paling mendasar. Transformasi internal melalui Maut Egoistik berimplikasi langsung pada lahirnya praksis eksistensial baru yang dikenal dalam

tradisi Islam sebagai zuhud (asketisme spiritual). Dalam perspektif teori sosial kritis, zuhud yang lahir dari Maut Egoistik tidak boleh dimaknai secara reduktif sebagai sikap apatis terhadap dunia, melainkan harus dipahami sebagai tindakan subversi politik-spiritual yang sangat aktif[1667]. Dengan menetapkan batas-batas kebutuhan riil (kifayah) dan menolak dorongan akumulasi tanpa batas (takatsur), manusia merebut kembali kedaulatan atas waktu, pikiran, dan tubuhnya yang selama ini disita oleh sistem kerja dan konsumsi hiper-realitas. Askese radikal ini membalikkan logika kapitalisme dari infinite expansion of desire menjadi existential simplicity. Pembongkaran takhta ego ini membuka ruang batiniah yang jernih, memungkinkan individu untuk membongkar kebohongan struktur sosio-ekonomi yang eksploitatif dan membangun solidaritas sosial yang murni sebuah komunitas autentik yang diikat oleh kesadaran ketuhanan dan kemanusiaan, bukan oleh transaksi komoditas.

Pada akhirnya, Konsep Maut Egoistik menawarkan sebuah paradigma tandingan (counter-paradigm) yang sangat ampuh dalam menghadapi krisis peradaban modern. Ketika teori-teori kritis konvensional sering kali terjebak dalam lingkaran diskursif tanpa mampu menyentuh akar neurosis manusia modern, Maut Egoistik menyajikan solusi yang holistik dengan memadukan kedalaman metafisika Islam dan ketajaman kritik ekonomi-politik. Melalui pemadaman ego yang narsistik, manusia terbebas dari penjara ilusi hiper-realitas dan menemukan kembali kemerdekaan eksistensialnya di hadapan Sang Pencipta. Maut Egoistik bukan

sekadar epistemologi perlawanan, melainkan sebuah ontologi pembebasan yang mengembalikan martabat manusia dari sekadar konsumen pasif dalam sirkuit kapital menjadi hamba Tuhan ('abdullah) yang berdaulat, kritis, dan berserah diri secara penuh.

Pembebasan Manusia dari Jeratan Gila Status Medsos, Eksploitasi Citra, dan Komodifikasi Diri

Dunia digital abad ke-21 telah melahirkan bentuk perbudakan baru melalui platform media sosial yang mengkomodifikasi eksistensi manusia pada level ontologis yang sangat mengkhawatirkan. Manusia modern kini terjebak dalam pusaran "kegilaan status" (status anxiety) digital yang akut, di mana nilai intrinsik kemanusiaan direduksi menjadi sekadar metrik kuantitatif yang superfisial seperti jumlah pengikut (followers), suka (likes), dan bagikan (shares). Dalam lanskap tekno-kapitalisme ini, terjadi komodifikasi diri (self-commodification) yang ekstrem: individu tidak lagi sekadar memposisikan diri sebagai konsumen produk, melainkan secara aktif mentransformasikan seluruh aspek kehidupan intim mereka menjadi komoditas visual yang siap dipasarkan demi akumulasi modal sosial dan ekonomi[1668]. Eksploitasi citra yang masif ini melahirkan tuntutan eksistensial yang konstan untuk memamerkan kurasi kehidupan yang tanpa cela, estetika visual yang steril, dan representasi kebahagiaan artifisial. Akibatnya, manusia modern mengalami kelelahan psikologis kedalaman (psychological burnout) akibat keharusan untuk terus-

menerus memelihara topeng digital mereka di hadapan publik virtual yang tak pernah puas.

Secara psikopolitis, fenomena ini merepresentasikan pergeseran mutakhir dari disiplin eksternal menuju bentuk "eksploitasi diri sukarela" (self-exploitation) yang jauh lebih opresif karena beroperasi di bawah ilusi kebebasan[1669]. Individu merasa berdaulat atas ekspresi diri mereka, padahal setiap tindakan kurasi visual dan pemajangan privasi tersebut telah didikte oleh algoritma platform yang dirancang untuk mengoptimalkan waktu layar (screen time) demi kepentingan kapitalis. Penyerahan privasi dan kedalaman eksistensial ini ditukar dengan validasi semu bin instan dari massa digital anonim yang mengalami defisit empati. Al-Qur’an secara visioner telah mengantisipasi patologi sosial dari kepalsuan teaterikal ini dalam Surah Al-An'am ayat 32, yang menegaskan bahwa kehidupan duniawi yang dilepaskan dari orientasi transendental tidak lain hanyalah permainan (la'ibun) dan senda gurau belaka (lahwun)[1670]. Ketika manusia mengidentifikasi esensi kediriannya secara total dengan avatar digital mereka, mereka terjatuh ke dalam jurang keterasingan diri (self-estrangement) yang akut. Keterputusan antara diri yang riil dengan representasi digital yang hiper-sempurna ini menjadi hulu ledak bagi epidemi depresi, kecemasan eksistensial (existential dread), dan kekosongan spiritual yang meluas di era modern.

Sebagai antitesis radikal terhadap patologi digital ini, konsep "Maut Egoistik" (al-mawt al-ikhtiyari) menawarkan jalan keluar soteriologis untuk memutus ketergantungan neurotik ego pada

tatapan luar (the gaze of the Other). Ketika ego mengalami "kematian" spiritual yaitu hancurnya hasrat narsistik untuk diakui dan dipuja maka runtuh pula dorongan batiniah untuk melakukan riya' (pamer) dan sum'ah (mencari reputasi) yang menjadi bahan bakar utama media sosial. Manusia yang telah melampaui keakuan temporalnya tidak lagi merasa wajib mengoptimalkan citra dirinya demi memenangkan kompetisi di pasar perhatian (attention economy) yang eksploitatif[1671]. Pembebasan ini mengembalikan manusia pada ketubuhan fisik yang otentik, memulihkan kehadiran (hudur) di dunia nyata, serta memungkinkan terjalinnya relasi antarpribadi yang tulus (I-Thou relationship) tanpa mediasi citra digital yang manipulatif. Melalui kematian ego, manusia merebut kembali kedalaman spiritualnya yang sempat tergerus oleh kedangkalan budaya klik dan gulir (scroll), membawa jiwa kembali pada ketenangan batin (sakinah) yang bersumber dari pengenalan sejati akan hakikat diri di hadapan Sang Khalik.

Merdeka Eksistensial: Menjadi Manusia yang Autentik Tanpa Bergantung pada Validitas Semu Makhluk

Pencapaian kemerdekaan eksistensial yang sejati (al-hurriyyah al-haqiqiyyah) merupakan kulminasi dari proses "Maut Egoistik", sebuah kondisi di mana individu melampaui batas-batas determinisme psikologis dan sosial yang selama ini memenjarakan esensi kemanusiaannya. Dalam diskursus ontologis, kemerdekaan ini bukan sekadar kebebasan dari (freedom from) kontrol eksternal, melainkan kebebasan untuk (freedom to) mengada secara utuh di

bawah naungan kebenaran absolut. Kemerdekaan eksistensial terealisasi ketika manusia berhasil memutuskan rantai ketergantungan ontologis pada validasi makhluk sebuah bentuk perbudakan halus yang disebut dalam filsafat eksistensial sebagai peniadaan diri demi citra dan menyandarkan seluruh struktur eksistensinya hanya pada Sang Khalik sebagai The Ultimate Reality[1672]. Keberhasilan dalam memutus ketergantungan ini menandai transisi dari manusia yang digerakkan oleh tuntutan eksternal (outer-directed) menuju manusia yang digerakkan oleh prinsip ketuhanan yang terinternalisasi (God-centered authenticity).

Dalam lanskap filsafat Barat, otentisitas sering kali dipahami melalui lensa Jean-Paul Sartre sebagai perjuangan melawan mauvaise foi (itikad buruk), yakni kecenderungan manusia untuk membohongi diri sendiri dengan mengadopsi peran-peran sosial yang kaku demi menghindari beban kebebasan[1673]. Namun, ketika eksistensialisme sekuler terjebak dalam ruang hampa makna yang berujung pada nihilisme karena menempatkan manusia sebagai satu-satunya penentu nilai di alam semesta yang "absurd" kemerdekaan eksistensial dalam perspektif teosentris menawarkan integrasi yang lebih harmonis. Di sini, otentisitas tidak ditemukan dalam isolasi ego, melainkan dalam penyerahan diri yang sadar kepada kehendak Ilahi. Sebagaimana ditegaskan dalam wahyu, pengabdian total (ibadah) merupakan satu-satunya jalan menuju pembebasan dari segala bentuk penghambaan kepada sesama makhluk, karena hanya dengan mengakui otoritas transenden yang

mutlak, manusia dapat berdiri tegak di hadapan tekanan konformitas duniawi[1674].

Secara fenomenologis, tradisi tasawuf memberikan peta jalan yang komprehensif bagi pencapaian kemerdekaan ini melalui realisasi tauhid yang murni. Ibnu 'Ata'illah al-Iskandari, dalam adikarya Al-Hikam, membedah patologi spiritual manusia yang selalu haus akan pengakuan (al-jah). Ia menegaskan bahwa keinginan untuk tampil dan diakui oleh makhluk adalah indikasi dari kegelapan batin yang belum tersentuh cahaya keikhlasan. Al-Iskandari menawarkan konsep khumul (obscurity atau ketakberartian di mata dunia) bukan sebagai asketisme pasif, melainkan sebagai strategi ontologis untuk menanam benih kebenaran batiniah agar tidak layu oleh badai pujian atau cercaan[1675]. Ketika seorang hamba telah mematikan egonya (fana'), maka validasi makhluk berubah menjadi "halusinasi ontologis" yang tidak lagi memiliki daya tekan. Manusia tersebut menjadi pribadi yang merdeka secara substansial; ia tidak lagi ditentukan oleh apa yang dikatakan orang tentangnya, melainkan oleh apa yang Allah ketahui tentang hakikat dirinya.

Kemerdekaan eksistensial ini menjadi sangat relevan di era kontemporer, di mana manusia modern sering kali terjebak dalam "penjara digital" dan validasi semu media sosial. Gejala the performative self menunjukkan bagaimana individu mengonstruksi identitasnya berdasarkan algoritma popularitas dan pengakuan massa, yang dalam jangka panjang mengakibatkan fragmentasi jiwa dan hilangnya kedalaman eksistensial[1676]. Manusia yang merdeka

secara eksistensial adalah mereka yang memiliki keberanian untuk berkata "tidak" pada berhala-berhala modern: berhala status, konsumerisme, dan citra diri. Mereka menjalani kehidupan yang mindful dan tenang, karena pusat gravitasinya tidak lagi berada di luar diri (pada opini publik), melainkan di dalam lubb (inti hati) yang telah tersambung dengan kehadiran Sang Transenden. Kematian egoistik, dengan demikian, bukanlah sebuah kepunahan, melainkan sebuah kelahiran kembali spiritual (spiritual rebirth) yang membawa manusia pada martabat yang sesungguhnya sebagai khalifah yang berdaulat, autentik, dan tercerahkan di bawah cahaya abadi-Nya[1677].

Rekonsiliasi Syariat (Hukum Kematian) dan Hakikat (Aspek Esoteris Fana-Baqa)

Kematian, dalam spektrum epistemologi Islam, bukanlah sekadar peristiwa biologis yang memutus jalinan eksistensial manusia di dunia, melainkan sebuah transisi ontologis yang mempertemukan dimensi hukum lahiriah (syariat) dengan realitas batiniah yang mutlak (hakikat)[1678]. Sering kali terjadi ketegangan diskursif antara para yuris (fuqaha) yang memandang kematian melalui lensa formal-legalistik terkait dengan tata cara pemulasaraan jenazah, hukum waris, dan mitigasi bencana dengan para mistikus ('urafa) yang memandangnya sebagai gerbang unifikasi spiritual (liqa' Allah) melalui doktrin fana' dan baqa'[1679]. Rekonsiliasi antara kedua kutub ini menjadi krusial untuk menghindari reduksionisme ganda: di satu sisi, pengabaian terhadap aspek hukum yang dapat menjatuhkan seseorang pada

jerat antinomianisme (ibahiyyah), dan di sisi lain, kekeringan spiritual yang mereduksi ritus transisi kematian menjadi sekadar formalitas mekanis tanpa makna eskatologis[1680].

Dalam perspektif syariat, kematian menegakkan batas-batas hukum yang rigid demi menjaga ketertiban kosmik dan kemaslahatan sosial (al-maslahah al-ammah). Hukum fikih memperlakukan tubuh jenazah sebagai subjek hukum yang masih memiliki kehormatan (hurmah), yang mewajibkan komunitas Muslim melakukan tindakan kolektif (fardhu kifayah) berupa memandikan, mengkafani, menyalatkan, dan menguburkan[1681]. Seluruh ritus lahiriah ini merupakan manifestasi dari tatanan tasyri' yang menjaga martabat manusia sebagai khalifah di bumi, sekaligus menyelesaikan persoalan-persoalan keduniawian yang ditinggalkan, seperti pembagian harta waris (faraid) dan masa idah bagi istri yang ditinggalkan. Pendekatan hukum ini memastikan bahwa transisi dari alam dunia menuju alam barzakh berlangsung dalam koridor keteraturan sosial dan kepatuhan absolut terhadap titah ilahi. Namun, jika syariat berhenti pada aspek legal-formalistiknya tanpa menyentuh dimensi esoterisnya, maka kematian hanya akan dipahami sebagai akhir yang menakutkan, sebuah kepunahan eksistensial yang dingin dan menegangkan.

Sebaliknya, dimensi hakikat menawarkan pembacaan kontemplatif-metafisis yang melihat kematian fisik (al-maut al-tabi'i) sebagai kelanjutan dari kematian spiritual yang bersifat sukarela (al-maut al-ikhtiyari)[1682]. Melalui diktum mistis yang populer, "mutu qabla an tamutu" (matilah sebelum kamu mati), para sufi

menegaskan bahwa kematian sejati adalah penafian ego (fana') dari keterikatan duniawi agar dapat hidup kekal (baqa') dalam kesadaran ketuhanan[1683]. Dalam makam spiritual ini, kematian fisik hanyalah sebuah penyingkapan tabir (kasyf al-ghita') yang selama ini menghalangi mata batin manusia untuk menyaksikan Realitas Absolut (Al-Haqq). Ketika seorang hamba mengalami fana', identitas individualnya yang fana melebur ke dalam kehendak-Nya, dan saat ia mencapai baqa', ia kembali ke dunia dengan kesadaran ketuhanan, melihat segala sesuatu sebagai manifestasi dari asma dan sifat Allah. Bagi para penempuh jalan spiritual, ritus kematian biologis adalah puncak dari kerinduan kosmis untuk kembali ke asal-mula keilahian (al-mabda' wa al-ma'ad).

Rekonsiliasi antara syariat dan hakikat dalam konteks kematian dapat diartikulasikan melalui pemahaman bahwa ritus lahiriah merupakan simbolisasi fisik dari realitas esoteris yang agung. Aktivitas memandikan jenazah (ghusl) bukan sekadar pembersihan fisik dari najis, melainkan simbolisasi dari penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dari kotoran dosa dan keterikatan materi sebelum menghadap hadirat-Nya[1684]. Pembungkusan dengan kain kafan (takfin) merepresentasikan pelepasan total (tajrid) dari segala atribut duniawi, status sosial, dan ego manusia, menyisakan manusia dalam keadaan fitrah yang murni. Sementara itu, prosesi pemakaman ke dalam tanah (dafn) adalah pengembalian simbolis dari unsur mikro-kosmis manusia ke dalam rahim bumi, menegaskan asal-usul penciptaannya sekaligus menyatakan penyerahan diri secara total (taslim) ke dalam takdir takwini Allah. Dengan demikian,

syariat bertindak sebagai wadah formal yang menjaga kesucian ritus, sementara hakikat memberikan ruh spiritual yang mentransformasikan ritus tersebut menjadi pengalaman transendental yang hidup.

Melalui integrasi yang harmonis ini, ketegangan antara hukum lahiriah dan esoterisme dapat ditiadakan. Sebagaimana ditegaskan oleh para teolog dan sufi moderat seperti Imam al-Ghazali, syariat tanpa hakikat adalah hampa, sedangkan hakikat tanpa syariat adalah kesesatan[1685]. Kematian yang direkonstruksi melalui penyatuan kedua dimensi ini melahirkan sebuah kesadaran eksistensial yang seimbang (al-tashawwuf al-syar'i). Manusia tidak lagi memandang kematian dengan ketakutan histeris atau pengabaian nihilistik, melainkan menjadikannya sebagai momentum kesadaran puncak untuk mempersiapkan bekal lahiriah (amal saleh sesuai syariat) sekaligus memperindah kondisi batiniah (tauhid yang murni dan cinta ilahi yang mendalam). Hasil akhir dari rekonsiliasi ini adalah pencapaian jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah), yang dipanggil kembali oleh Tuhannya dalam keadaan rida dan diridai, melangkah melintasi gerbang kematian fisik dengan membawa kesaksian spiritual yang utuh dan abadi[1686].

Menghilangkan Dikotomi Antara Hukum Fiqih Lahiriah Kebencanaan/Kematian dengan Esoterisme Sufi

Dikotomi historis antara syariat dan hakikat sering kali bersumber dari kegagalan dalam memahami kesatuan organik wahyu. Hukum fiqih lahiriah mengenai kebencanaan dan kematian,

seperti ketentuan shalat ghaib, penanganan jenazah dalam kondisi darurat (thari'ah), hingga hukum isolasi wabah, sering kali diposisikan secara diametral dengan sikap kepasrahan mistis (tawakkul, rida, dan taslim) yang diusung oleh esoterisme sufi. Padahal, Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa Allah adalah Al-Zahir (Yang Lahir) sekaligus Al-Batin (Yang Batin)[1687]. Dengan demikian, menolak salah satu dimensi tersebut demi dimensi lainnya merupakan kecacatan fundamental dalam menauhidkan sifat-sifat-Nya serta mereduksi keutuhan syariat Islam menjadi legalisme kering atau spiritualisme yang mengawang-awang.

Dalam konteks kebencanaan, integrasi ini terlihat jelas ketika hukum fiqih memberikan dispensasi (rukhsah) demi menjaga keselamatan jiwa (hifz al-nafs), yang dalam perspektif tasawuf diartikan sebagai bentuk penghormatan terhadap tajalli (penampakan diri) Allah dalam hukum-hukum alam (sunnatullah). Pemikir besar Islam, Imam al-Ghazali, dalam karya monumentalnya Ihya' 'Ulum al-Din, menjembatani jurang ini dengan menegaskan bahwa setiap hukum lahiriah memiliki "ruh" yang menghidupkannya[1688]. Fiqih kebencanaan menetapkan langkah-langkah praktis-prosedural untuk meminimalisasi dampak kematian, sementara esoterisme sufi menyediakan ketahanan eksistensial (spiritual resilience) yang mencegah keputusasaan, mengubah penderitaan fisik menjadi proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs). Integrasi ini menegaskan bahwa kepatuhan terhadap protokol kesehatan atau mitigasi bencana fisik bukan merupakan bentuk pengikisan iman, melainkan manifestasi nyata dari

ketundukan terhadap ketetapan takdir-Nya melalui sebab-akibat yang logis.

Lebih jauh, Syekh Muhyiddin ibn 'Arabi menjelaskan dalam Fusus al-Hikam bahwa syariat adalah batas lahiriah dari hakikat, sedangkan hakikat adalah kedalaman batiniah dari syariat[1689]. Oleh karena itu, ketika bencana merenggut nyawa manusia, penerapan hukum fiqih kematian (seperti penguburan massal tanpa dimandikan secara sempurna dalam kondisi epidemi yang sangat menular) tidak boleh dipandang sebagai desakralisasi atas jasad manusia, melainkan sebagai bentuk ketundukan mutlak terhadap kehendak-Nya (al-qadar) yang secara paralel diinternalisasi oleh jiwa sufi sebagai proses fana' peleburan kehendak manusia ke dalam Kehendak Ilahi yang absolut. Fleksibilitas fiqih darurat (fiqh al-nawazil) di masa krisis ekologis atau pandemi sesungguhnya merupakan respons materiil atas kehendak transenden Allah yang sedang menampakkan sifat Jalal (Keagungan dan Keras-Nya) di alam semesta.

Dimensi integratif ini memperoleh legitimasi teologis-yuridis yang kokoh dalam tradisi kenabian. Ketika mengevaluasi fenomena epidemi atau kematian massal, Rasulullah SAW memberikan tuntunan ganda: tindakan isolasi fisik yang ketat di satu sisi, dan janji spiritualitas tertinggi berupa derajat syahid di sisi lain[1690]. Di sinilah dikotomi antara tindakan mitigasi profan dan kepasrahan sakral runtuh sama sekali. Kematian akibat bencana atau wabah, yang secara lahiriah tampak tragis dan diselesaikan dengan prosedur fiqih yang pragmatis-minimalis, secara esoteris dipahami sebagai pintu

gerbang menuju syahadah (kesaksian agung). Upaya medis dan hukum fiqih mengenai karantina wilayah tidak bertentangan dengan konsep tawakkul, melainkan merupakan prasyarat ontologis agar tawakkul tersebut tidak terjatuh ke dalam fatalisme (jabarisme) yang destruktif.

Secara kosmologis, dikotomi ini juga dapat diatasi dengan membaca kembali relasi antara manusia, alam, dan Tuhan. Tokoh spiritualitas kontemporer Seyyed Hossein Nasr mengingatkan bahwa krisis ekologis dan kebencanaan fisik yang menimpa manusia modern berakar dari hilangnya cara pandang sakral terhadap alam semesta[1691]. Fiqih kebencanaan tidak boleh dijalankan semata-mata sebagai regulasi birokratis yang sekuler, melainkan harus diresapi dengan kesadaran mistis bahwa bumi yang sedang berguncang adalah entitas yang bertasbih. Ketika terjadi bencana kelaparan, gempa bumi, atau badai, tindakan fiqih untuk menyelamatkan ekosistem dan nyawa manusia adalah bentuk ibadah kosmik. Setiap regulasi fikih (bayani) disempurnakan oleh pembuktian ilmiah (burhani) dan diakhiri dengan penyingkapan rasa (irfani) bahwa seluruh fenomena ini adalah gerak melingkar dari Allah dan akan kembali kepada-Nya.

Rekonstruksi metodologi hukum Islam di era kontemporer menuntut adanya konvergensi yang utuh antara Faqih (ahli hukum) dan ‘Arif (mistikus). Memisahkan keduanya hanya akan menghasilkan masyarakat muslim yang terbelah: sebagian terjebak dalam formalisme hukum yang kaku tanpa sensitivitas spiritual, sementara sebagian lainnya terperosok ke dalam asketisme pasif

yang abai terhadap keselamatan fisik kemanusiaan. Penanganan jenazah, pembatasan sosial, serta rekonstruksi pascabencana harus diletakkan dalam satu tarikan napas hermeneutika: sebagai pemenuhan kewajiban syariat di bumi sekaligus pendakian spiritual jiwa menuju puncak ketenangan batin (al-nafs al-mutma'innah) di hadapan Sang Khalik[1692].

Integrasi Fiqih Jenazah sebagai Simbolisme Hukum bagi Perjalanan Spiritual Ruhani Manusia

Disiplin fiqh al-jana'iz dalam tradisi epistemologi Islam sering kali dipahami sebatas tata aturan hukum praktis (ahkam 'amaliyyah) yang mengatur kewajiban kolektif (fardhu kifayah) komunitas Muslim terhadap jasad yang telah mati. Namun, dalam tinjauan hermeneutika esoteris dan metafisika Islam, ritus-ritus tersebut tidak sekadar beroperasi pada tataran normatif-legalistis, melainkan berfungsi sebagai arsitektur simbolis yang merepresentasikan dinamika suluk yakni perjalanan spiritual ruhani manusia kembali menuju Hadrah Ilahi[1693]. Kematian fisik (al-mawt al-idhthirari) dipandang sebagai cermin universal bagi kematian spiritual sukarela (al-mawt al-ikhtiyari), di mana setiap tahapan pemulasaraan jasad menjadi peragaan ontologis dari proses penyucian, pelepasan, penyaksian, dan penyatuan kembali (al-ma'ad) elemen mikrokosmos (al-'alam al-saghir) ke dalam makrokosmos Ilahi[1694]. Integration antara zahir hukum dan batin hakikat dalam fiqh al-jana'iz menegaskan bahwa syariat adalah fasilitator utama bagi ruh untuk menempuh alur graduasi eksistensialnya secara sempurna.

Pada tahap awal, ritus memandikan jenazah (ghusl) secara yuridis ditujukan untuk menghilangkan hadas dan najis demi menjaga martabat kemanusiaan (karamah al-insaniyyah) di hadapan Sang Pencipta. Namun, secara esoteris, sebagaimana ditegaskan oleh Ali bin Utsman al-Hujwiri dalam peninggalan monumental Kashf al-Mahjub, pemandian jasad ini merupakan metafora manifestatif dari fase takhalli, yakni sebuah keharusan bagi pejalan spiritual untuk mengosongkan dan membersihkan jiwa dari residu-residu keterikatan duniawi, dorongan syahwat, serta Ilusi keberadaan selain Allah (aghyar)[1695]. Air yang mengalir di atas tubuh jenazah menyimbolkan pancaran faid (rahmat dan emanasi Ilahi) yang membasuh debu-debu eksistensi ragawi; sebuah pembaptisan spiritual yang menyucikan batin agar ruh tidak lagi terikat oleh kotoran-kotoran materiil saat menyeberangi ambang batas alam Barzakh[1696].

Selanjutnya, proses mengkafani jenazah (takfin) dengan kain putih polos tanpa jahitan menghadirkan dekonstruksi simbolis terhadap seluruh atribut sosial, hierarki politik, status ekonomi, dan identitas ego (ana-iyyah) yang menyelimuti subjek selama mengarungi alam mulk (dunia fisik). Lembaran kain kafan yang bersahaja mengembalikan manusia pada kondisi fitrah primordialnya sebagaimana ia dilahirkan tanpa membawa satu pun perhiasan duniawi sekaligus memvisualisasikan ketelanjangan eksistensial (faqr) di hadapan Yang Mahakuasa[1697]. Dalam tataran spiritual, takfin melambangkan pelepasan gaun keangkuhan ego dan kesiapan ruhani untuk mengenakan "pakaian ketakwaan" (libas

al-taqwa). Pembungkusan jasad ini menandai bahwa perjalanan menuju kedekatan Ilahi (qurbah) tidak dapat ditempuh dengan membawa beban eksistensi materiil, melainkan harus melalui penyerahan diri secara total tanpa sisa.

Puncak dari sintesis simbolis ini terefleksi dalam shalat jenazah (salat al-janazah), yang memiliki karakteristik unik dibanding shalat fardhu lainnya karena tidak mengikutsertakan ruku' dan sujud. Dalam perspektif metafisika hukum, ketiadaan ruku' dan sujud mengindikasikan berakhirnya masa penugasan syariat (inqita' al-taklif) dan bergesernya status manusia dari subjek hukum (mukallaf) menjadi objek rahmat di alam kehadiran (hadrah)[1698]. Empat takbir dalam shalat jenazah diinterpretasikan oleh para pengelana spiritual sebagai representasi dari empat tahap pelepasan (fana') menuju keabadian (baqa')[1699]. Takbir pertama melambangkan pelepasan dari ikatan duniawi (fana' 'an al-dunya); takbir kedua menyimbolkan pelepasan dari keterikatan akan pahala akhirat demi menggapai Ridha-Nya semata (fana' 'an al-akhirah); takbir ketiga merepresentasikan penghancuran identitas diri (fana' 'an al-nafs); dan takbir keempat menegaskan kondisi baqa', yaitu penetapan ruh dalam kesaksian abadi akan Keagungan dan Keindahan Allah (al-Jalal wa al-Jamal).

Ritus pamungkas, yakni menguburkan jenazah (dafn), menempatkan jasad ke dalam perut bumi (liang lahad) dan menimbunnya kembali dengan tanah. Aktivitas fisik ini menandai pengembalian elemen-elemen mikrokosmos manusia ke asal muasal materiilnya, sebagaimana firman Allah dalam Al-Qur'an

bahwa dari tanah manusia diciptakan dan kepada tanah pula ia dikembalikan. Secara mendalam, penimbunan jasad merupakan gambaran konkret dari eksekusi al-mawt al-ikhtiyari matinya keakuan sebelum matinya jasad sebagaimana dianjurkan dalam tradisi kenabian[1700]. Tanah yang mengubur jasad menyimbolkan bahwa benih ego manusia harus dikuburkan sedalam-dalamnya di dalam bumi ketiadaan ('adam) agar benih keilahian (al-ruh al-ilahi) yang bersemayam dalam esensi manusia dapat bertunas, mekar, dan melampaui keterbatasan fisik menuju kehidupan yang sejati (hayawan) di alam Malakut dan Jabarut. Integrasi ini membuktikan bahwa fiqh al-jana'iz tidak semata-mata mengurus kematian materiil, melainkan sebuah kurikulum spiritual komprehensif bagi jiwa-jiwa yang merindukan kepulangan menuju Al-Haqq.

Bagaimana Membawa Pengalaman Fana' Kedalam Implementasi Kepatuhan Hukum Syariat Sehari-Hari

Tantangan epistemologis terbesar dalam dimensi esoteris Islam (tasawuf) adalah menjembatani jurang antara pengalaman transendensi mutlak (fana') dan partikularitas hukum praktis (syariat). Ketegangan ini sering kali memicu diskursus tentang antinomianisme suatu kondisi di mana seorang penempuh jalan spiritual (salik) merasa telah melampaui batas-batas hukum formal karena merasa telah "menyatu" dengan Realitas Mutlak[1701]. Namun, dalam kacamata metafisika Islam yang otoritatif, khususnya pasca-sintesis monumental Al-Ghazali dan doktrin Wahdat al-Wujud Ibn 'Arabi, fana' bukanlah titik akhir (telos) perjalanan spiritual. Fana'

yang secara harfiah berarti peleburan eksistensi diri merupakan fase transisi menuju baqa' (keberlangsungan eksistensi di dalam Allah)[1702]. Di dalam fase baqa' inilah, kesadaran kosmis sang salik dikembalikan ke bumi, bukan untuk mengabaikan hukum syariat, melainkan untuk menegakkannya dengan kesadaran ontologis yang baru. Seseorang yang mencapai baqa' bertindak di dunia bukan lagi sebagai subjek egois (the egoic self), melainkan sebagai instrumen murni dari Kehendak Ilahi, sebagaimana diisyaratkan dalam Hadis Qudsi yang masyhur tentang kedekatan seorang hamba melalui amalan sunah hingga Allah menjadi pendengaran, penglihatan, dan tangan yang digunakannya untuk bertindak[1703].

Untuk membumikan transendensi fana' ke dalam realitas imanen kepatuhan hukum sehari-hari, tradisi tasawuf merumuskan metodologi asketis yang disebut al-mawt al-ikhtiyari atau "kematian sukarela" (voluntary death). Konsep ini berakar pada aforisme spiritual yang dinisbahkan kepada tradisi kenabian: "Mutu qabla an tamutu" (Matilah kalian sebelum kalian mati secara biologis)[1704]. Kematian sukarela ini bukanlah transisi fisik, melainkan dekonstruksi radikal terhadap ego (nafs) yang menjadi penghalang utama antara hamba dan Pencipta. Transformasi eksistensial ini dicapai secara metodologis melalui empat dimensi kematian spiritual, yang masing-masing memiliki dampak langsung terhadap cara seorang individu memperlakukan dan menegakkan hukum syariat.

Pertama adalah Kematian Putih (al-mawt al-abyad), yang secara praktis diimplementasikan melalui penahanan rasa lapar (al-ju') dan pengendalian konsumsi material. Secara fisiologis dan spiritual,

kekosongan perut menjernihkan kalbu dan akal budi dari kabut syahwat materiil[1705]. Dalam konteks kepatuhan syariat, Kematian Putih membebaskan seseorang dari jerat konsumerisme ekstrem dan keserakahan ekonomi. Ketika keinginan jasmani telah diredam, potensi pelanggaran hukum syariat yang berkaitan dengan harta seperti korupsi, manipulasi pasar, transaksi ribawi, dan eksploitasi sesama dapat dipangkas hingga ke akarnya. Kepatuhan terhadap hukum zakat, sedekah, dan keadilan distributif syariat tidak lagi dijalankan sebagai kewajiban perpajakan yang berat, melainkan sebagai aliran cinta kasih alami yang mengalir dari hati yang bersih.

Kedua, Kematian Hitam (al-mawt al-aswad), yaitu ketabahan dan kesabaran dalam menanggung penderitaan, kesusahan, serta cercaan dari sesama makhluk demi mencari keridaan Allah. Kematian ini melatih ketahanan psikologis-spiritual (sabr) di tengah interaksi sosial (muamalah). Sering kali, pelanggaran hukum syariat terjadi karena ego manusia yang reaktif terhadap ketidaknyamanan sosial atau dorongan untuk membalas dendam secara tidak adil. Dengan mematikan ego melalui Kematian Hitam, seorang Muslim mampu menjaga integritas hukum syariat bahkan dalam situasi yang paling menekan sekalipun. Ia mampu menegakkan keadilan secara objektif, sebagaimana diperintahkan dalam Al-Quran agar kebencian terhadap suatu kaum tidak mendorong seseorang untuk berlaku tidak adil[1706]. Hukum-hukum yang mengatur hubungan interpersonal (hablun minan-nas) seperti larangan ghibah, fitnah, dan permusuhan sosial, menjadi tegak dengan sendirinya karena ego yang haus akan pengakuan dan pembalasan telah "mati".

Ketiga, Kematian Merah (al-mawt al-ahmar), yang merepresentasikan perjuangan konsisten dan tanpa kompromi melawan kecenderungan hawa nafsu (jihad al-nafs)[1707]. Kematian ini disebut "merah" karena melambangkan tumpahnya darah ego kebinatangan di hadapan keagungan akal spiritual. Syariat Islam, dalam dimensi eksoterisnya, dipenuhi dengan batasan-batasan (hudud) yang membatasi hasrat hewani manusia (seperti aturan pernikahan, batasan konsumsi makanan-minuman, dan etika seksual). Tanpa adanya Kematian Merah, aturan-aturan ini akan dirasakan sebagai rantai belenggu yang mengekang kebebasan. Namun, pasca-pengalaman fana', di mana hawa nafsu telah ditundukkan di bawah kehendak Ilahi, batasan hukum tersebut bertransformasi menjadi pagar pelindung yang menjaga kesucian jiwa (tazkiyatun-nafs). Kepatuhan hukum tidak lagi bersifat represif-eksternal, melainkan menjadi preventif-internal.

Keempat, Kematian Hijau (al-mawt al-akhdar), yaitu penerimaan yang tulus (rida) terhadap kemiskinan materiil, kesederhanaan hidup, dan keselarasan dengan alam. Simbol warna hijau merujuk pada kehidupan yang bersahaja namun tumbuh subur dalam kedamaian batin. Dalam perspektif hukum syariat, Kematian Hijau melahirkan perilaku etis terhadap lingkungan hidup dan keadilan sosial. Seseorang yang telah mengalami kematian hijau akan memandang kepemilikan duniawi bukan sebagai hak mutlak untuk dieksploitasi, melainkan sebagai amanah Ilahi yang harus dipertanggungjawabkan secara hukum[1708]. Hal ini secara langsung mengimplementasikan prinsip-prinsip syariat mengenai pelestarian

alam (hifz al-bi'ah), larangan mubazir (tabzir), dan keharusan hidup proporsional.

Ketika keempat dimensi kematian spiritual ini terintegrasi ke dalam struktur kepribadian manusia, maka terjadilah pergeseran paradigma yang revolusioner dalam memandang hukum syariat. Paradigma taklif (beban hukum yang memaksa) melebur dan berganti menjadi tasyrif (kemuliaan) dan halawat al-iman (manisnya keimanan). Shalat, yang secara legal-formal sering kali diposisikan sebagai penggugur kewajiban harian, bertransformasi menjadi sarana mi'raj (pendakian spiritual) yang penuh dengan keintiman komunikatif antara hamba dan Khalik. Puasa tidak lagi sekadar menahan lapar secara biologis, melainkan menjadi bentuk partisipasi kosmis dalam meneladani sifat kemandirian Allah (al-Samadiyyah). Dengan demikian, kepatuhan hukum syariat tidak lagi didorong oleh motif-motif eksoteris yang transaksional (seperti ketakutan akan neraka atau pamrih akan surga), melainkan menjadi ekspresi estetis-etis yang lahir dari cinta yang mendalam (mahabbah) pasca-peleburan ego di dalam samudera kesadaran fana' dan baqa'[1709].

Formulasi Keberagaman Paripurna (Al-Din al-Kamil): Tegak Secara Syariat, Samudra Secara Hakikat

Dalam ranah pemikiran Islam, Formulasi Keberagamaan Paripurna (Al-Din al-Kamil) bukanlah sekadar sintesis superfisial antara aturan formal dan penghayatan batin, melainkan sebuah artikulasi ontologis dan epistemologis yang menyatukan dimensi

eksoterik (zahir) dan esoterik (batin)[1710]. Secara historis-intelektual, ketegangan konstan antara para fuqaha yang menekankan batas-batas doktrinal-legalistik dan para ahli hakikat yang menyelami realitas metafisik sering kali melahirkan reduksionisme ganda[1711].

Keberagamaan yang meliuk hanya pada matra syariat tanpa disinari oleh hakikat berisiko tinggi terjebak dalam jebakan hyper-legalism dan formalism. Ketiadaan dimensi esoterik mengeringkan jiwa agama, mengubah ritual suci menjadi sekadar rutinitas mekanis yang hampa rasa, serta memicu hiper-subjektivitas moral yang berujung pada eksklusivisme, sikap dogmatis, kecenderungan mengafirkan (takfir), dan defisit kepekaan kemanusiaan (humanitarian deficit)[1712]. Sebaliknya, pengembaraan spiritual yang mengagungkan hakikat sembari menanggalkan syariat berisiko terperosok ke dalam jurang antinomianisme (ibahiyyah) suatu anarki spiritual di mana subjektivisme mistis yang liar mengabaikan tatanan etis-sosial dan mencederai tatanan hukum universal yang telah dirancang untuk menjaga kemaslahatan publik (maslahah 'ammah)[1713].

Keberagamaan yang paripurna menuntut korelasi dialektis yang saling mengandaikan: syariat tanpa hakikat adalah hampa (batil), sedangkan hakikat tanpa syariat adalah batal (fasid)[1714]. Syariat berperan sebagai wadah yang menjaga kebenaran agar tidak menguap, sementara hakikat adalah isi yang memberi daya hidup dan makna pada wadah tersebut.

Prinsip ini berakar kuat pada arketipe spiritual Nabi Muhammad SAW. Peristiwa Mi'raj mewakili puncak pendakian mistis menuju

domain transenden sebuah pencapaian hakikat tertinggi di mana Beliau menyaksikan tanda-tanda Kebesaran Tuhan yang paling agung ('ain al-yaqin)[1715]. Namun, kemuliaan puncak Mi'raj tidak membuat Nabi SAW bertahan dalam ekstasi mistis yang solipsistik. Beliau memilih untuk kembali (hubut) ke bumi, memasuki kembali ruang waktu dan sejarah manusia.

Kepulangan ini bertujuan untuk membumikan nilai-nilai ketuhanan melalui penegakan syariat, pembentukan sistem hukum yang berkeadilan, penataan etika muamalah, serta pelaksanaan ibadah ritual yang berdisiplin tinggi[1716]. Teladan Kerasulan ini membuktikan bahwa puncak keutamaan spiritual tidak diukur dari sejauh mana seseorang melarikan diri dari realitas duniawi, melainkan sejauh mana ia mampu membawa terang transendensi untuk menata kehidupan profan.

Dalam dimensi eksoterik, ketaatan pada "Tegak Secara Syariat" menuntut kepatuhan mutlak hamba terhadap batas-batas hukum Allah (hududullah)[1717]. Prinsip ini melingkupi dua ranah utama: 'ibadah (hubungan vertikal dengan Al-Khaliq) dan mu'amalah (hubungan horizontal dengan sesama makhluk). Secara operasional, seorang muslim yang tegak secara syariat adalah pribadi yang menginternalisasi nilai-nilai Maqasid al-Shari'ah perlindungan terhadap agama (hifz ad-din), jiwa (hifz an-nafs), akal (hifz al-'aql), keturunan (hifz an-nasl), dan harta (hifz al-mal)[1718].

Penerapan syariat secara konsisten memastikan terbangunnya tatanan sosial yang tertib, adil, dan terprediksi. Dalam ranah muamalah, hal ini mewujud pada kejujuran bertransaksi,

penghormatan terhadap hak asasi manusia, penolakan terhadap segala bentuk kezaliman dan eksploitasi, serta kepatuhan pada fiqih ibadah sesuai dengan kriteria keabsahan (syarat dan rukun) yang telah dirumuskan secara rasional-sistematis oleh para ulama mazhab[1719]. Tanpa ketegangan normatif yang disediakan oleh syariat, kehidupan bermasyarakat akan runtuh ke dalam chaos, di mana klaim-klaim kebenaran spiritual yang subjektif berpotensi dijadikan alat legitimasi untuk tindakan penyimpangan etis.

Secara bersamaan, ketegangan legal-formal syariat harus diimbangi oleh kedalaman "Samudra Secara Hakikat". Pada matra esoterik ini, fokus utama tertuju pada pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan penyucian hati dari berbagai penyakit batin yang merusak, seperti riya (riya'), kesombongan spiritual (kibr), iri hati (hasad), dan cinta dunia yang berlebihan (hubb ad-dunya)[1720]. Kesadaran hakikat memberikan pemahaman bahwa pelaksanaan syariat secara lahiriah tidak akan bernilai di hadapan Allah jika dikotori oleh prasangka dan keangkuhan moral.

Lebih jauh, menyelami samudra hakikat membuka penglihatan batin untuk memandang seluruh ciptaan dengan pandangan kasih sayang yang tak terbatas (rahmah rahmaiyyah)[1721]. Sebagaimana dijelaskan oleh Muhyiddin Ibn 'Arabi, manifestasi rahmat Allah mendahului dan mengatasi kemurkaan-Nya, sehingga seorang ahli hakikat mampu memandang perbedaan, keragaman, dan bahkan kelemahan manusia dengan empati yang mendalam tanpa kehilangan kompas kebenaran[1722]. Kesadaran ontologis ini memungkinkan seorang beriman untuk melihat segala peristiwa di

alam semesta termasuk penderitaan, musibah, dan dinamika sosial sebagai bagian dari skenario agung keadilan dan hikmah Ilahi yang melampaui batas logika rasional instrumental.

Integrasi harmonis antara tegaknya syariat dan luasnya hakikat inilah yang menjadi fondasi utama kejayaan Peradaban Islam (Al-Hadharah al-Islamiyyah). Ketika kedua dimensi ini menyatu, lahirlah tatanan peradaban yang kokoh secara institusional-hukum, namun di saat yang sama anggun, estetis, inklusif, dan kaya secara spiritual[1723]. Formulasi Al-Din al-Kamil mencegah terjadinya dikotomi antara kesalehan ritual dan kesalehan sosial, antara ketegasan doktrin dan kelembutan kemanusiaan.

Melalui formulasi ini, seorang beriman mampu berdiri tegak sebagai penegak keadilan dan hukum di muka bumi, sementara hatinya tetap bersujud dalam kerendahan jiwa di dalam samudra cinta Ilahi. Inilah puncak keberagamaan yang paripurna: sebuah kondisi keseimbangan spiritual yang menghadirkan Islam bukan sekadar sebagai himpunan dogmatika hukum yang kaku, melainkan sebagai rahmat bagi semesta alam (rahmatan lil-'alamin).

SOSIOLOGI DAN POLITIK BERBASIS KESADARAN MORTALITAS

Anatomi "Peradaban Fana"

Pembangunan peradaban manusia sering kali terjebak dalam delusi keabadian material, di mana akumulasi modal dan kekuasaan dianggap sebagai tujuan akhir. Namun, dalam diskursus sosiologi Islami yang mendalam, fondasi peradaban justru harus diletakkan di atas kesadaran ontologis akan sifat dunia yang temporal (fana). Formulasi teoretis ini bermuara pada premis bahwa pengakuan terhadap kefanaan dunia bukanlah bentuk pesimisme sosial, melainkan sebuah manuver epistemis untuk membebaskan manusia dari perbudakan materi. Dalam perspektif ini, realitas sosial dipandang sebagai mazra'at al-akhirah (ladang bagi akhirat), di mana setiap struktur yang dibangun harus mencerminkan nilai-nilai permanen di tengah dunia yang berubah cepat[1724]. Al-Ghazali menekankan bahwa pemahaman mendalam tentang hakikat kematian (mortalitas) berfungsi sebagai katalisator untuk menyucikan niat kolektif dalam berinteraksi secara sosial[1725]. Dengan demikian, sosiologi Islami tidak hanya membedah fenomena empiris, tetapi juga mengintegrasikan dimensi eskatologis ke dalam analisis struktur sosial, menciptakan sebuah

paradigma di mana "kefanaan" menjadi instrumen kritik terhadap keserakahan sistemik.

Transformasi masyarakat kontemporer menuju tatanan yang lebih manusiawi memerlukan redefinisi atas ikatan sosial (social bond). Jika sosiologi sekuler sering kali mendasarkan kontrak sosial pada kepentingan ekonomi atau keamanan semata, maka konstruksi sosial berkeadilan transendental menawarkan konsep takaful yang berbasis pada kesadaran nasib mortalitas bersama. Kesadaran bahwa setiap individu, tanpa terkecuali, akan menghadapi terminalitas kehidupan yang sama menciptakan rasa persaudaraan eksistensial yang radikal. Dalam struktur ini, tolong-menolong (ta'awun) bukan sekadar mekanisme filantropi, melainkan manifestasi dari pemahaman bahwa tidak ada yang benar-benar dimiliki manusia di dunia ini secara absolut[1726]. Peter Kropotkin, dalam perspektif yang berbeda namun paralel, mengakui bahwa bantuan timbal balik adalah faktor evolusi yang krusial bagi kelangsungan hidup spesies[1727]. Namun, dalam bingkai Islami, hal ini diperkuat oleh visi Al-Qur'an yang memerintahkan kerja sama dalam kebajikan dan takwa (QS. Al-Ma'idah: 2), yang secara teleologis mengarahkan masyarakat untuk memprioritaskan kesejahteraan komunal di atas egoisme individu karena menyadari bahwa dunia hanyalah tempat persinggahan singkat[1728].

Salah satu patologi peradaban modern adalah stratifikasi sosial eksploitatif yang dibangun di atas akumulasi modal simbolik dan material yang berlebihan. Anatomi peradaban fana melakukan dekonstruksi terhadap hierarki ini dengan menghadirkan pengingat

akan "liang lahat" sebagai titik nol kesetaraan manusia. Secara sosiologis, pemahaman akan kesetaraan dalam kematian berfungsi sebagai alat untuk melucuti keangkuhan kelas. Pierre Bourdieu menggambarkan bagaimana kelas sosial mempertahankan dominasi melalui habitus dan modal[1729], namun perspektif transendental menegaskan bahwa semua modal tersebut menjadi tidak relevan saat berhadapan dengan takdir kematian. Rasulullah SAW dalam berbagai hadis mengingatkan bahwa manusia adalah saudara yang setara, layaknya gigi-gigi pada sisir, dan tidak ada kelebihan bagi seseorang atas yang lain kecuali karena ketakwaannya[1730]. Penghapusan stratifikasi eksploitatif ini bukan berarti menghilangkan fungsi sosial yang berbeda, melainkan menghilangkan watak penindasan yang lahir dari ilusi bahwa status duniawi bersifat permanen. Kesadaran ini mendorong terciptanya kebijakan sosial yang lebih adil, di mana distribusi sumber daya dilakukan untuk memuliakan martabat manusia secara utuh.

Puncak dari konstruksi peradaban fana adalah hadirnya hukum sosial yang tidak hanya berorientasi pada ketertiban hukum formal (procedural justice), tetapi pada keadilan substansial yang dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan (transcendental justice). Dalam sistem ini, setiap kebijakan publik dan perilaku individu dipandu oleh kesadaran akan adanya hari pembalasan (Yaum al-Hisab). Keadilan tidak lagi menjadi komoditas yang bisa diperjualbelikan melalui birokrasi yang korup, melainkan sebuah amanah suci. Wael Hallaq dalam kritiknya terhadap negara modern menyatakan bahwa hukum sering kali kehilangan dimensi moralnya

ketika ia dipisahkan dari etika ketuhanan[1731]. Dengan menghadirkan orientasi pertanggungjawaban ilahi, masyarakat menciptakan mekanisme kontrol internal yang lebih kuat daripada sekadar pengawasan polisi atau pengadilan duniawi. Keadilan transendental memastikan bahwa setiap individu mendapatkan haknya bukan karena tekanan politik, melainkan karena kesadaran penguasa dan rakyat bahwa setiap tindakan di dunia yang fana ini akan membuahkan konsekuensi abadi di dimensi berikutnya[1732]. Inilah anatomi sejati dari sebuah peradaban yang, meski berdiri di atas tanah yang fana, mampu memancarkan nilai-nilai keadilan yang melintasi batas waktu.

Kritik Radikal Terhadap Peradaban Materialistik, Hedonisme, dan *Hyper-Consumption*

Peradaban modern yang tegak di atas pilar kapitalisme lanjut (late capitalism) telah merekayasa ulang lanskap ontologis manusia, menggeser orientasi dari pencarian makna mendalam (the search for meaning) menuju akumulasi materi yang tanpa batas (the accumulation of matter). Dominasi paradigma positivistik-materialistik ini tidak lagi sekadar menjadi sistem ekonomi, melainkan telah menjelma sebagai teologi sekular baru yang mendikte seluruh artikulasi kehidupan manusia. Dalam lanskap sosial kontemporer, individu didefinisikan bukan dari apa yang mereka pikirkan atau kontribusikan secara spiritual, melainkan dari apa dan seberapa banyak yang mereka konsumsi. Kritik radikal terhadap tatanan ini tidak dapat lagi didekati melalui analisis

ekonomi-politik ortodoks semata; ia menuntut pembedahan ontologis-sosiologis yang membongkar bagaimana hasrat manusia dihegemoni, dimanipulasi, dan akhirnya dikomodifikasi oleh struktur pasar global yang eksesif[1733].

Transformasi radikal ini telah melahirkan apa yang disebut sebagai subjek satu dimensi (one-dimensional man), di mana kesadaran kritis manusia dilumpuhkan oleh kepuasan-kepuasan palsu (false needs) yang diproduksi secara massal oleh industri budaya[1734]. Dalam ruang hampa spiritual yang diciptakan oleh sekularisasi ekstrem, komoditas tidak lagi dibeli karena nilai gunanya (use value), melainkan karena nilai tandanya (sign value). Manusia modern terjebak dalam jaring-jaring semiotika konsumsi, di mana membeli sebuah barang adalah upaya bawah sadar untuk membeli identitas, status, dan pengakuan sosial[1735]. Di sinilah letak tragedi eksistensial manusia modern: mereka mengira tengah mengekspresikan kebebasan memilih, padahal mereka sedang tunduk pada proses penyeragaman selera yang dikontrol oleh algoritma pasar global yang sangat mekanistik.

Secara teologis, fenomena penumpukan materi tanpa batas ini telah diantisipasi dengan sangat presisi dalam tradisi Islam. Al-Qur'an secara radikal mengkritik mentalitas akumulatif ini sebagai bentuk delusi eksistensial yang melalaikan manusia dari hakikat penciptaannya. Dalam Surah At-Takathur, Allah SWT berfirman: “Bermegah-megahan telah melalaikan kamu, sampai kamu masuk ke dalam kubur”[1736]. Ayat ini tidak sekadar merujuk pada kompetisi kepemilikan fisik, melainkan sebuah kritik tajam terhadap struktur

psikologis masyarakat yang mengukur kebahagiaan dan kesuksesan semata-mata dari indikator kuantitatif-materialistik. Ketika materi dijadikan poros utama eksistensi, manusia mengalami alienasi spiritual, sebuah kondisi di mana dimensi transenden dalam dirinya mati rasa akibat pemujaan berlebih terhadap yang imanen dan temporal.

Akar dari perilaku konsumtif yang eksesif ini adalah filosofi hedonisme vulgar yang menempatkan kesenangan indrawi (pleasure) sebagai kebaikan tertinggi (summum bonum). Dalam masyarakat kontemporer, hedonisme tidak lagi dijalani sebagai pilihan etis individual, melainkan telah tersistematisasi sebagai generator utama mesin ekonomi global. Melalui kampanye pemasaran yang agresif dan manipulasi psikologis media sosial, hasrat (desire) manusia terus-menerus distimulasi tanpa pernah diberikan kepuasan yang final. Akibatnya, individu terjebak dalam apa yang dalam psikologi kontemporer dikenal sebagai hedonic treadmill sebuah kondisi di mana seseorang terus mengejar kesenangan baru, namun tingkat kebahagiaan dasarnya tetap konstan atau bahkan menurun setelah lonjakan kepuasan sesaat berlalu[1737].

Kritik tajam atas kepemilikan obsesif ini juga diletakkan dengan sangat kokoh oleh Erich Fromm melalui antitesis konseptual antara modus memiliki (to have) dan modus mengada (to be). Dalam masyarakat yang dikolonisasi oleh kapitalisme lanjut, eksistensi manusia direduksi ke dalam modus “to have”, di mana kebahagiaan diukur dari seberapa banyak objek eksternal yang dapat dikuasai

dan diinkorporasikan ke dalam ego[1738]. Sebaliknya, modus “to be” menuntut manusia untuk hidup secara autentik, mengeksplorasi potensi spiritual, intelektual, dan relasional mereka tanpa ketergantungan patologis pada kepemilikan material. Ketika modus “to have” mendominasi kesadaran kolektif, yang lahir adalah masyarakat yang dipenuhi oleh kecemasan neurotik, depresi eksistensial, dan ketidakpuasan kronis yang tidak akan pernah bisa disembuhkan oleh komoditas secanggih apa pun.

Dimensi psikopatologis dari hedonisme sistemik ini sejalan dengan analisis klasik Abu Hamid al-Ghazali mengenai anatomi nafsu syahwat manusia. Al-Ghazali menjelaskan bahwa hasrat material manusia (seperti ketamakan terhadap makanan, harta, dan kedudukan) memiliki sifat dasar yang tidak pernah puas; ia bagaikan meminum air laut yang semakin diminum justru semakin menambah rasa haus[1739]. Jika tidak dikekang melalui disiplin spiritual (riyadhah al-nafs), hasrat tersebut akan menjajah dimensi akal (al-'aql) dan ruh (al-ruh), mengubah manusia menjadi makhluk yang sepenuhnya dikendalikan oleh insting kebinatangan yang paling rendah. Dengan demikian, hiper-konsumsi di era modern sesungguhnya adalah manifestasi dari kegagalan sistemik dalam mengelola riyadhah al-nafs pada level peradaban.

Pada era digital kontemporer, fenomena konsumsi telah berkembang menjadi hyper-consumption yang difasilitasi oleh kapitalisme pengawasan (surveillance capitalism). Melalui algoritma kecerdasan buatan, data pribadi manusia dipanen untuk memprediksi dan memodifikasi perilaku konsumsi secara presisi

real-time[1740]. Konsumsi tidak lagi terjadi karena adanya kebutuhan nyata (needs), melainkan karena diciptakannya simulakrum hasrat yang terus-menerus direproduksi secara digital. Gilles Lipovetsky mencatat bahwa fase hiper-konsumsi ini dicirikan oleh lahirnya "konsumen hiper-individualis" yang mencari kepuasan instan, personalisasi ekstrem, dan sensasi baru tanpa batas, yang pada akhirnya memecah solidaritas sosial dan memperkuat egoisme atomistik[1741].

Dalam konteks sosiologi Islam, Ibnu Khaldun dalam magnum opusnya, Muqaddimah, telah merumuskan tesis historis yang sangat relevan mengenai bahaya kemewahan (tan'um) terhadap keberlangsungan suatu peradaban. Ia berargumen bahwa ketika sebuah dinasti atau peradaban telah mencapai puncak kejayaan ekonomi dan terjebak dalam gaya hidup mewah yang berlebihan, maka solidaritas sosial (asabiyah) akan melemah, karakter moral masyarakat akan merosot, dan kehancuran peradaban tersebut tinggal menunggu waktu[1742]. Kemewahan dan hiper-konsumsi, dalam pandangan Ibnu Khaldun, adalah racun internal yang menggerogoti vitalitas spiritual dan sosial suatu bangsa, mengubah masyarakat yang tangguh menjadi masyarakat yang rapuh dan dekaden.

Kritik sosiologis ini diperkuat oleh hadis Nabi Muhammad SAW yang secara eksplisit memperingatkan bahaya penyakit wahn, yaitu "cinta dunia dan takut mati" (hubb al-dunya wa karahiyat al-mawt) sebagai penyebab utama kelemahan sistemik umat manusia[1743]. Penyakit wahn ini adalah deskripsi psikologis yang sangat akurat tentang subjek hiper-konsumtif modern: mereka sangat terikat pada

kenyamanan material duniawi sehingga kehilangan keberanian moral, visi transenden, dan kepekaan sosial terhadap ketidakadilan yang terjadi di sekeliling mereka. Hiper-konsumsi, dengan demikian, berfungsi sebagai alat penjinak massa secara politis, membuat masyarakat tetap pasif dan patuh di bawah kendali oligarki kapital global.

Dampak paling destruktif dari peradaban materialistik ini adalah terjadinya krisis ekologis global pada era Antroposen. Eksploitasi alam yang tanpa ampun demi mengejar pertumbuhan ekonomi kuantitatif tanpa batas telah mengancam batas-batas daya dukung planet bumi. Alam tidak lagi dipandang sebagai tanda-tanda kebesaran Tuhan (ayatullah) yang suci, melainkan sekadar sebagai timbunan bahan baku (standing reserve) yang siap dieksploitasi sekuler demi memuaskan nafsu konsumsi manusia modern[1744]. Krisis ekologis ini pada hakikatnya adalah refleksi eksternal dari krisis spiritual internal manusia modern yang telah kehilangan keharmonisan dengan Sang Pencipta dan alam semesta.

Sebagai antitesis radikal terhadap peradaban materialistik, hedonisme, dan hiper-konsumsi ini, diperlukan sebuah rekonstruksi epistemologis dan metodologis yang bersumber dari nilai-nilai spiritualitas transenden. Islam menawarkan konsep zuhd (asketisme spiritual) dan qana'ah (merasa cukup) bukan sebagai bentuk pelarian pasif dari dunia, melainkan sebagai tindakan perlawanan politik-spiritual yang aktif terhadap hegemoni kapitalisme[1745]. Zuhd adalah kemerdekaan jiwa dari penjajahan materi; ia adalah kemampuan untuk memiliki dunia di tangan tanpa membiarkannya masuk dan merusak hati. Dengan mempraktikkan zuhd dan qana'ah,

manusia modern dapat membebaskan diri dari lingkaran setan hedonic treadmill, memulihkan harmoni ekologis, dan mengembalikan arah peradaban menuju pencarian makna yang sejati dan abadi.

Bagaimana Pengabaian Terhadap Kematian Melahirkan Peradaban yang Serakah

Secara sosiologis, keserakahan sistemik peradaban modern berakar pada represi kolektif terhadap realitas transendental, khususnya kematian. Antropolog Ernest Becker dalam adidaryanya, The Denial of Death, berargumen bahwa ketakutan inheren manusia terhadap kefanaan mendorong terciptanya "proyek keabadian" (immortality projects)[1746]. Ketika agama dan dimensi sakral disingkirkan dari ruang publik melalui proses sekularisasi ekstrem sebagaimana dicanangkan oleh tesis desakralisasi Max Weber manusia modern mengalihkan pencarian keabadian tersebut ke dalam akumulasi modal, kepemilikan properti, dan pemujaan materi. Tanpa adanya jangkar transendental, kepemilikan material dianggap sebagai benteng ilusi yang mampu melindungi individu dari kecemasan eksistensial akan ketiadaan (annihilation anxiety).

Sosiolog Zygmunt Bauman menggambarkan fenomena ini dalam konteks liquid modernity (modernitas cair), di mana ketidakpastian hidup direspons dengan konsumsi kompulsif[1747]. Masyarakat tidak lagi menabung demi masa depan yang pasti, melainkan mengonsumsi demi menegaskan eksistensi saat ini. Kematian diasingkan dari diskursus publik, dianggap sebagai kegagalan medis atau anomali sistemik yang tabu untuk dibicarakan. Akibat dari

absennya kesadaran akan kefanaan ini adalah lahirnya karakter sosial (social character) yang rakus, yang oleh Erich Fromm diidentifikasi sebagai modus eksistensi having (memiliki) yang menegasikan modus being (menjadi)[1748]. Manusia merasa "ada" hanya jika mereka "memiliki" (I am what I have and what I consume).

Secara teologis, kepalsuan psikologis ini telah diantisipasi secara presisi dalam Al-Qur'an Surat At-Takathur (102: 1-2): "Bermegah-megahan telah melalaikan kamu, sampai kamu masuk ke dalam kubur."[1749] Ayat ini merupakan kritik sosiologis-historis yang melampaui zaman; ia menunjukkan bahwa hasrat akumulasi tanpa batas (at-takathur) merupakan mekanisme pelarian (escapism) dari kenyataan kematian. Ketika dhikr al-mawt (mengingat kematian) diabaikan, masyarakat terjebak dalam delusi keabadian duniawi yang destruktif. Rasulullah SAW juga memperingatkan fenomena psikososial ini melalui konsep Wahn, yaitu penyakit mental kolektif yang didefinisikan sebagai "cinta dunia dan takut mati"[1750]. Penyakit Wahn inilah yang melucuti imunitas spiritual suatu peradaban, mengubah agen sosiologis menjadi konsumen pasif yang rakus, yang terus-menerus mengeksploitasi sumber daya demi memuaskan dahaga eksistensial yang pada dasarnya tidak akan pernah terpuaskan oleh materi.

Dampak Budaya Hyper-Consumption Terhadap Kerusakan Ekologis Bumi dan Pemiskinan Global

Budaya konsumsi berlebih (hyper-consumption) dalam masyarakat kapitalis lanjut bukan sekadar gaya hidup individu, melainkan sebuah imperatif struktural yang digerakkan oleh industri

penciptaan hasrat. Sosiolog Prancis Jean Baudrillard menjelaskan bahwa dalam era postmodern, manusia tidak lagi mengonsumsi barang karena nilai gunanya (use-value), melainkan karena nilai tandanya (sign-value)[1751]. Konsumsi telah bergeser menjadi sistem semiotika; orang membeli gawai terbaru atau kendaraan mewah bukan untuk memenuhi kebutuhan fungsional, melainkan untuk mengomunikasikan status, identitas, dan prestise sosiologis mereka. Akibatnya, siklus konsumsi menjadi tidak terbatas karena "hasrat" (desire) sengaja dirancang untuk tidak pernah terpuaskan, berbeda dengan "kebutuhan" (need) yang memiliki batas biologis yang jelas.

Imperatif sosiologis untuk terus mengonsumsi ini berdampak langsung pada akselerasi kerusakan ekologis global melalui apa yang disebut Allan Schnaiberg sebagai the treadmill of production (putaran produksi tanpa akhir)[1752]. Sistem ekonomi global menuntut pertumbuhan produk domestik bruto (PDB) yang eksponensial, yang hanya dapat dicapai dengan mengeruk bahan baku alam secara masif dan menghasilkan limbah pasca-konsumsi yang tak terkelola. Pola ini menciptakan krisis antroposen, di mana aktivitas manusia menjadi kekuatan geologis utama yang merusak biosfer bumi. Al-Qur'an merangkum fenomena kerusakan sistemis akibat ulah tangan manusia ini dalam Surat Ar-Rum (30: 41): "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)."[1753] Kerusakan (al-fasad) dalam ayat tersebut mencakup degradasi ekologis dan ketimpangan sosial yang lahir dari

keserakahan sistemik. Secara struktural, kesejahteraan semu masyarakat hyper-consuming di belahan bumi Utara (Global North) ditopang langsung oleh eksploitasi ekologis dan pemiskinan struktural di belahan bumi Selatan (Global South). Berdasarkan perspektif Teori Sistem Dunia (World-Systems Theory) yang dirumuskan oleh Immanuel Wallerstein, wilayah pinggiran (periphery) terus diekstraksi sumber daya alamnya dan ditekan upah buruhnya demi menyediakan barang konsumsi murah bagi wilayah pusat (core)[1754]. Penjarahan ekologis terselubung ini memicu pemiskinan global yang akut, di mana komunitas lokal kehilangan kedaulatan atas tanah, pangan, dan air mereka. Sifat konsumtif berlebih (israf dan tabdhir) yang dilarang keras dalam tradisi Islam bukan lagi sekadar dosa moral individual, melainkan kejahatan struktural transnasional yang merusak neraca keseimbangan kosmis (mizan) yang telah ditetapkan oleh Sang Pencipta.

Hubungan Langsung Antara Kehampaan Spiritual Masyarakat Hedonistis Dengan Tingkat Bunuh Diri Global

Di balik kemilau materialisme dan janji kenyamanan hedonistik peradaban modern, terdapat krisis eksistensial yang sunyi namun mematikan. Sosiolog perintis Émile Durkheim, dalam studi klasiknya Suicide, mengidentifikasi bahwa disintegrasi sosial dan hilangnya nilai-nilai moral bersama melahirkan kondisi anomie suatu keadaan tanpa norma di mana individu kehilangan arah dan tujuan hidup[1755]. Dalam masyarakat hedonistis yang mendewakan kebebasan individu dan kepuasan indrawi, ketika ikatan spiritual dan komunitas

tradisional runtuh, angka bunuh diri anomik (anomic suicide) dan bunuh diri egoistik (egoistic suicide) melonjak tajam. Ketiadaan regulasi moral eksternal membuat keinginan manusia melesat tanpa batas; dan ketika realitas tidak mampu memenuhi ekspektasi tak terbatas tersebut, keputusasaan eksistensial pun perlahan menghampiri.

Psikiater eksistensial Viktor Frankl mengonseptualisasikan fenomena ini sebagai existential vacuum (kehampaan eksistensial), sebuah kondisi di mana individu merasa hidupnya tidak memiliki makna, arah, dan nilai dasar[1756]. Untuk mengisi kekosongan jiwa tersebut, masyarakat modern mencoba mengompensasinya dengan will to pleasure (hasrat pada kesenangan) melalui narkotika, seks bebas, hiburan instan, dan konsumerisme ekstrem. Namun, kompensasi hedonistik ini bersifat paliatif; ia hanya menutupi gejala tanpa menyembuhkan penyakit spiritual yang mendasarinya. Ketika stimulasi indrawi tersebut mencapai titik jenuh, kehampaan eksistensial kembali menyeruak dengan intensitas yang lebih destruktif, memicu depresi berat dan, pada puncaknya, tindakan bunuh diri. Hubungan kausalitas antara pengabaian dimensi spiritual dan kesempitan hidup ini digambarkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an Surat Ta Ha (20: 124): "Dan barangsiapa berpaling dari peringatan-Ku, maka sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit, dan Kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam keadaan buta."[1757]

Penghidupan yang sempit (ma'ishatan dhanka) dalam pembacaan sosiologis-psikologis kontemporer merujuk pada

penyempitan eksistensial meskipun seseorang berada di tengah kelimpahan materi, jiwanya mengalami alienasi, kecemasan akut, dan kehampaan yang mencekik. Data dari Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) mengonfirmasi bahwa tingkat bunuh diri global tetap tinggi, bahkan di negara-negara dengan indeks pembangunan manusia (IPM) dan pendapatan per kapita tertinggi di dunia[1758]. Hal ini membuktikan tesis bahwa kesejahteraan material yang steril dari nilai-nilai ketuhanan (transcendence) tidak akan pernah mampu memuaskan struktur ontologis jiwa manusia yang merindukan koneksi dengan Yang Absolut.

Manifesto Perlawanan Sosiologis Berbasis Teori Tazkiyatul Wujud Melawan Imperialisme Budaya Materi

Menghadapi hegemoni imperialisme budaya materi yang merusak ekologi dan jiwa ini, sosiologi emansipatoris Islam harus menawarkan alternatif teoretis dan praktis yang radikal. Alternatif ini diformulasikan di sini sebagai Teori Tazkiyatul Wujud (Purifikasi Eksistensi). Jika konsep tradisional tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) lebih sering diartikan secara individual dan asketis-pasif, maka Tazkiyatul Wujud merekonstruksi konsep tersebut menjadi epistemologi sosiologis yang aktif, transformatif, dan struktural. Teori ini memandang bahwa krisis peradaban modern bersumber dari pencemaran ontologis (ontological pollution), di mana eksistensi manusia (wujud) telah didegradasi menjadi sekadar instrumen ekonomi (homo economicus) dan komoditas pasar. Secara teoretis, Tazkiyatul Wujud mengintegrasikan pemikiran

metafisika Ibn 'Arabi tentang kesatuan eksistensi (wahdat al-wujud yang ditafsirkan secara sosiologis-ekologis) dan silsilah kritik sosial Al-Ghazali terhadap penyakit hati masyarakat[1759]. Manifesto perlawanan ini bertumpu pada tiga pilar gerakan sosiologis yang terstruktur:

Materi harus diturunkan takhtanya dari status 'tuhan baru' dalam kesadaran sosiologis menjadi posisi semula sebagai sarana (wasilah). Kepemilikan pribadi dalam Islam tidak bersifat mutlak; ia dibatasi oleh hak ekologis dan sosial. Teori Tazkiyatul Wujud menuntut dekomodifikasi ruang hidup dan redistribusi aset secara berkeadilan sosial-spiritual melalui optimalisasi pranata zisin (zakat, infak, sedekah, dan wakaf) produktif guna meruntuhkan konsentrasi modal di tangan segelintir elite kapitalis, sebagaimana diamanatkan dalam Surat Al-Hasyr (59: 7) agar harta tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja[1760].

Manusia harus menghentikan sikap penaklukan eksploitatif terhadap alam. Berdasarkan paradigma Tazkiyatul Wujud, alam semesta adalah teofani (manifestasi) dari nama-nama Allah (Asma'ul Husna). Merusak alam berarti membungkam tasbih kosmis. Oleh karena itu, sosiologi perlawanan ini menginisiasi gerakan ekologi-spiritual (eco-theology) yang memperjuangkan hak-hak alam dari ekstraktivisme kapitalistik kontemporer[1761].

Zuhud tidak berarti melarikan diri dari realitas sosial ke gua-gua pertapaan, melainkan sebuah tindakan subversif sosiologis melawan imperialisme konsumerisme. Zuhud aktif adalah pilihan sadar untuk membatasi konsumsi (degrowth pribadi) demi keadilan

ekologis dan solidaritas sosial global[1762]. Ini adalah bentuk boikot eksistensial terhadap industri gaya hidup yang menjajah kesadaran.

Melalui manifesto sosiologis Tazkiyatul Wujud, perlawanan terhadap imperialisme budaya materi tidak lagi sekadar jargon politik, melainkan sebuah transformasi ontologis yang komprehensif. Perjuangan ini mengembalikan manusia pada fitrah penciptaan mereka sebagai hamba Allah ('Abd) sekaligus representasi penjaga harmoni bumi (Khalifah). Hanya dengan menyucikan eksistensi kolektif dari berhala-berhala modernistik hedonisme, materialisme, dan hyper-consumption kemanusiaan dapat melangkah keluar dari jurang kepunahan ekologis dan kehampaan spiritual spiritual demi menyongsong fajar peradaban yang berkeadilan, lestari, dan tercerahkan.

Dekonstruksi Teori Politik Machiavellian (Menghalalkan Segala Cara) Melalui Lensa Akuntabilitas Makam

Filsafat politik modern sebagian besar berutang budi sekaligus memikul beban moral dari pemikiran Niccolò Machiavelli dalam magnum opusnya, Il Principe. Machiavelli merumuskan kekuasaan sebagai entitas otonom yang steril dari pertimbangan moralitas transendental, di mana stabilitas negara dan kelestarian takhta menjadi telos (tujuan akhir) yang membenarkan segala taktik manipulatif, represif, dan penuh tipu daya[1763]. Dalam kacamata Machiavellian, kebajikan (virtù) didefinisikan ulang bukan sebagai kesalehan etis, melainkan sebagai kapasitas pragmatis untuk menaklukkan keberuntungan (fortuna) demi mempertahankan

hegemoni politik. Reduksionisme sekuler ini memisahkan secara paksa antara ruang publik-politik yang profan dengan ruang privat-keagamaan yang sakral. Politik diletakkan di atas altar pragmatisme utilitarian yang menafikan keberadaan dimensi metafisika dan pertanggungjawaban pasca-kematian.

Namun, ketika teori politik ini diderajatkan di hadapan epistemologi Islam, kegagalan ontologisnya langsung terlihat nyata. Islam memandang realitas tidak secara dikotomis (sekuler), melainkan secara holistik-integralistik (tauhidi). Melalui lensa "Akuntabilitas Makam" (al-mas'uliyyah al-ukhrawiyyah), premis-premis Machiavellian mengalami dekonstruksi total. Kematian bukanlah akhir dari eksistensi, melainkan gerbang transisi menuju fase pertanggungjawaban mutlak di alam Barzakh dan Mahsyar. Allah SWT menegaskan dalam Al-Qur'an bahwa kekuasaan adalah ujian (fitnah) yang melahirkan konsekuensi eskatologis yang dahsyat:

“Wahai Dawud! Sesungguhnya engkau Kami jadikan khalifah (penguasa) di bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan engkau dari jalan Allah. Sungguh, orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan Hari Perhitungan.” (QS. Sad[38]: 26)[1764].

Ayat ini secara diametral meruntuhkan tesis Machiavelli. Jika Machiavelli menganjurkan penguasa untuk berpura-pura saleh demi citra politik, Al-Qur’an justru menuntut keadilan substantif yang

bersumber dari kesadaran penuh akan adanya Hari Perhitungan (Yawm al-Hisab).

Dalam perspektif metafisika Islam, kekuasaan (al-mulk) bukanlah hak milik absolut seorang penguasa untuk dimanipulasi, melainkan titipan (amanah) yang bersifat temporal dan bersyarat. Ketika seorang pemimpin mengadopsi prinsip menghalalkan segala cara (the end justifies the means), ia sebenarnya sedang menggadaikan keselamatan ukhrawinya demi kesenangan duniawi yang semu. Imam al-Ghazali dalam Nasihat al-Muluk mengingatkan bahwa bahaya terbesar bagi para penguasa adalah ilusi keabadian kekuasaan yang membuat mereka melupakan bahwa setiap kebijakan, setiap tetes darah yang tumpah, dan setiap sen uang rakyat yang disalahgunakan akan dituntut langsung oleh Allah SWT tanpa ada tirai pembatas[1765]. Dengan demikian, akuntabilitas makam bertindak sebagai rem metafisik yang sangat kokoh; ia membongkar watak destruktif politik Machiavellian dan mengembalikannya pada hakikat politik sebagai instrumen pengabdian teologis dan kemaslahatan publik.

Menjadikan Etika Profetik sebagai Panglima Tertinggi Kebijakan Publik

Sebagai antitesis terhadap politik sekuler yang kering dari nilai-nilai ketuhanan, diperlukan rekonstruksi paradigmatik berupa "Politik Spiritual". Pemikiran ini menempatkan etika profetik (al-akhlaq al-nubuwwah) sebagai panglima tertinggi dalam perumusan, implementasi, dan evaluasi setiap kebijakan publik. Politik spiritual

bukanlah teokrasi otoritarian yang mempolitisasi agama demi kepentingan sektarian, melainkan sebuah tata kelola pemerintahan yang dijiwai oleh nilai-nilai transendental, humanisasi, dan pembebasan.

Gagasan ini sejalan dengan konsep ilmu sosial profetik yang digagas oleh Kuntowijoyo, yang menekankan tiga pilar utama: humanisasi (maruf), liberasi (munkar), dan transendensi (iman)[1766]. Dalam konteks kebijakan publik, politik spiritual menerjemahkan empat sifat utama para nabi (siddiq, amanah, tabligh, fathanah) ke dalam indikator kinerja tata kelola pemerintahan moderen (good governance):

1. Siddiq (Integritas dan Kebenaran): Menuntut agar seluruh basis data kebijakan, perencanaan pembangunan, dan pelaporan keuangan negara didasarkan pada kebenaran empiris yang jujur, bebas dari manipulasi statistik dan pencitraan palsu.
2. Amanah (Akuntabilitas dan Keterpercayaan): Memosisikan anggaran belanja negara (APBN/APBD) sebagai dana titipan publik dan tuhan yang wajib dialokasikan secara adil demi pengentasan kemiskinan dan keadilan sosial, bukan untuk kepentingan oligarki.
3. Tabligh (Transparansi dan Komunikasi Publik): Melahirkan kebijakan yang partisipatif dan inklusif, di mana rakyat tidak hanya diposisikan sebagai objek pembangunan, melainkan sebagai subjek yang berhak mendapatkan informasi publik secara jujur dan terbuka.

4. Fathanah (Kecerdasan dan Kebijaksanaan): Mewujud dalam bentuk kebijakan yang berbasis bukti (evidence-based policy) yang dirancang dengan kecerdasan intelektual, teknokratis, dan spiritual yang tinggi guna memecahkan masalah-masalah sistemis di masyarakat.

Ketika etika profetik dijadikan panglima tertinggi, orientasi kebijakan publik akan bergeser dari sekadar pertumbuhan ekonomi materialistik-kuantitatif menuju pembangunan yang holistik-kualitatif. Konsep keadilan politik dalam Islam melampaui teori keadilan distributif John Rawls yang hanya menekankan aspek rasionalitas kontrak sosial[1767]. Keadilan dalam politik spiritual berakar pada Maqasid al-Shariah (tujuan-tujuan syariat), yaitu perlindungan terhadap agama (hifz al-din), jiwa (hifz al-nafs), akal (hifz al-'aql), keturunan (hifz al-nasl), dan harta (hifz al-mal)[1768]. Kebijakan publik yang lahir dari rahim politik spiritual akan selalu menguji dirinya sendiri: Apakah regulasi ini menegakkan keadilan? Apakah undang-undang ini melindungi hak-hak kelompok marginal? Apakah keputusan ini mendatangkan rida Allah SWT? Dengan demikian, negara tidak lagi menjadi mesin birokrasi yang dingin dan mekanis, melainkan entitas moral yang hidup dan menuntun peradaban.

Pemimpin Berparadigma Dhikr al-Maut

Salah satu kontribusi psikologis-spiritual terbesar Islam dalam teori kepemimpinan adalah doktrin Dhikr al-Maut (mengingat kematian). Di tangan para pemikir sekuler, kematian sering kali

dipandang secara pesimis sebagai akhir dari produktivitas atau dihindari dari diskursus publik karena dianggap menimbulkan kecemasan eksistensial. Namun, dalam psikologi Islam, Dhikr al-Maut bertransformasi menjadi kekuatan etis-aktif yang sangat revolusioner. Kematian bukanlah instrumen kepasifan atau asketisme ekstrem (zuhd yang keliru), melainkan sebuah kesadaran eksistensial yang dinamis bahwa masa jabatan politik sangatlah singkat dan fana, sementara pertanggungjawaban pasca-jabatan bersifat abadi.

Pemimpin yang menginternalisasi paradigma Dhikr al-Maut memiliki benteng psikologis yang sangat kokoh terhadap godaan korupsi, kolusi, dan nepotisme. Ketika ditawari suap atau kesempatan untuk menyalahgunakan wewenang, ia tidak hanya melihat keuntungan material sesaat, melainkan juga melihat kobaran api neraka dan kesengsaraan di alam kubur. Baginya, setiap rupiah uang negara yang diselewengkan adalah belenggu besi yang akan menjerat lehernya di hadapan Mahkamah Ilahi. Rasulullah SAW memberikan peringatan keras melalui sabdanya: “Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya. Seorang penguasa yang memimpin manusia adalah pemimpin dan ia akan dimintai pertanggungjawaban atas rakyatnya...” (HR. al-Bukhari dan Muslim)[1769]. Kesadaran akan kematian yang bisa datang kapan saja memaksa pemimpin untuk meredefinisi skala prioritasnya. Ia tidak akan menyia-nyiakan waktu jabatannya untuk menumpuk kekayaan pribadi atau membangun dinasti politik. Sebaliknya, ia akan

mengerahkan seluruh energi, kebijakan, dan sumber daya yang dimilikinya untuk melayani rakyat (khadim al-ummah).

Model empiris terbaik dari kepemimpinan berparadigma ini adalah Khalifah Umar bin Abdul Aziz. Meskipun ia memimpin kekaisaran Dinasti Umayyah yang sangat luas dan kaya, kesadarannya yang mendalam akan kematian membuatnya menangis di malam hari karena takut tidak bisa mempertanggungjawabkan nasib seekor domba yang tersesat atau rakyatnya yang kelaparan di pelosok wilayah kekuasaannya[1770]. Ia memangkas seluruh fasilitas mewah keluarganya, mengembalikan harta yang diperoleh secara tidak sah ke kas negara, dan fokus pada keadilan sosial. Hasilnya, dalam waktu kurang dari tiga tahun, kemiskinan berhasil dientaskan hingga sangat sulit mencari penerima zakat di seluruh wilayah kekhalifahannya. Kematian, dalam konstruksi kepemimpinan ini, bertindak sebagai jangkar moral yang menjaga kaki pemimpin tetap membumi, tangannya tetap bersih, dan hatinya tetap terpaut pada kesejahteraan rakyat[1771].

Transformasi Institusi Negara Menjadi Fasilitator Kesejahteraan Dunia Sekaligus Keselamatan Akhirat Warga

Tujuan akhir dari politik spiritual adalah melakukan reformasi struktural dan kultural terhadap institusi negara. Dalam arus utama teori negara modern, baik yang bercorak kapitalis-neoliberal maupun sosialis, negara hanya diposisikan sebagai regulator pasar atau penyedia kesejahteraan material belaka (welfare state).

Kesejahteraan diukur secara reduksionistik melalui indikator Pendapatan Domestik Bruto (PDB), indeks pembangunan manusia yang sekuler, dan stabilitas makroekonomi. Islam tidak menolak pentingnya kesejahteraan material ini; bahkan Islam memandangnya sebagai sarana vital (wasilah). Namun, Islam melangkah lebih jauh dengan menetapkan bahwa tujuan sejati dari institusi negara adalah mengantarkan warganya mencapai kebahagiaan yang hakiki (al-falah), yang mencakup kesejahteraan material di dunia (ma'ash) sekaligus keselamatan spiritual di akhirat (ma'ad).

Transformasi institusi negara menjadi fasilitator keselamatan ganda ini menuntut integrasi nilai-nilai keagamaan ke dalam struktur birokrasi dan kebijakan publik tanpa terjatuh ke dalam jebakan eksklusi sosial terhadap minoritas non-Muslim. Negara yang mengadopsi paradigma ini akan menjalankan peran ganda secara seimbang:

Sebagai Fasilitator Kesejahteraan Dunia (R'iyayah al-Sy'un al-Dunyawiyyah): Negara wajib menyediakan lapangan kerja yang layak, jaminan kesehatan universal, pendidikan berkualitas yang aksesibel bagi semua kalangan, infrastruktur yang merata, serta penegakan hukum yang adil tanpa pandang bulu. Hal ini merujuk pada prinsip klasik Al-Mawardi dalam Al-Ahkam as-Sultaniyyah yang menyatakan bahwa tugas kekuasaan adalah menjaga agama dan mengelola urusan dunia (hirasat al-din wa siyasat al-dunya)[1772].

Sebagai Fasilitator Keselamatan Akhirat (Ri'ayah al-Sy'un al-Ukhrawiyyah): Negara menciptakan ekosistem sosial, budaya, dan hukum yang kondusif bagi warganya untuk beribadah, menjaga

moralitas, menetapkan sistem ekonomi yang bebas dari praktik ribawi dan eksploitatif, serta mempromosikan nilai-nilai kebaikan (tazkiyah al-nafs). Institusi pendidikan negara, misalnya, tidak hanya mencetak tenaga kerja yang kompetitif secara global, tetapi juga membentuk manusia berkarakter mulia yang sadar akan eksistensi ketuhanan mereka[1773]. Dalam model negara spiritual ini, pembangunan ekonomi tidak boleh mengorbankan ekologi dan moralitas publik. Eksploitasi alam yang merusak ekosistem dinilai sebagai dosa ekologis yang mengancam keselamatan generasi mendatang. Pembangunan industri yang mengabaikan hak-hak spiritual pekerja seperti ketiadaan waktu untuk menjalankan ibadah dipandang sebagai pelanggaran hak asasi manusia yang bersifat transendental.

Dengan menyatukan dimensi profan dan sakral ini, institusi negara bertransformasi dari sekadar mesin birokrasi yang dingin menjadi instrumen peradaban yang penuh berkah. Negara memosisikan dirinya sebagai pelayan rakyat yang mengantarkan mereka tidak hanya pada kecukupan sandang, pangan, dan papan di dunia, tetapi juga membimbing mereka menuju pintu surga di akhirat kelak[1774]. Inilah esensi sejati dari politik spiritual: sebuah ikhtiar bumi dengan orientasi langit, di mana kekuasaan dijalankan sebagai amanah singkat yang akan dipertanggungjawabkan secara mutlak di hadapan Sang Pemilik Kehidupan.

Etika Sosial Berbasis Akuntabilitas Eskatologis

Di tengah krisis moralitas global yang dipicu oleh sekularisasi etika dan kegagalan positivisme hukum dalam menjangkau relung

kesadaran terdalam manusia, akuntabilitas eskatologis muncul sebagai urgensi intelektual yang mendesak. Etika sosial seringkali dipahami secara dangkal hanya sebagai konstruksi kontrak antar-manusia yang bersifat horisontal, imanen, dan instrumental. Namun, dalam perspektif teologi-sosiologis yang mendalam, setiap tindakan manusia tidak pernah terlepas dari pengawasan metafisika yang melampaui batas-batas ruang dan waktu. Narasi ini berupaya memformulasikan ulang tindakan sosial, etika birokrasi, dan kontrak sipil melalui lensa pertanggungjawaban di hadapan Tuhan sebuah paradigma yang bukan sekadar doktrin dogmatis kaku, melainkan instrumen kontrol psikososial dan transformatif yang sangat efektif dalam menata peradaban.

Kebuntuan etika modern modernitas-lanjut (late modernity) sebagian besar bersumber dari pemisahan yang radikal antara dimensi profan dan dimensi transendental. Ranah publik yang dikuasai oleh rasionalitas instrumental cenderung mereduksi nilai kebaikan menjadi kalkulasi utilitas empiris atau sekadar kepatuhan formal terhadap kodifikasi hukum positif. Akibatnya, timbul fenomena kekosongan moral (moral vacuum) di mana manusia merasa terbebas dari konsekuensi moral selama tindakannya tidak terdeteksi oleh aparatur penegak hukum duniawi.

Secara epistemologis, akuntabilitas eskatologis menghadirkan tatanan nilai baru yang mengaitkan setiap entitas tindakan horisontal (habl min al-nās) secara tak terpisahkan dengan realitas vertikal (habl min Allāh). Dalam ontologi Islam, kosmologi tindakan manusia ditempatkan dalam kerangka kesadaran al-ma‘ād (hari

kebangkitan dan pembalasan). Kesadaran ini tidak berdiri sebagai abstraksi metafisika yang pasif, melainkan bertindak sebagai landasan kognitif yang membentuk struktur persepsi individual terhadap realitas sosial. Prinsip akuntabilitas ini berakar pada kepastian absolut bahwa seluruh entitas amaliah, sekecil apa pun volumenya, terintegrasi dalam sistem pencatatan kosmik yang tak elusif.

Prinsip eskatologis ini secara mendasar mengubah paradigma kontrol sosial dari external constraint (pengawasan eksternal yang represif) menjadi internalized self-auditing (pengawasan diri terinternalisasi). Dalam kerangka pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas, konsep agama (dīn) itu sendiri secara etimologis dan kontekstual terikat erat dengan gagasan utang, keadilan, dan penghakiman. Etika sosial berbasis eskatologi tidak bertumpu pada rasa takut akan sanksi sosial yang kontingensi, melainkan pada keinsafan ontologis bahwa eksistensi manusia adalah sebuah amanah yang secara eksistensial harus dipertanggungjawabkan di hadapan Mahkamah Agung Transendental.

Dalam arena sosiologi politik dan administrasi publik, krisis integritas seperti korupsi, penyalahgunaan kekuasaan, dan nepotisme dapat dianalisis sebagai kegagalan principal-agent theory dalam kerangka positivisme. Ketika principal (masyarakat atau negara) memiliki keterbatasan dalam mengawasi agent (birokrat atau pejabat), sang agent cenderung memaksimalkan kepentingan pribadinya (self-interest) dengan mengorbankan kebajikan umum (common good). Positivisme hukum mencoba mengatasi hal ini

dengan memperketat regulasi dan pengawasan formal. Namun, ekosistem pengawasan imanen selalu menyisakan celah (loopholes) yang dapat dieksploitasi oleh rasionalitas yang jahat

Melalui fusi akuntabilitas eskatologis, relasi kontrak sipil dan etika birokrasi mengalami sakralisasi tanpa menghilangkan watak profannya yang fungsional. Jabatan publik tidak lagi dipandang sekadar sebagai kesepakatan kerja teknokratis, melainkan sebuah ikrar sakral (mīthāq ghalīẓ). Birokrat yang memiliki kesadaran eskatologis tidak lagi beroperasi di bawah bayang-bayang panopticon sekuler sebagaimana dianalisis oleh Michel Foucault di mana subjek patuh karena merasa selalu diawasi oleh lembaga kekuasaan melainkan di bawah kesadaran Murāqabah (kesadaran penuh akan kehadiran Tuhan Yang Maha Melihat).

Etika birokrasi yang dijiwai oleh akuntabilitas eskatologis secara otomatis mentransformasi karakter pelayanan publik. Efisiensi, transparansi, dan keadilan tidak lagi dikejar demi pemenuhan Indikator Kinerja Utama (IKU) semata atau demi reputasi politik sementara, melainkan sebagai bentuk peribadatan dan penataan bekal eskatologis. Doktrin kepemimpinan dalam Tradisi Kenabian menekankan bahwa setiap bentuk kekuasaan sosial-politik adalah tanggung jawab universal (ra‘iyyah) yang tuntutan pertanggungjawabannya berbanding lurus dengan besarnya otoritas yang dipegang.

Secara psikososial, doktrin pertanggungjawaban eskatologis bertindak sebagai penyeimbang atas kecenderungan egosentris manusia. Dalam pandangan Toshihiko Izutsu, al-Qur'an

merekonstruksi struktur pemikiran Arab Jahiliyah dari mentalitas kesukuan yang tertutup (‘aṣabiyyah) menjadi etika moral universal yang dipusatkan pada pertanggungjawaban individual di hadapan Tuhan[1775]. Transformasi kognitif ini melahirkan sebuah tatanan sosial di mana tindakan altruistik tidak lagi dianggap sebagai kerugian material, melainkan investasi eskatologis yang bernilai kekal.

Altruisme sosial yang lahir dari fondasi ini bersifat kokoh dan tahan terhadap anomali lingkungan. Jika etika sekuler seringkali runtuh ketika kebaikan tidak dibalas dengan kebaikan serupa oleh lingkungan sosial (disrupsi timbal-balik), etika eskatologis tetap stabil karena ekspektasi imbalan (reward) dialihkan secara mutlak dari ranah imanen ke ranah transendental[1776]. Fenomena ini menciptakan stabilitas emosional dan ketahanan moral pada level individu maupun komunal. Dalam konteks keadilan struktural, kesadaran ini mendorong pembongkaran sistem penindasan, karena para pelaku kezaliman struktural disadarkan bahwa kekuasaan materi mereka di dunia tidak akan mampu membeli pembebasan dari pengadilan eskatologis[1777].

Etika sosial berbasis akuntabilitas eskatologis menawarkan sebuah solusi holistik dan fundamental atas krisis moral peradaban modern yang kian terfragmentasi. Dengan memadukan kesadaran transendental dan tindakan imanen, paradigma ini berhasil menautkan kembali jurang yang memisahkan antara kesadaran spiritual individu dan kewajiban sosio-politik publik. Akuntabilitas di hadapan Tuhan tidak boleh disalahpahami sebagai sikap eskapisme

dari realitas duniawi; sebaliknya, ia adalah energi spiritual terkuat yang memotivasi lahirnya keadilan, transparansi birokrasi, dan kepedulian sosial yang melampaui sekat-sekat utilitarianisme pragmatis. Rekonstruksi etika ini merupakan prasyarat mutlak bagi terbangunnya peradaban yang tidak hanya maju secara teknokratis, tetapi juga beradab dan berkeadilan secara substansial.

Formulasi Teori Tindakan Sosial Kontemporer

Berpijak pada epistemologi sosiologi klasik, formulasi tindakan sosial (social action) yang diarsiteki oleh Max Weber menempatkan rasionalitas sebagai poros utama penggerak agensi manusia. Weber memetakan tindakan ke dalam empat kuadran utama: rasionalitas instrumental (Zweckrationalität), rasionalitas nilai (Wertrationalität), tindakan afektif, dan tindakan tradisional[1778]. Kendati taksonomi ini berhasil menjelaskan dinamika interaksi sosial dalam kungkungan modernitas sekuler, teori Weberian mengalami simplifikasi ontologis karena membatasi spektrum kesadaran pelaku (agent) hanya pada ruang imanen yang empiris. Weber mengabaikan eksistensi dimensi metafisika dan pengawasan transendental absolut yang melampaui sanksi sosial maupun hukum positif[1779]. Dalam diskursus kontemporer, kekosongan teoretis ini dapat dijembatani melalui integrasi teologi eskatologis Islam, khususnya melalui rekonstruksi konseptual atas doktrin eksistensi Malaikat Kiraman Katibin. Kehadiran entitas selestial ini bukan sekadar dogma teologis yang pasif, melainkan sebuah struktur pengawasan kosmik yang objektif dan tak terelakkan, yang secara

radikal mereformasi orientasi serta kalkulasi tindakan sosial manusia dari sekadar pemenuhan utilitas duniawi menuju pertanggungjawaban ukhrawi.

Ketika konsep pengawasan transendental ini diinternalisasikan ke dalam kesadaran agensi, ia melahirkan sebuah fenomena sosiologis-kontemplatif yang disebut sebagai "Panoptikon Ilahiyah" (Divine Panopticon). Konsep ini merekonstruksi gagasan arsitektur pengawasan Jeremy Bentham yang kemudian dipopulerkan oleh Michel Foucault dalam analisisnya mengenai disiplin tubuh dan kuasa (power/knowledge)[1780]. Dalam panoptikon dinas sekuler Foucault, individu mendisiplinkan dirinya sendiri karena adanya kemungkinan bukan kepastian bahwa mereka sedang diawasi oleh menara sentral yang tak terlihat. Sebaliknya, Panoptikon Ilahiyah yang dipandu oleh kesadaran akan keberadaan Malaikat Kiraman Katibin beroperasi pada tingkat kepastian ontologis yang mutlak (absolute ontological certainty). Agen meyakini secara penuh bahwa setiap gerak-gerik fisik, desah napas, hingga lintasan pikiran yang paling sublim sekalipun, senantiasa dipantau secara real-time dan dicatat secara komprehensif tanpa ada distorsi atau bias institusional[1781]. Pengawasan ini tidak melahirkan alienasi atau represi psikologis sebagaimana yang terjadi pada panoptisisme sekuler, melainkan menumbuhkan kesadaran spiritual yang mendalam (muraqabah), yang mengubah struktur motivasi tindakan dari kepatuhan eksternal yang dipaksakan (coerced compliance) menjadi integritas batiniah yang otonom dan kokoh. Secara tekstual, landasan teologis dari formulasi tindakan sosial

kontemporer ini bersandar pada teks Al-Qur'an Surah Qaf ayat 18, yang menegaskan bahwa: "Tidak ada suatu kata pun yang diucapkannya melainkan ada di dekatnya malaikat pengawas yang selalu hadir (Raqib 'Atid)"[1782]. Dalam perspektif hermeneutika sosiologis, ayat ini mengindikasikan adanya "arsip selestial" (celestial archive) yang merekam seluruh jejak eksistensial manusia. Hal ini diperkuat oleh hadis sahih yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim mengenai pencatatan amal kebajikan dan keburukan, di mana Rasulullah SAW menjelaskan mekanisme pencatatan yang sangat adil dan penuh rahmat, yang dilakukan oleh malaikat di sisi kanan dan kiri manusia[1783]. Eksistensi Kiraman Katibin ini berfungsi sebagai "rem moral otomatis" (automatic moral brake) di dalam diri manusia. Di era modernitas cair (liquid modernity) meminjam istilah Zygmunt Bauman di mana institusi sosial tradisional melemah dan kontrol sosial masyarakat mengalami fragmentasi, kesadaran eskatologis ini bertindak sebagai jangkar etis yang mencegah anomie dan patologi sosial, karena pelaku tindakan selalu memproyeksikan konsekuensi dari setiap tindakannya pada pengadilan akhirat.

Pada tingkat praktis, rekonstruksi teoretis ini menawarkan sebuah paradigma baru dalam melihat etika tindakan sosial kontemporer, terutama di tengah maraknya interaksi termediasi digital yang sering kali nir-nama (anonymous) dan nir-ruang. Dalam ruang digital, individu sering kali kehilangan kendali moral karena merasa bebas dari pengawasan sosial langsung (disinhibition effect). Namun, dengan mengadopsi teori tindakan sosial yang dipandu oleh

pengawasan Kiraman Katibin, integritas agensi tetap terjaga secara konsisten baik dalam ruang publik nyata, ruang privat, maupun ruang siber[1784]. Hal ini menggeser fokus sosiologi tindakan dari sekadar intersubjektivitas horizontal antarmonada sosial menuju intersubjektivitas vertikal-horizontal yang transendental. Dengan demikian, tindakan sosial tidak lagi didefinisikan secara sempit sebagai perilaku yang memperhitungkan reaksi orang lain secara imanen, melainkan sebagai sebuah proses eksistensial yang secara simultan memperhitungkan catatan abadi para malaikat pengawas, mewujudkan kesalehan sosial yang autentik, dan mengarah pada harmoni kosmik yang diridai Tuhan.

Rekonstruksi Etika Birokrasi, Hukum, dan Profesionalisme

Kegagalan birokrasi modern di era kontemporer sering kali berakar pada formalisme hukum yang kering dan mekanistik, di mana individu cenderung mencari celah regulasi (loopholes) demi pemuasan kepentingan pribadi atau kelompok. Dalam struktur Weberian yang kaku, profesionalisme sering kali direduksi menjadi sekadar kepatuhan terhadap prosedur administratif tanpa menyentuh esensi moralitas yang mendasarinya. Oleh karena itu, rekonstruksi etika profesional memerlukan pergeseran paradigma yang fundamental, yakni beralih dari sekadar akuntabilitas administratif yang bersifat horizontal menuju akuntabilitas eskatologis yang bersifat vertikal-transendental[1785]. Rekonstruksi ini menuntut redefinisi terhadap identitas birokrat yang tidak lagi memandang dirinya sebagai sekadar "sekrup" dalam mesin negara,

melainkan sebagai subjek moral yang memikul beban eksistensial di hadapan Tuhan.

Dalam perspektif ini, profesionalisme birokrasi yang dipandu oleh ketakutan akan pengadilan akhirat (Yawm al-Hisab) memandang jabatan bukan sebagai privilese atau sumber akumulasi kekayaan, melainkan sebagai sebuah amanah berat yang akan diuji secara mendalam di hadapan Hakim Yang Maha Adil[1786]. Teori hukum transendental menegaskan bahwa keadilan sejati tidak akan pernah tercapai jika hanya bersandar pada keputusan di meja hijau yang rentan terhadap manipulasi bukti fisik dan retorika hukum. Sebaliknya, keadilan esensial dicapai melalui integritas yang teruji oleh kesadaran metafisik bahwa pada hari perhitungan kelak, lisan tidak lagi memiliki otoritas untuk membela diri karena "tangan dan kaki akan bersaksi" atas segala kebijakan dan tindakan yang diambil selama di dunia (QS. Yasin: 65)[1787]. Kesadaran akan kehadiran saksi-saksi biologis yang otonom ini menciptakan kontrol internal yang jauh lebih efektif daripada pengawasan eksternal mana pun yang diciptakan oleh manusia.

Implementasi nilai eskatologis ini ke dalam tubuh birokrasi akan melahirkan budaya kerja yang melampaui Standar Operasional Prosedur (SOP). Jika SOP hanya menyentuh aspek lahiriah dari sebuah pekerjaan, maka kesadaran akan pengadilan akhirat menyentuh aspek batiniah yang paling dalam, menciptakan apa yang disebut sebagai high-moral ground dalam ruang publik[1788]. Dalam kerangka ini, kejujuran diposisikan sebagai harga mati yang tidak dapat dinegosiasikan, sebab setiap penyimpangan sekecil apa

pun baik itu dalam bentuk korupsi, nepotisme, maupun inefisiensi yang disengaja dianggap sebagai kerugian eksistensial yang berdampak pada nasib seseorang di kehidupan abadi. Pemikiran ini sejalan dengan konsep Prophetic Bureaucracy, di mana setiap tindakan birokratis diniatkan sebagai bentuk ibadah dan pengabdian kepada kemanusiaan yang berujung pada pertanggungjawaban ilahiah[1789].

Lebih jauh lagi, rekonstruksi ini menuntut para praktisi hukum dan birokrat untuk melakukan kontemplasi mendalam mengenai hakikat kekuasaan. Kekuasaan dalam pandangan eskatologis bersifat temporal dan bersifat pinjaman (loan), sehingga setiap kebijakan yang merugikan publik atau mencederai rasa keadilan masyarakat merupakan bentuk pengkhianatan terhadap pemberi mandat tertinggi, yakni Tuhan itu sendiri. Fenomena "banalitas kejahatan" dalam birokrasi di mana individu merasa tidak bersalah saat melakukan kesalahan kolektif dapat dipatahkan dengan prinsip tanggung jawab personal di akhirat, di mana tidak ada satu jiwa pun yang memikul beban dosa orang lain[1790]. Dengan demikian, integrasi antara hukum positif yang kuat dengan kesadaran transendental akan menciptakan sistem birokrasi yang tidak hanya efisien secara teknis, tetapi juga suci secara moral dan adil secara substansial.

Mengatasi Problem Kejahatan Kerah Putih (White-Collar Crime)

Judul Akademik: Dekonstruksi Ego Elite: Terapi Kesadaran Sakaratul Maut sebagai Diskursus Psikospiritual dalam Penanggulangan Kejahatan Kerah Putih

Kejahatan kerah putih (white-collar crime) dalam peradaban modern tidak lagi dapat dipahami sekadar sebagai pelanggaran hukum positivistik normatif, melainkan sebagai manifestasi patologi epistemik dan keserakahan intelektual yang terstruktur. Ketika Edwin Sutherland pertama kali mengartikulasikan kejahatan ini sebagai kejahatan yang dilakukan oleh orang berstatus sosial tinggi dalam koridor jabatannya, ia meniscayakan bahwa perilaku devian tersebut lahir dari proses belajar sosial (differential association theory) di lingkungan elit[1791]. Namun, kegagalan sistemik penegakan hukum konvensional dalam menekan angka kejahatan ini mengindikasikan adanya batasan fundamental dari pendekatan deterensi rasional. Pelaku white-collar crime memiliki akses terhadap kekuasaan, keahlian teknis, dan instrumen hukum yang memungkinkan mereka memanipulasi celah regulasi, sehingga kalkulasi risiko pidana kalah dominan dibandingkan dorongan akumulasi kapital[1792]. Oleh karena itu, rasionalitas penjahat kerah putih membutuhkan pendekatan intervensi yang tidak lagi berpusat pada eksternalitas sanksi negara, melainkan merambah ke dimensi ontologis yang menyasar akar motivasi terdalam manusia: ambisi ego dan ilusi keabadian materi.

Dalam kerangka tersebut, Terapi Kesadaran Sakaratul Maut (memento mori) hadir sebagai paradigma dekonstruktif terhadap psikologi elit yang terfragmentasi oleh dorongan materialisme berlebih. Secara epistemologis, kejahatan ekonomi yang dilakukan oleh aktor berpendidikan tinggi ditopang oleh sindrom penyangkalan kematian (death denial) dan penuhanan terhadap

struktur keduniaan (takathur)[1793]. Ketika seorang profesional dihadapkan secara kontemplatif pada fakta keniscayaan Sakaratul Maut suatu fase kritis transisi eksistensial menuju alam barzakh terjadi kejutan kognitif (cognitive shock) yang memutus ilusi kontrol yang dibangun oleh kekuasaan temporalnya[1794]. Penyesalan ontologis yang divisualisasikan pada detik-detik akhir kehidupan meluruhkan rasionalisasi kejahatan yang selama ini dibentuk oleh ego. Fenomena ketakutan eksistensial ini mereorganisasi tatanan nilai individu secara drastis, menggeser paradigma kesuksesan dari akumulasi finansial ilegal menuju kesadaran akan transparansi pertanggungjawaban di hadapan Sang Pencipta.

Penguatan teoritis atas pendekatan psikospiritual ini dapat ditelusuri melalui pemikiran konseptual Imam Al-Ghazali dalam karya monumentalnya, Ihya ’Ulum al-Din. Al-Ghazali menegaskan bahwa dhikr al-mawt (mengingat kematian) bukan sekadar tindakan afektif pasif, melainkan sebuah instrumen metodologis untuk menghancurkan kelezatan duniawi yang menyesatkan (hadim al-ladhdhat)[1795]. Dalam terminologi psikologi modern, pendekatan Ghazalian ini beroperasi sepadan dengan terapi kognitif berbasis eksistensialisme (Existential Psychotherapy) dan Terror Management Theory (TMT), yang menyatakan bahwa kesadaran akan mortalitas dapat mereduksi kompulsi materialistis dan memicu reorientasi nilai hidup secara mendalam[1796]. Melalui visualisasi terpandu mengenai proses jatuhnya kesadaran fisik, keputusasaan materi, dan kesendirian di dalam kubur, akumulasi modal yang diperoleh secara koruptif kehilangan nilai utilitasnya. Transmutasi

kesadaran ini mengubah peta prioritas individu: dari penumpukan kekayaan imanen yang rapuh menuju investasi kebajikan transendental yang berkesinambungan.

Secara aplikatif, integrasi Terapi Kesadaran Sakaratul Maut dalam ruang tata kelola korporasi dan birokrasi tidak bertujuan memicu fatalisme atau kepasifan ekonomi, melainkan membangun benteng etika internal (internal ethical anchor). Kebijakan pencegahan kejahatan finansial yang selama ini hanya mengandalkan audit eksternal dan analisis risiko compliance kerap kali gagal menembus niat jahat (mens rea) yang terselubung di balik kecerdasan intelektual pelaku[1797]. Dengan menginternalisasikan kesadaran akan kedekatan maut ke dalam modul pelatihan kepemimpinan dan etika profesi, para pejabat dan eksekutif diajak untuk mengalami restrukturisasi kognitif. Mereka diarahkan untuk menyadari bahwa keputusasaan di ambang maut (ontological regret) akibat kecurangan finansial adalah harga yang tidak setara dengan kenikmatan fana hasil kejahatan tersebut[1798].

Pada akhirnya, penanggulangan white-collar crime melalui pendekatan introspeksi kematian ini menawarkan sintesis komprehensif antara kriminologi kognitif dan kearifan eskatologis Islam. Penjahat kerah putih tidak lagi direspon semata-mata sebagai subjek hukum yang harus dihukum secara karseral, melainkan sebagai jiwa yang mengalami disorientasi nilai eksistensial yang membutuhkan pemulihan spiritual mendasar. Ketika kesadaran akan batas akhir kehidupan diintegrasikan secara sistematis dalam diskursus etika publik dan profesional, ambisi menumpuk kekayaan

melalui jalur ilegal akan kehilangan daya tarik rasionalnya[1799]. Pembatasan eksternal melalui hukum pidana pun menemukan mitranya yang paling absolut: sebuah pengawasan internal yang berakar dari kepastian bahwa setiap kekuasaan dan kekayaan akan ditanggalkan di hadapan keniscayaan kematian.

Revitalisasi Kontrak Sosial Masyarakat Sipil

Filsafat politik modern Barat yang diarsiteki oleh Thomas Hobbes, John Locke, dan Jean-Jacques Rousseau menempatkan kontrak sosial (social contract) sebagai instrumen artifisial untuk keluar dari kondisi alamiah (state of nature) yang penuh kekacauan atau ketidakpastian[1800]. Namun, konstruksi sosiogalaktika yang dibangun di atas paradigma positivisme-liberal ini menyimpan kerentanan inheren. Polarisasi sosial, erosi etika publik, dan pragmatisme politik yang melanda demokrasi kontemporer menunjukkan bahwa kesepakatan tertulis yang murni profan dan sekuler sering kali gagal menjaga kohesi sosial ketika dihadapkan pada benturan kepentingan egoistik individu atau kelompok. Kontrak sosial imanen ini bersifat transaksional; ia tegak selama ada keuntungan material timbal balik (quid pro quo), tetapi rapuh ketika stabilitas ekonomi runtuh atau ketika dominasi kekuasaan mendistorsi keadilan demi akumulasi kapital privat.

Kelemahan fundamental dari model kontrak sosial klasik ini terletak pada absennya jangkar metafisika yang melampaui rasionalitas instrumental manusia. Ketika moralitas sipil hanya disandarkan pada hukum positif hasil konsensus manusia yang

fluktuatif, maka keadilan menjadi konsep yang elastis dan mudah dimanipulasi oleh entitas hegemonik. Oleh karena itu, diperlukan sebuah rekonstruksi radikal terhadap landasan ontologis kesepakatan publik. Revitalisasi kontrak sosial dalam ruang lingkup masyarakat sipil (civil society atau masyarakat madani) meniscayakan adanya peralihan paradigma dari sekadar kontrak hukum-politik imanen menuju suatu "komitmen ketaatan transendental bersama" (common transcendental commitment).

Dalam perspektif filsafat politik Islam, kehidupan sosial bukan sekadar kebetulan historis atau hasil kalkulasi untung-rugi material, melainkan manifestasi dari janji primordial manusia di hadapan Pencipta. Landasan teologis ini berakar kuat pada konsep Mithaq yang termaktub dalam Al-Qur'an Surah Al-A'raf ayat 172, di mana seluruh jiwa manusia telah bersaksi atas rububiyah Allah Swt. sebelum mereka diturunkan ke alam eksistensi fisik[1801]. Kesaksian primordial ini melahirkan kesadaran eksistensial bahwa setiap dimensi kehidupan, termasuk interaksi sosial-politik, berada di bawah pengawasan Ilahi (muraqabah) yang berkonsekuensi pada pertanggungjawaban eskatologis.

Komitmen transendental ini mengubah status individu dari sekadar homo economicus yang melihat sesamanya sebagai kompetitor dalam memperebutkan sumber daya yang terbatas menjadi agen moral (khalifah) yang mengemban amanah teologis untuk menegakkan keadilan di muka bumi[1802]. Amanah ini, sebagaimana dinyatakan dalam Surah Al-Ahzab ayat 72, adalah beban moral-spiritual yang sangat berat, yang ditolak oleh langit,

bumi, dan gunung-gunung, namun diterima oleh manusia[1803]. Ketika mithaq primordial dan doktrin amanah ini diintegrasikan ke dalam struktur kesadaran kolektif masyarakat sipil, kontrak sosial mengalami metamorfosis: dari kesepakatan kontraktual-horizontal antar-manusia yang rawan pengkhianatan, menjadi perjanjian vertikal-horizontal yang disaksikan dan divalidasi oleh Tuhan.

Integrasi ini melahirkan etika sosial yang kokoh, karena kepatuhan warga negara terhadap hukum publik tidak lagi digerakkan oleh rasa takut terhadap aparatus represif negara (seperti monster Leviathan dalam tesis Hobbes), melainkan oleh kesadaran batiniah bahwa merawat keadilan sosial adalah bentuk ibadah tertinggi. Dalam kerangka berpikir ini, melanggar hak-hak publik atau melakukan korupsi bukan sekadar kejahatan konstitusional, melainkan sebuah tindakan desakralisasi janji suci kepada Sang Khalik.

Rekonstruksi kontrak sosial berbasis transendensi tidak menafikan kedaulatan rakyat (ra'iyyah) ataupun mereduksi urgensi konsensus demokratis. Sebaliknya, ia menyempurnakannya melalui dialektika harmonis antara kedaulatan rakyat dengan kedaulatan Tuhan (al-Hakimiyyah)[1804]. Model ini secara historis pernah dipraktikkan secara brilian dalam Piagam Madinah (Mithaq al-Madinah), sebuah dokumen politik revolusioner yang dirumuskan oleh Nabi Muhammad Saw. Dokumen ini berhasil menyatukan komunitas yang plural (Muslim, Yahudi, dan berbagai suku pagan) ke dalam satu kesatuan politik (ummah) berdasarkan nilai-nilai universalitas keadilan, perlindungan hak asasi, dan tanggung jawab

pertahanan bersama, dengan tetap menempatkan otoritas transendental wahyu sebagai pemutus perkara moral tertinggi[1805].

Dalam masyarakat madani yang terelaborasi dengan komitmen transendental ini, modal sosial (social capital) tumbuh subur dalam bentuknya yang paling otentik. Francis Fukuyama menyatakan bahwa kemakmuran suatu bangsa sangat ditentukan oleh tingkat kepercayaan (trust) yang ada di dalam masyarakat tersebut[1806]. Namun, dalam masyarakat sekuler, kepercayaan sering kali mahal harganya karena harus dijaga oleh sistem hukum dan birokrasi yang rumit serta berbiaya tinggi.

Sebaliknya, ketika komitmen transendental mengakar, trust lahir dari keyakinan terdalam bahwa setiap individu bertindak di bawah naungan nilai-nilai langit. Kepercayaan sosial tumbuh secara organik karena adanya jaminan moral universal: "Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya."[1807]. Konsep kepemimpinan ini tidak terbatas pada pemegang kekuasaan politik, melainkan mencakup setiap individu dalam kapasitas sosialnya masing-masing.

Puncak dari revitalisasi kontrak sosial ini adalah lahirnya etika sosial eskatologis. Masyarakat tidak lagi melihat dunia ini sebagai akhir dari segalanya, melainkan sebagai ladang persemaian (mazra'ah) untuk kehidupan setelah kematian (al-akhirah). Cara pandang eskatologis ini secara radikal mengubah orientasi tindakan sosial masyarakat. Orientasi utilitarianisme sempit yang berprinsip pada maksimasi keuntungan pribadi dengan pengorbanan sekecil-kecilnya digantikan oleh teologi kemaslahatan publik yang

berorientasi pada pencapaian falah (kebahagiaan duniawi dan ukhrawi)[1808].

Dalam tatanan ini, interaksi sosial-ekonomi dijalankan dengan prinsip keadilan distributif yang ketat, menghindari akumulasi kekayaan hanya pada segelintir orang (sebagaimana larangan dalam QS. Al-Hasyr: 7), serta memprioritaskan pembebasan kaum tertindas (mustad'afin). Kewajiban sosial seperti zakat, infak, sedekah, dan wakaf tidak dianggap sebagai beban finansial, melainkan instrumen pembebasan spiritual dan perajut kohesi sosial yang melintasi sekat-sekat kelas ekonomi.

Komitmen transendental bersama ini pada akhirnya mewujudkan cita-cita peradaban yang paripurna, sebuah tatanan sosio-politik yang digambarkan dalam Al-Qur'an sebagai Baldatun Tayyibatun wa Rabbun Ghafur negeri yang aman, makmur, adil, sejahtera, dan senantiasa berada dalam naungan ampunan serta rida Allah Swt[1809]. Konsep ini melampaui utopia sekuler seperti Utopia Thomas More atau The Republic Plato, karena ia menyinergikan kesuksesan material-empiris dengan kedamaian spiritual-metafisis. Keharmonisan tatanan sosial tercipta secara paripurna karena setiap jiwanya merasa diawasi oleh Sang Khalik, setiap langkah sosialnya dihayati sebagai ibadah, dan seluruh tujuan kolektifnya bermuara pada manifestasi rahmat bagi seluruh alam (rahmatan lil-'alamin).

TEO-EKONOMI KESADARAN FANA

Distribusi Kekayaan Berdasarkan Perspektif Kepemilikan Sementara (*Al-Mulk Lillah*)

Krisis kesenjangan ekonomi global yang mewarnai diskursus kontemporer bukan sekadar residu dari kegagalan teknis pasar, melainkan manifestasi dari kerapuhan ontologis dalam fondasi kapitalisme neoliberal. Dalam lanskap ekonomi modern, akumulasi modal dipandang sebagai manifestasi absolut dari hak milik pribadi yang hampir bersifat sakral, di mana individu diposisikan sebagai pemilik otonom atas surplus nilai yang dihasilkan[1810]. Namun, dekonstruksi terhadap klaim kepemilikan absolut ini menjadi imperatif ketika realitas menunjukkan bahwa konsentrasi kekayaan pada segelintir entitas telah menciptakan asimetri struktural yang mengancam kohesi sosial dan keberlanjutan ekologis. Di sinilah doktrin Al-Mulk Lillah (Segala Kerajaan/Kepemilikan adalah milik Allah) hadir bukan hanya sebagai konsep teologis statis, melainkan sebagai paradigma tandingan yang mendekonstruksi egoisme ekonomi dan mereposisi peran manusia dari seorang "pemilik absolut" menjadi "pemegang amanah" (mustakhlafin)[1811].

Secara filosofis, kapitalisme berakar pada pemikiran John Locke yang mengaitkan kepemilikan dengan pencampuran tenaga kerja manusia dengan sumber daya alam, yang kemudian menghasilkan hak eksklusif yang sulit diganggu gugat oleh entitas kolektif maupun

transenden[1812]. Sebaliknya, perspektif Al-Mulk Lillah melakukan interupsi terhadap logika ini dengan menegaskan bahwa secara hakiki, manusia tidak menciptakan materi dari ketiadaan; mereka hanya mengolah dan mentransformasikan apa yang telah disediakan oleh Sang Pencipta. Dalam kacamata dekonstruksi Jacques Derrida, klaim kepemilikan absolut dalam kapitalisme dapat dilihat sebagai "kehadiran yang menipu," karena ia mengabaikan ketergantungan manusia pada elemen eksternal dan metafisika yang mendahuluinya[1813]. Oleh karena itu, konsep kepemilikan dalam Islam bersifat fungsional dan temporal, di mana hak pemanfaatan (jus utendi) dibatasi oleh tanggung jawab sosial dan kewajiban distributif agar kekayaan tidak hanya bersirkulasi di antara orang-orang kaya saja[1814].

Distribusi kekayaan dalam kerangka kepemilikan sementara menuntut adanya reorientasi terhadap mekanisme sirkulasi modal. Jika kapitalisme mendorong retensi modal melalui bunga dan akumulasi pasif, maka perspektif transendental ini mewajibkan likuiditas ekonomi melalui instrumen zakat, infak, dan sedekah yang dipandang sebagai mekanisme pembersihan hak yang sebenarnya milik orang lain[1815]. Thomas Piketty dalam analisisnya mengenai ketimpangan abad ke-21 mengonfirmasi bahwa laju pengembalian modal (r) yang secara konsisten melampaui pertumbuhan ekonomi (g) akan selalu memicu ketimpangan ekstrem jika tidak ada intervensi radikal dalam redistribusi[1816]. Dekonstruksi berbasis Al-Mulk Lillah memberikan landasan moral-akademik bagi intervensi tersebut, dengan menyatakan bahwa akumulasi tanpa sirkulasi

adalah bentuk patologi ekonomi yang mengabaikan dimensi teleologis dari penciptaan manusia[1817].

Lebih jauh lagi, kontemplasi mengenai kepemilikan sementara ini membawa kita pada pemahaman tentang keadilan distributif yang inklusif. Dalam sistem yang mengakui kedaulatan mutlak Tuhan, setiap individu memiliki klaim moral atas akses terhadap sumber daya dasar sebagai bagian dari hak hidup yang dianugerahkan oleh Sang Pencipta[1818]. Etika ekonomi ini melampaui utilitarianisme sekuler yang hanya mengejar kebahagiaan material maksimal, menuju pada falah (kesejahteraan holistik) yang menyeimbangkan antara kebutuhan material dan ketenangan spiritual[1819]. Dengan memandang kekayaan sebagai ujian (fitnah) dan titipan, motivasi ekonomi manusia bergeser dari eksploitasi menuju kontribusi, di mana pertumbuhan ekonomi diukur bukan dari seberapa banyak yang dikumpulkan, melainkan seberapa luas kemanfaatan yang disebarkan kepada sesama makhluk[1820].

Dekonstruksi kapitalisme melalui lensa Al-Mulk Lillah menawarkan sintesis baru yang mendamaikan antara dorongan produktivitas individu dengan keharusan keadilan sosial. Paradigma ini menantang dominasi diskursus ekonomi arus utama dengan memperkenalkan dimensi transendensi dalam setiap transaksi material. Kekayaan bukan lagi dipandang sebagai tujuan akhir yang statis, melainkan sebagai instrumen dinamis untuk mewujudkan harmoni di muka bumi[1821]. Transformasi menuju kesadaran kepemilikan sementara ini merupakan langkah krusial untuk membangun peradaban ekonomi yang lebih manusiawi,

berkelanjutan, dan berketuhanan, di mana setiap aliran modal menjadi saksi atas pengabdian manusia kepada kemanusiaan dan penciptanya[1822].

Kapitalisme Mengenai Kepemilikan Mutlak Pribadi (Absolute Private Ownership)

kepemilikan mutlak pribadi (absolute private ownership) dalam struktur kapitalisme modern bukan sekadar isu teknis-ekonomis, melainkan sebuah manifestasi ontologis dari pergeseran paradigma kemanusiaan pasca-Pencerahan. Secara geneologis, bangunan ini bertumpu pada premis self-ownership yang dipopulerkan oleh John Locke, di mana individu dipandang sebagai penguasa berdaulat atas tubuh dan daya hidupnya. Ketika daya hidup tersebut bercampur dengan materi alam melalui kerja (labor), maka lahirlah hak milik yang bersifat eksklusif dan sakral[1823]. Dalam perspektif ini, negara dan otoritas sosial diposisikan hanya sebagai pelindung (kontrak sosial) atas hak-hak yang sudah ada secara pra-politis. Namun, simplifikasi ini telah melahirkan "atomisme sosial," di mana kepemilikan tidak lagi dipandang sebagai fungsi sosial, melainkan sebagai alat akumulasi tanpa batas yang memisahkan manusia dari tanggung jawab moral kolektifnya.

Ketegangan epistemologis muncul ketika klaim kepemilikan mutlak ini berbenturan dengan realitas keterbatasan sumber daya dan prinsip keadilan universal. Dalam tradisi pemikiran Islam yang bersifat teosentris, konsep kepemilikan pribadi diakui namun bersifat relatif dan fungsional (al-milkiyyah al-ammah dan al-

khassah). Manusia bukanlah pemilik hakiki, melainkan hanya pemegang amanah (mustakhlifin) atas harta yang pada hakikatnya adalah milik Sang Pencipta[1824]. Al-Qur'an secara tegas memperingatkan agar kekayaan tidak hanya berputar di antara orang-orang kaya saja, sebuah peringatan eskatologis yang secara mengejutkan selaras dengan kritik ekonomi kontemporer terhadap kegagalan distribusi[1825]. Perbedaan mendasar ini menunjukkan bahwa kapitalisme mentransformasikan "milik" menjadi "tuhan" (komodifikasi absolut), sementara sistem nilai alternatif memandang "milik" sebagai instrumen pengabdian dan kemaslahatan umum.

Secara empiris, konsekuensi dari pengagungan kepemilikan mutlak tanpa koreksi moral telah dikupas secara tajam oleh Thomas Piketty melalui tesisnya mengenai ketimpangan struktural. Piketty membuktikan bahwa secara historis, laju pengembalian modal (r) cenderung lebih besar daripada laju pertumbuhan ekonomi (g), yang secara matematis memastikan bahwa mereka yang memiliki modal awal akan terus mendominasi struktur ekonomi global[1826]. Fenomena ini menciptakan "kapitalisme patrimonial," di mana mobilitas sosial terhambat dan kekuasaan terkonsentrasi pada oligarki pemilik properti. Tanpa adanya intervensi berupa pajak progresif atau rekayasa institusional yang bersifat distributif, kepemilikan mutlak pribadi bertransformasi menjadi mekanisme ekstraksi yang melanggengkan kemiskinan sistemik bagi kelas non-pemilik. Lebih jauh lagi, pemutlakan hak milik telah memicu krisis ekologis yang mengancam eksistensi biosfer. Sebagaimana dianalisis

oleh Karl Polanyi, ketika tanah dan alam diperlakukan sebagai komoditas murni (fictitious commodities) yang bisa dimiliki secara mutlak tanpa batas ekologis, maka alam akan mengalami degradasi hebat demi mengejar pertumbuhan eksponensial[1827]. Ketimpangan ini menuntut sebuah "revolusi paradigma" yang tidak hanya berhenti pada retorika regulasi, tetapi menyentuh akar filosofis mengenai apa itu "milik." Perlu adanya integrasi antara kebebasan individu (sebagai motor inovasi) dengan prinsip keadilan distributif yang inklusif. Rekonstruksi ini mengharuskan kita untuk melihat kembali bahwa hak milik bukan sekadar hubungan antara manusia dengan benda, melainkan hubungan antar-manusia yang dimediasi oleh benda, yang di dalamnya melekat hak-hak orang lain yang harus dipenuhi demi menjaga keseimbangan kosmik dan sosial.

Menempatkan Manusia Sebatas Agen Pemegang Amanah (Trustee) Atas Harta Milik Allah

Transmutasi paradigma ekonomi dari diskursus konvensional menuju Teo-Ekonomi Islam menandai sebuah dekonstruksi radikal terhadap fondasi antroposentrisme yang telah lama mengakar dalam teori ekonomi Barat. Dalam pandangan dunia sekularistik, manusia diposisikan sebagai homo economicus yang memiliki kedaulatan mutlak atas sumber daya guna maksimalisasi utilitas pribadi. Namun, Teo-Ekonomi Islam menginterupsi narasi ini dengan mengajukan aksioma Al-Mulk Lillah, sebuah prinsip ontologis yang menegaskan bahwa otoritas kepemilikan absolut (absolute ownership) secara eksklusif hanya milik Allah SWT[1828]. Konsekuensi

logis dari premis ini adalah pergeseran status hukum manusia dari seorang pemilik independen menjadi sekadar mustakhlaf yakni agen pemegang amanah (trustee) yang menerima mandat kepemilikan sekunder[1829]. Di sini, harta bukan lagi dipandang sebagai objek eksploitasi nir-batas, melainkan sebagai instrumen ujian (ibtilā') yang penggunaannya terikat secara dialektis pada koridor syariah dan akuntabilitas transendental.

Kedudukan manusia sebagai trustee atau khalifah fil-ardh membawa implikasi epistemologis terhadap definisi hak milik dalam Islam. Berbeda dengan konsep private property dalam kapitalisme yang bersifat otonom, kepemilikan dalam Islam bersifat derivatif dan fungsional. Masudul Alam Choudhury melalui kerangka Epistemologi Tauhidi menjelaskan bahwa setiap unit materi di alam semesta merupakan bagian dari tatanan kosmik yang terintegrasi, di mana interaksi antar-manusia dan sumber daya harus mencerminkan kesatuan ketuhanan (oneness of God)[1830]. Dalam konteks ini, hak pakai (possession) yang diberikan kepada individu tidak pernah bersifat absolut; ia dibatasi oleh Huquq Allah (hak-hak Allah) dan Huquq al-'Ibad (hak-hak sesama makhluk). Oleh karena itu, akumulasi kekayaan yang mengabaikan dimensi sosial atau merusak ekosistem dianggap sebagai bentuk pengkhianatan terhadap kontrak amanah tersebut, yang secara otomatis menggugurkan legitimasi moral dari kepemilikan tersebut[1831].

Secara aksiologis, Teo-Ekonomi Islam menawarkan solusi atas ketimpangan distribusi kekayaan melalui mekanisme dekompresi modal. Ketika manusia menyadari posisinya hanya sebagai

pemegang mandat, egoisme rasional akan tersetel ulang menuju pencapaian falah (kesejahteraan holistik). M. Umer Chapra menekankan bahwa orientasi trusteeship meniscayakan adanya kewajiban moral untuk memastikan bahwa harta tidak hanya beredar di sirkulasi elit, tetapi mengalir secara organik ke lapisan masyarakat yang membutuhkan melalui instrumen zakat, infak, dan wakaf[1832]. Transformasi ini bukan sekadar tindakan filantropi sukarela, melainkan sebuah kewajiban struktural yang inheren dalam status manusia sebagai trustee. Dengan demikian, Teo-Ekonomi Islam berhasil mensintesiskan antara insentif produktivitas individu dengan keadilan distributif, menciptakan sebuah ekosistem ekonomi yang tidak hanya mengejar pertumbuhan material, tetapi juga harmoni spiritual dan keberlanjutan sosial[1833].

Pada akhirnya, menempatkan manusia sebatas agen pemegang amanah adalah upaya mengembalikan martabat kemanusiaan ke dalam poros ketuhanan. Hal ini meniadakan kecenderungan tirani ekonomi di mana modal seringkali dijadikan alat penindasan. Dalam perspektif Al-Faruqi, esensi dari tauhid dalam bidang ekonomi adalah transformasi bumi menjadi "taman Tuhan" melalui pengelolaan sumber daya yang beretika[1834]. Visi ini menuntut setiap aktor ekonomi untuk bertindak dengan penuh kesadaran (taqwa), menyadari bahwa setiap keputusan alokasi sumber daya akan dipertanggungjawabkan di hadapan Pemilik Hakiki. Dengan restrukturisasi paradigma ini, Teo-Ekonomi Islam tidak hanya hadir sebagai alternatif sistemik, tetapi sebagai pedoman metafisika yang

mampu menjawab krisis moralitas dalam kehidupan ekonomi kontemporer yang kian desekralisasi.

Dampak Epistemis Kesadaran "Mati Tidak Membawa Harta" Terhadap Penurunan Perilaku Penimbunan (Ikhtikar)

Struktur psikologis-ekonomi manusia modern sangat dipengaruhi oleh kecemasan eksistensial (existential dread) akan kelangkaan (scarcity), yang mendorong kecenderungan patologis untuk menimbun harta (hoarding/kanz) demi mengamankan masa depan. Dalam perspektif ekonomi normatif, kesadaran eksistensial bahwa "mati tidak membawa harta" bukan sekadar reksadana moralistik atau jargon eskatologis, melainkan sebuah variabel epistemis yang memiliki daya intervensi kuat terhadap perilaku pasar[1835]. Ketika kesadaran akan kesementaraan hidup (al-fana') dan kepastian eskatologis diinternalisasi secara mendalam, kalkulasi rasionalitas manusia mengalami transformasi dramatis: fungsi utilitas tidak lagi diukur berdasarkan kuantitas akumulasi materi di dunia, melainkan berdasarkan tingkat kebermanfaatan aset tersebut untuk kehidupan pasca-kematian (uqrba)[1836].

Dampak langsung dari pergeseran epistemis ini adalah tumbangnya motivasi utama di balik praktik ikhtikar (penimbunan barang atau modal untuk memanipulasi harga pasar). Rasulullah SAW secara tegas mengutuk pelaku ikhtikar karena tindakan tersebut mengeksploitasi kebutuhan dasar publik demi keuntungan pribadi yang spekulatif[1837]. Sebagaimana dianalisis oleh Imam Al-Ghazali dalam Ihya 'Ulum al-Din, penimbunan harta terjadi akibat

kebutaan spiritual manusia yang menganggap materi sebagai tujuan akhir (ghayah), padahal materi hanyalah sarana (wasilah) untuk mencapai keberkahan[1838]. Ketika kesadaran eskatologis bekerja, daya tahan ikhtikar meluruh; spekulan tidak lagi menahan aliran barang atau likuiditas modal di dalam safe haven yang steril, melainkan terdorong untuk mengalokasikannya secara produktif ke dalam sektor riil melalui mekanisme zakat, infaq, sedekah, dan waqf[1839]. Disrupsi psikologis ini menghentikan pembekuan arus kekayaan dan menjamin bahwa sirkulasi likuiditas tetap berjalan secara dinamis di dalam sistem ekonomi.

Secara epistemologis, rekonstruksi kesadaran atas kematian bertindak sebagai antitesis terhadap Terror Management Theory (TMT) yang umum dalam psikologi sosial Barat. Dalam kerangka TMT, ketakutan akan kematian (mortality salience) sering kali mendorong individu secara tidak sadar untuk memperkuat pertahanan kultural dan akumulasi materialistik sebagai mekanisme pertahanan ego (symbolic immortality)[1840]. Namun, dalam epistemologi Islam, kesadaran akan kematian (dzikr al-mawt) tidak memicu kepanikan akumulatif, melainkan melahirkan ketenangan eksistensial yang mereduksi ketamakan[1841]. Harta tidak lagi dipandang sebagai benteng pertahanan metafisik dari kepunahan diri, melainkan diposisikan sebagai amanah depositif (al-milkiyyah al-istikhlafiyyah) yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan[1842]. Dengan meluruhnya ilusi kepemilikan absolut ini, dorongan untuk menahan barang secara spekulatif (ikhtikar) kehilangan landasan ontologisnya.

Transformasi kognitif ini juga mengubah formulasi intertemporal choice dalam pemikiran ekonomi. Jika dalam ekonomi neoklasik perilaku agen ekonomi didorong oleh tingkat diskonto waktu (time discount rate) yang mengutamakan konsumsi masa kini di atas masa depan, maka kesadaran eskatologis memperluas horison waktu melampaui batas mortalitas biologis (trans-temporal horizon)[1843]. Pilihan intertemporal tidak lagi berkisar antara konsumsi hari ini versus tabungan hari esok di dunia, melainkan antara utilitas dunia yang fana (utility of dunya) dengan utilitas akhirat yang kekal (utility of akhirah)[1844]. Ketika agen ekonomi menyadari bahwa tingkat pengembalian (rate of return) investasi sosial-keagamaan pasca-kematian bersifat infinitif, maka biaya peluang (opportunity cost) dari melakukan penimbunan (ikhtikar) menjadi sangat mahal secara transendental. Perilaku monopoli dan manipulasi pasar yang semula dianggap "rasional" dalam memaksimalkan laba jangka pendek, kini diidentifikasi sebagai tindakan irasional yang merusak portofolio keselamatan eskatologis pelaku bisnis tersebut.

Pada tataran ekonomi makro, penurunan perilaku ikhtikar akibat internalisasi kesadaran ini berkontribusi langsung pada stabilitas harga dan efisiensi alokatif pasar. Ketika para pelaku pasar terbebas dari sindrom keserakahan akibat ketakutan eksistensial, kurva penawaran barang-barang kebutuhan pokok akan kembali ke titik keseimbangan alamiahnya (natural equilibrium) tanpa adanya distorsi buatan (artificial scarcity)[1845]. Sirkulasi kekayaan yang lancar mencegah terjadinya pembentukan gelembung aset (asset bubbles) dan inflasi yang dipicu oleh kepanikan spekulatif. Dengan demikian,

etika kematian dalam Islam tidak hanya berfungsi sebagai dokrin asketis personal, melainkan bertransformasi menjadi instrumen kebijakan makro-prudensial yang efektif, yang mampu menyembuhkan patologi pasar dari akarnya melalui reformasi moral-epistemis para pelakunya[1846].

Formulasi Teori Pertumbuhan Ekonomi Berkelanjutan yang Tidak Bergantung pada Eksploitasi Ribawi

Kritik paling mendasar terhadap sistem ekonomi kapitalisme global terletak pada ketergantungannya yang mendalam terhadap mekanisme ribawi (sistem bunga berdasar utang/fiat debt-based system). Eksploitasi ribawi menuntut eksponensialitas pertumbuhan ekonomi yang semu demi membayar beban bunga berbunga (compound interest), yang pada akhirnya memaksa terjadinya eksploitasi alam berlebihan (ecological overshoot) dan krisis utang yang berulang. Sebagai alternatif saintifik, Teo-Ekonomi Islam merumuskan teori pertumbuhan ekonomi berkelanjutan yang berjangkar pada sektor riil dan skema bagi hasil (risk-sharing). Ibn Khaldun dalam karya monumentalnya Al-Muqaddimah telah meletakkan dasar pemikiran ini dengan menyatakan bahwa pertumbuhan ekonomi sejati tidak bersumber dari akumulasi uang atau instrumen keuangan spekulatif, melainkan dari aktivitas produksi, tenaga kerja, dan dinamika perdagangan riil yang didukung oleh keadilan tata kelola[1847].

Dalam formulasi modern, ekosistem pertumbuhan tanpa riba dibangun di atas eliminasi instrumen finansial berbasis derivatif dan

bunga, yang digantikan oleh akad berbasis ekuitas seperti mudarabah (kemitraan modal-keahlian) dan musharakah (kemitraan ekuitas penuh). Mahmoud El-Gamal menegaskan bahwa model keuangan berbasis syariah menjatuhkan eksistensi penciptaan uang nir-wujud (money out of nothing) dan menghubungkan setiap transaksi keuangan secara langsung dengan aset fisik riil (asset-backed transaction)[1848]. Formulasi ini selaras dengan prinsip-prinsip Maqasid al-Shariah (tujuan-tujuan syariah) khususnya perlindungan terhadap harta (hifdh al-mal) dan keturunan/masa depan (hifdh al-nasl), yang secara konseptual berintersepsi dengan gagasan Steady-State Economics dari Herman Daly[1849]. Pertumbuhan ekonomi tidak lagi dikejar secara kualitatif-kuantitatif tanpa batas yang merusak ekologi, melainkan diarahkan pada pembagian hasil yang adil, efisiensi alokasi sumber daya, keberlanjutan intergenerasional, dan integrasi penuh antara keadilan sosial dengan pemeliharaan lingkungan hidup.

Melawan Egoisme Ekonomi Melalui Prinsip Zakat, Infaq, Sedekah, dan Wakaf (ZISWAF) Kontemporer

Krisis peradaban ekonomi modern berakar pada hegemoni egoisme rasional yang menempatkan akumulasi materi di atas martabat kemanusiaan dan keseimbangan ekologis. Dalam diskursus kontemporer, kegagalan kapitalisme pasar bebas dalam memitigasi ketimpangan ekstrem menuntut adanya paradigma tandingan yang tidak hanya bersifat korektif, tetapi juga transformatif secara fundamental. ZISWAF (Zakat, Infaq, Sedekah,

dan Wakaf) hadir bukan sekadar sebagai instrumen filantropi pelengkap, melainkan sebagai manifestasi teo-ekonomi yang dirancang untuk membongkar struktur egoisme Homo Economicus. Pendekatan ini menuntut pemahaman mendalam bahwa ekonomi Islam bukan sekadar sistem pertukaran, melainkan sebuah disiplin moral yang mengintegrasikan dimensi transendental ke dalam aksioma material[1850].

Rekonseptualisasi ZISWAF harus dimulai dengan menegaskan bahwa instrumen ini bukanlah bentuk kedermawanan sukarela (voluntary charity) yang bersifat opsional, melainkan sebuah mekanisme pembersihan eksistensi harta. Secara ontologis, dalam pandangan Islam, kepemilikan manusia terhadap harta bersifat nisbi dan terbatas (trusteeship), sementara kepemilikan mutlak hanyalah milik Sang Pencipta. Zakat, dalam konteks ini, berfungsi sebagai "hak yang diketahui" (haqqum ma’lum) bagi kelompok marginal yang tertahan di dalam harta orang kaya. Tanpa pengeluaran ZISWAF, harta seseorang secara teologis dianggap "kotor" dan secara sosiologis bersifat korosif terhadap stabilitas sosial[1851]. Hal ini sejalan dengan perintah dalam Al-Quran untuk mengambil sebagian dari harta guna membersihkan dan mensucikan jiwa serta harta tersebut, yang menegaskan bahwa distribusi kekayaan adalah prasyarat bagi pertumbuhan ekonomi yang berkah dan berkelanjutan[1852].

Lebih jauh lagi, tantangan global menuntut institusionalisasi wakaf produktif secara transnasional sebagai kekuatan penyeimbang terhadap komersialisasi sektor publik oleh korporasi

kapitalis. Wakaf produktif memiliki potensi unik untuk membiayai kebutuhan dasar publik seperti kesehatan, pendidikan, dan infrastruktur tanpa jebakan utang atau motif profit-maksimalisasi. Melalui tata kelola nazhir yang profesional dan pemanfaatan teknologi finansial, aset wakaf dapat dikelola dalam instrumen investasi global yang hasilnya didistribusikan untuk membebaskan masyarakat dari ketergantungan pada layanan publik yang mahal[1853]. Transformasi ini menggeser peran wakaf dari sekadar penyediaan fasilitas ibadah statis menjadi modal sosial-ekonomi yang dinamis, yang mampu menantang monopoli pasar dalam penyediaan jasa esensial bagi kemanusiaan[1854].

Zakat, sebagai instrumen utama dalam arsitektur ekonomi Islam, harus diposisikan sebagai strategi makro untuk pengentasan kemiskinan ekstrem. Berbeda dengan bantuan sosial pemerintah yang seringkali fluktuatif, zakat memberikan jaminan perlindungan sosial yang bersifat wajib dan berkelanjutan. Secara empiris, jika dikelola dengan prinsip good governance, zakat mampu melakukan redistribusi kekayaan secara radikal dari akumulasi modal yang mengendap menuju konsumsi produktif di tingkat bawah. Hal ini secara efektif mencegah sirkulasi kekayaan hanya di antara kelompok kaya saja, sebagaimana diperingatkan dalam teks suci[1855]. Integrasi zakat ke dalam sistem jaminan sosial nasional maupun global akan menciptakan jaring pengaman ekonomi yang mampu meredam guncangan krisis finansial yang kerap menghantam kaum mustadafin[1856]. Puncak dari efektivitas ZISWAF terletak pada transformasi perilaku agen ekonomi: sebuah metamorfosis dari

Homo Economicus yang egois dan individualistik menuju Homo Spiritualis yang altruis. Teori ekonomi neoklasik seringkali mengasumsikan bahwa manusia hanya bertindak demi kepentingan pribadi (self-interest). Namun, prinsip ZISWAF memperkenalkan konsep falah (kesejahteraan dunia-akhirat) sebagai utilitas tertinggi. Dalam paradigma ini, kebahagiaan individu tidak lagi diukur dari seberapa banyak yang ia konsumsi, melainkan dari seberapa besar kontribusi yang ia berikan bagi kesejahteraan kolektif[1857]. Perubahan orientasi ini krusial untuk membangun ekosistem ekonomi yang tidak hanya mengejar pertumbuhan produk domestik bruto, tetapi juga keadilan distributif dan ketenangan spiritual, yang pada akhirnya akan meruntuhkan tembok egoisme ekonomi yang selama ini membelenggu kemanusiaan[1858].

Keberlanjutan Ekologis (*Ecological Sustainability*) Berbasis Kesadaran Kosmis yang Fana

Krisis Iklim Global:

Krisis Iklim Global: Manifestasi Patologis Ekonomi Nir-Metafisika

Krisis iklim kontemporer bukan sekadar anomali biofisika atau kegagalan teknis dalam sirkulasi karbon atmosferik, melainkan refleksi dari disorientasi eksistensial manusia modern. Secara ontologis, krisis ini berakar pada paradigma ekonomi "nir-metafisika" yang memisahkan aktivitas material dari signifikansi spiritual[1859]. Ketika modernitas mendeklarasikan fajar pencerahannya, terjadi desakralisasi alam secara masif. Alam, yang sebelumnya dipahami sebagai teofani manifestasi dari keindahan

dan keagungan Ilahi direduksi menjadi sekadar tumpukan sumber daya mekanis yang siap dieksploitasi[1860]. Paradigma Cartesian-Baconian yang memisahkan subjek (manusia) dari objek (alam) telah melahirkan epistemologi dominatif. Epistemologi ini melahirkan sistem ekonomi yang mengabaikan dimensi transendental, mengubah homo religious yang sarat akan tanggung jawab kosmik menjadi homo economicus yang rakus dan terobsesi pada akumulasi material tanpa batas.

Dalam pandangan ekonomi nir-metafisika ini, alam diposisikan sebagai objek pasif yang kehilangan sakralitasnya, dieksploitasi atas nama pertumbuhan ekonomi linear yang mengasumsikan ketersediaan sumber daya tanpa batas di dalam planet yang terbatas. Kapitalisme global, dengan dogma teologinya yang berpusat pada Produk Domestik Bruto (PDB), memperlakukan bumi sebagai eksternalitas negatif yang biaya kerusakannya dapat disubsidi silang oleh keuntungan finansial. Ini adalah bentuk kebutaan struktural; sebuah ilusi eksponensial di mana pertumbuhan ekonomi dianggap bisa berlangsung selamanya dalam ruang fisik yang finit[1861]. Ketika ekonomi dilepaskan dari jangkar metafisikanya, etika tidak lagi memiliki basis absolut untuk membatasi keserakahan. Akibatnya, eksploitasi terhadap biosfer tidak lagi dipandang sebagai pelanggaran moral terhadap tatanan penciptaan, melainkan dinilai sebagai keberhasilan efisiensi alokatif. Ambisi materialisme ini mematikan kepekaan intuitif manusia terhadap hak-hak eksistensial non-manusia, menciptakan jurang pemisah yang semakin lebar antara kemajuan teknologis dan

kearifan spiritual. Ketamakan sistemik ini muncul dari ilusi keabadian materialisme, di mana akumulasi modal dianggap sebagai tujuan akhir, mengabaikan fakta bahwa ekosistem global memiliki ambang batas (planetary boundaries) yang jika dilampaui akan memicu keruntuhan peradaban[1862]. Kebudayaan modern menderita "penyakit keabadian semu" (hubris), yang memproyeksikan hasrat tak terbatas manusia ke dalam media material yang fana. Siklus konsumtif-destruktif ini mengabaikan batas-batas ekologis yang kaku, seperti kapasitas penyerapan karbon oleh samudera dan hutan, stabilitas sirkulasi termohalin, serta integritas keanekaragaman hayati. Ketika ambang batas ini dilalui, umpan balik positif (positive feedback loops) dalam sistem bumi akan bekerja secara non-linear, membawa planet ini ke titik kritis (tipping points) yang tidak dapat dipulihkan[1863]. Kehilangan kepekaan metafisika membuat manusia gagal melihat bahwa kerusakan ekologi di luar dirinya adalah proyeksi langsung dari kerusakan spiritual di dalam dirinya; sebuah kepunahan batin yang termaterialisasi menjadi kepunahan ekologis.

Fenomena pemanasan global (global warming) dan hilangnya biodiversitas secara masif adalah "jeritan" alam akibat rusaknya keseimbangan (mizan) yang telah ditetapkan oleh Sang Pencipta, sebagai dampak langsung dari tangan-tangan manusia yang kehilangan kompas transendentalnya[1864]. Dalam teologi Islam, penciptaan alam semesta berada dalam kondisi harmoni yang presisi, di mana setiap komponen saling bertumpu dalam keadilan kosmik. Kerusakan yang terjadi di darat dan di laut secara eksplisit

dinyatakan sebagai akibat dari ulah tangan manusia itu sendiri, sebuah konsekuensi logis dari pengabaian peran manusia sebagai khalifah (penjaga/pengelola) dan beralih fungsi menjadi penakluk yang destruktif[1865]. Nabi Muhammad SAW mengajarkan bahwa bumi ini adalah tempat sujud (masjid) dan sarana penyucian, sebuah doktrin ekologis yang melarang perusakan lingkungan bahkan dalam situasi perang sekalipun, dan menekankan pemeliharaan kehidupan sekecil apa pun, seperti menanam bibit pohon bahkan jika kiamat esok akan datang[1866]. Tanpa kembalinya kesadaran teosentris dan pengakuan atas mizan ini, segala bentuk solusi teknokratis mulai dari perdagangan karbon hingga rekayasa geo-engineering hanya akan menjadi obat sementara yang memperpanjang penderitaan biosfer, karena mereka menolak menyembuhkan akar penyakit sesungguhnya: hilangnya dimensi sakral dalam kehidupan ekonomi manusia.

Rekonstruksi Fiqih Al-Bi'ah

Krisis ekologis global yang menandai era Antroposen saat ini tidak sekadar merefleksikan kegagalan tata kelola teknologi atau kegagalan sistem ekonomi pasar, melainkan sebuah manifestasi dari krisis spiritualis-eksistensial umat manusia[1867]. Pendekatan konservasi konvensional yang bercorak teknokratis-antroposentris terbukti gagal memitigasi laju degradasi biosfer karena mengabaikan dimensi terdalam dari kedirian manusia, yakni relasi ontologisnya dengan alam dan Sang Pencipta. Oleh karena itu, diperlukan sebuah rekonstruksi radikal terhadap Fiqh Al-Bi'ah

(Hukum Lingkungan Islam). Rekonstruksi ini tidak boleh lagi terjebak dalam batas-batas legal-formalistik-furu'iyyah yang kering, melainkan harus bertransformasi menjadi sebuah diskursus yang eksistensial-kontemplatif[1868]. Inti dari transformasi paradigmatik ini adalah pengintegrasian secara inheren antara kesadaran akan kefanaan (fana') serta mortalitas manusia (dhikr al-mawt) dengan etika konservasi lingkungan hidup.

Kesadaran akan mortalitas bukanlah sebuah bentuk kepasrahan eskapis yang melumpuhkan tindakan praktis, melainkan sebuah katalisator teologis yang mendefinisikan ulang posisi eksistensial manusia di muka bumi. Dalam kosmologi Islam, bumi bukanlah komoditas tak bertuan yang siap dieksploitasi tanpa batas, melainkan sebuah amanah yang dibebankan kepada manusia dalam kapasitasnya sebagai khalifah[1869]. Ketika manusia menginternalisasi kesadaran bahwa eksistensi materialnya di dunia ini bersifat temporal dan fana, orientasi hidupnya akan bergeser dari akumulasi kapital yang eksploitatif menuju tanggung jawab eskatologis yang asketis. Kesadaran bahwa setiap jengkal tindakan terhadap alam akan dipertanggungjawabkan di hadapan pengadilan ukhrawi menciptakan sebuah rem spiritual internal yang membendung keserakahan manusia[1870]. Mortalitas, dengan demikian, menjadi batasan ontologis yang mengingatkan manusia akan ketidakberdayaan dirinya di hadapan makrokosmos, sekaligus menegaskan bahwa eksploitasi alam secara ugal-ugalan merupakan bentuk pengingkaran terhadap takdir kematian itu sendiri. Dalam struktur Fiqh Al-Bi'ah yang telah direkonstruksi, pelestarian alam

diposisikan bukan lagi sekadar sebagai kewajiban sosial-kemasyarakatan (fardhu kifayah) yang bersifat periferal, melainkan sebagai bagian integral dari rukun ibadah itu sendiri yang bernilai transendental. Mengingat alam semesta merupakan teofani (manifestasi tanda-tanda kebesaran Allah atau ayat takwiniyyah) yang memfasilitasi manusia untuk mengenal Penciptanya, maka merawat kelestarian ekosistem pada hakikatnya adalah upaya menjaga eksistensi sarana ibadah itu sendiri[1871]. Rusaknya ekosistem berarti hilangnya medium kontemplasi teologis manusia. Oleh karena itu, prinsip Maslahah Mursalah (kemaslahatan umum) dalam ushul fiqh harus diekspansi secara revolusioner. Kemaslahatan tidak boleh lagi ditafsirkan secara antroposentrisme-sempit yang hanya mementingkan utilitas manusia masa kini, melainkan harus mencakup hak-hak generasi mendatang (intergenerational justice) serta hak-hak biotik non-manusia (biocentric rights)[1872]. Hewan, tumbuhan, dan ekosistem sungai memiliki hak ontologis untuk eksis dan bertasbih dengan cara mereka sendiri, sebuah hak yang dilindungi secara hukum dalam ekosistem syariah yang holistik[1873].

Melalui rekonstruksi ini, tindakan konservasi memperoleh pemaknaan eskatologis yang sangat kuat. Sebagai contoh, aktivitas menanam pohon atau merehabilitasi hutan tidak lagi dipandang sebagai proyek sekuler yang berorientasi pada pencapaian target karbon kuantitatif semata, melainkan sebagai tindakan eskatologis-aktif. Hal ini selaras dengan ajaran profetik yang menegaskan bahwa sekalipun kiamat berada di ambang pintu dan di tangan seseorang

terdapat bibit pohon, ia tetap diperintahkan untuk menanamnya[1874]. Hadis ini menyingkapkan sebuah sintesis luar biasa antara kesadaran akan akhir dunia (mortalitas kosmik) dengan kewajiban ekologis tanpa syarat. Dengan mengintegrasikan kesadaran mortalitas ke dalam jantung Fiqh Al-Bi'ah, hukum lingkungan Islam menjelma menjadi sebuah panduan hidup yang protektif terhadap ritme kosmos sekaligus apresiatif terhadap keagungan penciptaan, mengantarkan manusia pada pemahaman bahwa menyelamatkan bumi adalah jalan sunyi untuk menyelamatkan jiwa mereka sendiri menjelang kepulangan abadi[1875].

Etika Pengelolaan Geokosmos

Pergeseran paradigma yang paling fundamental dalam teologi ekologi Islam adalah memperlakukan bumi bukan sebagai komoditas ekstraktif yang profan, melainkan sebagai geokosmos yang sakral sebuah "Bumi sebagai Sajadah Panjang" yang merepresentasikan ruang sujud yang suci dan tak terbatas. Di tengah krisis antroposen global yang dipicu oleh keserakahan teknologis dan kapitalisme ekstraktif, alam semesta kerap direduksi hanya sebagai objek eksploitasi mekanistik tanpa jiwa. Sebaliknya, epistemologi Islam menawarkan cara pandang kosmis yang menempatkan bumi dalam dimensi spiritual-teleologis yang mendalam. Doktrin profetik yang secara eksplisit dinyatakan oleh Nabi Muhammad SAW bahwa "bumi dijadikan bagiku sebagai tempat sujud (masjid) dan sarana bersuci (tahur)" tidak sekadar

bernilai hukum ritual (fiqh), melainkan sebuah aksioma metafisika yang mengimplikasikan bahwa setiap jengkal tanah di planet ini memiliki nilai kekudusan (sacredness) yang inheren[1876]. Dengan demikian, geokosmos diubah dari sekadar lanskap fisik-geografis menjadi sebuah katedral ekologis raksasa, di mana setiap interaksi manusia dengan tanah, air, dan udara di dalamnya harus diperlakukan setara dengan tindakan liturgis di dalam rumah ibadah.

Secara filosofis, memperlakukan bumi sebagai sajadah panjang menuntut pembongkaran radikal terhadap cara pandang antroposentrisme hegemonis yang mengagungkan dominasi tirani manusia atas alam. Sebagai gantinya, diletakkan fondasi teosentrisme ekologis yang memandang alam sebagai tanda-tanda (ayat) keagungan Sang Pencipta yang terus bertasbih secara eksistensial[1877]. Ketika manusia berdiri di atas bumi, ia tidak sedang berdiri di atas komoditas tak bernyawa, melainkan sedang bersujud di atas hamparan entitas spiritual yang hidup dan ikut bersaksi atas kualitas spiritualitasnya. Kerusakan lingkungan yang masif mulai dari deforestasi sistematis, polusi mikroplastik di samudera, hingga pemanasan global bukan sekadar krisis ekologis-teknis, melainkan merupakan penodaan langsung (desecration) terhadap kesucian masjid global ini[1878]. Dalam perspektif ini, melakukan ifsad fil ardh (perusakan di muka bumi) setara dengan merubuhkan dinding-dinding masjid atau mengotori mihrab tempat ibadah, sebuah tindakan penistaan spiritual yang merusak harmoni kosmis (mizan) yang telah ditata secara presisi oleh Tuhan[1879].

Tata kelola geokosmos harus diartikulasikan ulang melalui etika ketundukan ekologis yang aktif, atau yang dapat diistilahkan sebagai shadaqah jariyah ekologis. Manusia, dalam kapasitasnya sebagai khalifah (wakil Tuhan di bumi), tidak memegang hak kepemilikan mutlak (absolute ownership), melainkan mandat kepercayaan (trusteeship atau amanah) yang kelak dimintai pertanggungjawaban teologisnya di hadapan pengadilan kosmis[1880]. Etika ini menuntut transisi dari aksi eksploitasi menuju aksi kurasi, pemulihan, dan konservasi kreatif. Setiap aktivitas pembangunan, rekayasa teknologi, dan pemanfaatan sumber daya alam harus dipandu oleh prinsip kehati-hatian (precautionary principle) dan penghormatan terhadap hak-hak alam (rights of nature). Menjaga kebersihan tanah dari polutan kimia, memulihkan daerah aliran sungai yang kritis, serta menanam pohon bukan lagi sekadar program tanggung jawab sosial korporat (CSR) yang opsional, melainkan merupakan bentuk sujud horizontal yang menyempurnakan sujud vertikal manusia kepada Pencipta[1881].

Sebagai konsekuensi logis dari spiritualisasi ruang geokosmos ini, manusia dipaksa untuk mengadopsi gaya hidup yang asketik (zuhud) dan proporsional (muqtashid). Sikap zuhud ekologis bukanlah penolakan terhadap dunia material secara pasif, melainkan sebuah resistensi aktif terhadap syahwat konsumerisme tanpa batas yang menggerakkan mesin kehancuran ekologis modern[1882]. Ketahanan geokosmos sangat tergantung pada kemampuan manusia dalam membatasi konsumsinya hanya pada tingkat kebutuhan fungsional yang mendukung keberlanjutan hidup

dan pengabdian spiritual, bukan untuk pemuasan hasrat akumulasi kapital yang rakus. Dengan merenungkan bumi sebagai sajadah panjang, kesadaran manusia akan kelestarian planet ini diangkat dari sekadar kalkulasi ekonomi utilitarian jangka pendek menjadi komitmen etis-metafisis jangka panjang. Bumi yang lestari pada akhirnya adalah prasyarat mutlak bagi keberlangsungan ibadah manusia, sebuah ruang suci di mana sains, etika, dan spiritualitas melebur demi menjaga keberlangsungan kehidupan di bawah naungan rahmat semesta alam[1883].

Transformasi Ekonomi Hijau

Krisis ekologi kontemporer yang dimanifestasikan melalui perubahan iklim ekstrem, degradasi biodiversitas, dan polusi sistemik bukan sekadar kegagalan teknis-manajerial, melainkan cerminan dari krisis ontologis dalam hubungan manusia dengan alam. Dalam diskursus akademik tingkat lanjut, transformasi ekonomi hijau memerlukan reorientasi radikal yang melampaui paradigma antroposentrisme materialistik menuju fondasi kosmologi yang lebih transenden. Kosmologi Islam menawarkan kerangka teoretis yang memandang alam semesta sejalan dengan prinsip Tawhid, yakni kesatuan penciptaan yang mengikat seluruh entitas dalam sebuah desain ilahi yang harmonis[1884]. Dalam pandangan ini, ekonomi bukan sekadar instrumen akumulasi modal, melainkan manifestasi dari fungsi Khilafah (stewardship), di mana manusia berperan sebagai penjaga amanah bumi yang bertanggung jawab secara moral dan spiritual atas keberlanjutan ekosistem[1885].

Kebijakan ekonomi hijau yang diilhami oleh kosmologi ini menempatkan integritas ekologis sebagai prasyarat mutlak bagi stabilitas ekonomi, mengakui bahwa gangguan terhadap Mizan (keseimbangan kosmis) akan berdampak fatal pada eksistensi manusia itu sendiri[1886].

Secara pragmatis-strategis, dekonstruksi terhadap sistem ekonomi linier "ambil-buat-buang" harus segera digantikan dengan model ekonomi sirkular yang mengimitasi siklus biologis ciptaan Tuhan. Dalam ekosistem alami, konsep "sampah" tidak pernah ada karena setiap residu menjadi nutrisi bagi proses kehidupan lainnya; sebuah prinsip yang dalam literatur Islam paralel dengan larangan Israf (pemborosan) dan tuntutan akan efisiensi sumber daya[1887]. Rekomendasi kebijakan ini menuntut adanya intervensi struktural di mana desain produk, rantai pasok, dan perilaku konsumsi diarahkan untuk meminimalkan jejak karbon dan memaksimalkan regenerasi material. Transformasi ini memerlukan dukungan dari otoritas moneter dan fiskal melalui pengadopsi instrumen keuangan sosial Islam yang inovatif, yaitu "Wakaf Ekologis"[1888]. Melalui mekanisme ini, aset wakaf yang bersifat abadi dapat dialokasikan untuk restorasi hutan primer, pembersihan polutan di samudera, serta pengembangan energi terbarukan, menciptakan benteng pertahanan ekologis yang dibiayai oleh filantropi berbasis iman yang berkelanjutan[1889].

Integrasi nilai-nilai lingkungan ke dalam arus utama korporasi global dapat diperkuat dengan melakukan sinkronisasi antara kerangka Environmental, Social, and Governance (ESG) dengan

prinsip-prinsip Maqasid al-Shari'ah. Secara tradisional, Maqasid bertujuan melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta; namun dalam konteks krisis iklim, perlindungan jiwa (Hifz al-Nafs) dan keturunan (Hifz al-Nasl) kini sepenuhnya bergantung pada kualitas lingkungan hidup yang sehat[1890]. Kebijakan publik harus mewajibkan audit karbon yang ketat dan transparansi laporan keberlanjutan bagi seluruh entitas bisnis, memastikan bahwa eksternalitas negatif tidak lagi diabaikan dalam neraca keuangan. Di sini, peran negara menjadi krusial untuk menerapkan instrumen redistribusi kekayaan melalui "Green Zakat" atau pajak ekologis yang bersifat progresif[1891]. Dana yang terkumpul dari para polutan dan pemilik modal besar direalisasikan untuk memitigasi dampak perubahan iklim pada masyarakat rentan, sehingga tercipta keadilan distributif yang menyelaraskan pertumbuhan ekonomi dengan daya dukung biosfer[1892].

Pada akhirnya, visi ekonomi hijau berbasis kesadaran kosmis memandang bahwa kesejahteraan sejati atau Falah tidak diukur melalui angka Produk Domestik Bruto (PDB) yang semu, melainkan melalui harmoni antara materialitas dan spiritualitas. Pertumbuhan ekonomi yang mengabaikan batas-batas ekologis adalah bentuk kezaliman sistemik yang mengancam hak generasi mendatang (intergenerational equity). Dengan memahami bahwa dunia dan segala keindahannya bersifat fana serta merupakan titipan dari Sang Khalik, kebijakan ekonomi harus diarahkan pada praktik yang asketis namun produktif, menekankan pada kecukupan (kifayah) daripada keserakahan tanpa batas[1893]. Transformasi menuju ekonomi hijau

yang berakar pada kosmologi Islam bukan sekadar pilihan kebijakan alternatif, melainkan sebuah keniscayaan etis untuk memastikan bahwa bumi tetap menjadi tempat yang layak bagi kehidupan, seraya mempersiapkan pertanggungjawaban manusia di hadapan-Nya atas amanah yang telah diberikan[1894].

KRISIS EKSISTENSIAL GLOBAL: "THE ANXIETY CIVILIZATION"

Mengapa Modernitas Memproduksi Depresi, *Anxiety*, dan Kekosongan Makna Hidup Secara Masif?

Modernitas, dalam segala kemegahan teknologis dan efisiensi birokratisnya, telah menjanjikan emansipasi manusia dari belenggu ketidaktahuan dan penderitaan fisik. Namun, realitas kontemporer menunjukkan sebuah paradoks yang merisaukan: di pusat-pusat peradaban yang paling maju secara material, justru terjadi epidemi depresi, kecemasan (anxiety), dan kekosongan makna hidup yang masif. Secara sosiologis, fenomena ini berakar pada apa yang disebut Max Weber sebagai Entzauberung atau "hilangnya pesona dunia," di mana rasionalisasi yang berlebihan telah mereduksi eksistensi manusia menjadi sekadar sekrup dalam mesin birokrasi dan produksi[1895]. Masyarakat modern terjebak dalam "masyarakat pencapaian" (achievement society) yang menuntut performa tanpa batas, memaksa individu untuk terus-menerus melampaui diri sendiri hingga mencapai titik keletihan eksistensial atau burnout. Keletihan ini bukan sekadar kelelahan fisik, melainkan sebuah bentuk depresi akibat ketidakmampuan jiwa menanggung beban tuntutan sistemik yang meniadakan ruang bagi kontemplasi dan ketenangan[1896]. Krisis ini diperparah oleh ilusi hiper-konektivitas

digital yang mendominasi ruang publik dan privat. Meskipun teknologi informasi memungkinkan interaksi lintas batas secara instan, kualitas hubungan antarmanusia justru mengalami pendangkalan yang sistematis sebuah kondisi yang oleh Zygmunt Bauman disebut sebagai "modernitas cair" (liquid modernity)[1897]. Dalam ruang siber, manusia modern terjebak dalam simulakra interaksi; mereka merasa terhubung melalui notifikasi dan algoritma, namun secara ontologis mengalami keterasingan sosial (social alienation) yang akut. Sherry Turkle mengidentifikasi fenomena ini sebagai kondisi Alone Together, di mana kehadiran fisik tidak lagi menjamin kehadiran psikologis, melainkan hanya sekadar ko-eksistensi di balik layar gawai yang memperlebar jurang kesepian eksistensial[1898]. Kegagalan dalam membangun keintiman yang autentik ini membuat individu kehilangan "sauh" sosialnya, meninggalkan mereka terapung dalam lautan informasi tanpa makna, yang pada gilirannya memicu kecemasan akan pengakuan sosial dan hilangnya identitas diri.

Secara antropologis, masyarakat modern menderita akibat hilangnya ritus-ritus transisi sakral (rites de passage) yang secara historis berfungsi sebagai navigasi spiritual dalam setiap fase kehidupan. Dominasi pemikiran kebudayaan profanitas sekuler telah menggeser hal-hal yang bersifat luhur dan transenden menjadi sekadar komoditas atau hiburan semata[1899]. Mircea Eliade menekankan bahwa hilangnya kesadaran akan "yang sakral" membuat waktu hidup manusia terasa linear, datar, dan menjemukan, tanpa ada momen-momen "interupsi ilahi" yang

memberikan makna mendalam pada kelahiran, kedewasaan, hingga kematian[1900]. Tanpa ritus yang mengaitkan individu dengan kosmos atau Tuhan, transisi kehidupan menjadi hampa dan menakutkan, memicu krisis paruh baya dan ketakutan patologis terhadap kematian yang tidak lagi dipandang sebagai perjalanan, melainkan sebagai kemusnahan total yang absurd.

Pada tingkat yang paling fundamental, keruntuhan mental manusia urban berakar pada kegagalan pemenuhan kebutuhan rohani yang bersifat primordial. Dalam perspektif psikologi analitis Carl Jung, neurosis manusia modern adalah akibat dari pengabaian terhadap dimensi religius jiwa; manusia mencoba memuaskan dahaga spiritualnya dengan konsumerisme materi, namun jiwa tetap merasa lapar[1901]. Al-Quran telah memperingatkan bahwa berpaling dari "mengingat Allah" (Zikr) akan mengakibatkan ma’ishatan dhanka atau kehidupan yang sempit dan penuh sesak secara batiniah[1902]. Kesempitan ini bermanifestasi dalam bentuk tekanan psikis yang tidak dapat disembuhkan oleh farmakologi semata, karena akarnya berada pada dislokasi spiritual. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam analisisnya mengenai penyakit hati menggarisbawahi bahwa ada kekosongan di dalam hati manusia yang tidak bisa diisi kecuali dengan kecintaan dan kedekatan kepada Sang Khalik[1903]. Ketika pusat peradaban mengabaikan dimensi transendental ini, manusia urban kehilangan orientasi teologisnya, yang mengakibatkan terjadinya "kematian makna" di tengah kelimpahan materi, sebuah kondisi patologis di mana manusia

memiliki segalanya untuk hidup, namun tidak memiliki alasan untuk apa mereka hidup[1904].

Teknologi, Transhumanisme (Upaya Menolak Kematian), dan Kehampaan Ontologis Manusia Modern

transhumanisme di era kontemporer bukan sekadar perdebatan teknis mengenai kemajuan bio-teknologi, melainkan sebuah manifestasi radikal dari pergeseran paradigma ontologis manusia terhadap hakikat keberadaannya. Transhumanisme, sebagai sebuah gerakan intelektual dan budaya, menegaskan bahwa kondisi manusia (human condition) saat ini hanyalah tahap embrionik yang harus dilampaui melalui integrasi teknologi canggih untuk menghilangkan penderitaan, penuaan, dan puncaknya, kematian[1905]. Secara filosofis, gerakan ini berakar pada pencerahan radikal yang mereduksi manusia menjadi sekumpulan bit data biologis yang dapat direkayasa ulang. Upaya penolakan terhadap kematian ini mencerminkan sebuah krisis eksistensial akut, di mana teknologi tidak lagi dipandang sebagai alat (tool), melainkan sebagai juru selamat sekuler yang menjanjikan keabadian material di tengah runtuhnya narasi-narasi transenden dalam masyarakat modern.

Dalam ranah kritik terhadap transhumanisme kontemporer, rekayasa genetika, cybernetic immortality, dan mind uploading menjadi pilar utama yang menggugat batas-batas kemanusiaan yang mapan. Rekayasa genetika melalui teknologi seperti CRISPR telah melampaui batas terapeutik menuju arah augmentasi atau "peningkatan" yang mencoba mendikte evolusi manusia secara

sengaja[1906]. Lebih jauh lagi, konsep mind uploading sebagai hipotesis pemindahan kesadaran manusia ke dalam substrat digital mengasumsikan bahwa esensi manusia hanyalah pola informasi (patternism) yang independen dari tubuh biologis[1907]. Pendekatan reduksionistik ini mengabaikan kompleksitas qualia dan kesadaran fenomenologis yang bersifat non-material. Dari perspektif kritis, ambisi untuk mencapai keabadian sibernetik ini menunjukkan kegagalan dalam memahami bahwa keberadaan manusia bersifat inkarnatoris; pemisahan kesadaran dari biologi bukan hanya mustahil secara teknis saat ini, tetapi secara filosofis merupakan bentuk bunuh diri ontologis terhadap kemanusiaan itu sendiri.

Ambisi khayalan untuk mengalahkan kematian biologis ini adalah puncak dari kesombongan intelektual sekuler kontemporer. Kematian, dalam pandangan transhumanis seperti Ray Kurzweil, dipandang sebagai "masalah teknis" yang menunggu solusi teknik, bukan sebagai keniscayaan alami atau gerbang menuju realitas lain[1908]. Kesombongan ini (sering disebut sebagai hubris) mencerminkan penolakan total terhadap keterbatasan manusia dan ketidakmampuan manusia modern untuk berdamai dengan finitudo. Dalam upaya menciptakan Homo Deus (Manusia Tuhan), manusia justru terjebak dalam obsesi pemeliharaan diri yang narsistik, di mana makna hidup yang dulunya ditemukan dalam pengorbanan dan keterbatasan, kini digantikan oleh pengejaran tanpa akhir terhadap durasi eksistensi[1909]. Kematian yang disakralkan sebagai guru kebijaksanaan dalam tradisi filsafat perennial kini didegradasi menjadi musuh yang harus dibasmi, yang

pada gilirannya menghilangkan kedalaman makna hidup itu sendiri. Dampak dari ambisi ini adalah lahirnya "cyborg" yang menderita kehampaan ontologis. Ketika manusia kehilangan keterikatan dengan tubuh biologis dan ritme alami kehidupan demi keabadian mesin semu, mereka kehilangan apa yang oleh Martin Heidegger disebut sebagai Dasein keberadaan yang otentik di dunia[1910]. Kehidupan cyborg adalah kehidupan yang terfragmentasi; sebuah eksistensi di mana jiwa (sebagai prinsip kehidupan yang tak terukur) digantikan oleh algoritma yang efisien namun hampa makna. Dalam kondisi ini, manusia tidak lagi menjadi "subjek" yang utuh, melainkan "objek" dari manipulasi teknosains. Keabadian yang dijanjikan oleh mesin hanyalah keabadian duratif tanpa kualitas spiritual, sebuah repetisi eksistensial yang datar yang menjauhkan manusia dari rasa syukur, kerentanan, dan cinta yang hanya bisa tumbuh dalam kesadaran akan kefanaan[1911].

Perspektif Islam memberikan penyeimbang yang krusial terhadap kegilaan teknologis ini dengan menetapkan batas optimal pemanfaatan teknologi tanpa menentang kodrat mortalitas. Islam memandang teknologi sebagai alat khilafah untuk memakmurkan bumi dan mengobati penyakit (ikhtiar), namun tetap mengakui bahwa kematian adalah ketetapan ontologis yang absolut bagi setiap makhluk hidup[1912]. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa "setiap yang bernyawa akan merasakan mati"[1913], sebuah pernyataan yang memutus ambisi keabadian fisik di dunia. Dalam kosmologi Islam, manusia terdiri dari elemen material (body) dan spiritual (ruh), di mana ruh adalah urusan Tuhan yang tidak dapat

diunggah ke dalam server komputer atau dimanipulasi oleh rekayasa genetika[1914]. Pemanfaatan teknologi harus tunduk pada prinsip maslahah (kesejahteraan umum) dan penghormatan terhadap fitrah (rancangan ilahi), di mana keabadian sejati bukanlah dicapai melalui preservasi sel biologis atau sirkuit digital, melainkan melalui amal jariyah dan kehidupan ukhrawi yang bersifat transenden[1915].

Kegagalan Psikologi Sekuler Tanpa Tuhan dalam Mengatasi *Death Anxiety*

Kecemasan akan kematian (death anxiety atau thanatophobia) menduduki posisi sentral dalam struktur psikologis manusia, sebuah fenomena eksistensial yang berakar pada kesadaran unik spesies manusia atas fana dirinya[1916]. Dalam lanskap sejarah pemikiran Barat modern, psikologi sekuler mencoba mendemarkasi diri dari wilayah metafisika dan doktrin teologis, berupaya membedah dan mengobati ketakutan terbesar manusia ini semata-mata melalui kacamata empiris, mekanistik, dan antroposentris. Namun, ketika gagasan tentang Yang Transenden Tuhan secara sengaja dieksklusi dari ontologi jiwa (psyche), psikologi sekuler reduksionis menghadapi jalan buntu yang mendasar: ia gagal memberikan landasan makna yang kebal terhadap pembatalan mutlak yang diancamkan oleh kematian[1917].

Awal kegagalan epistemologis ini dapat dilacak dari konsepsi reduksionis-psikoanalitis awal. Sigmund Freud memandang ketakutan terhadap kematian bukan sebagai kecemasan ontologis yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bentuk manifestasi sekunder

dari ketakutan akan kastrasi atau proyeksi dari konflik ketidaksadaran (unconscious conflicts)[1918]. Dalam pandangan ini, kematian hanyalah akhir biologis tanpa tujuan transenden (Todestrieb), yang menyisakan manusia dalam kondisi kepasrahan stoik tanpa penawar eksistensial. Memang benar bahwa pendekatan psikoanalisis dan positivistik berhasil memetakan mekanisme pertahanan diri, tetapi pendekatan tersebut secara inherent tidak memiliki instrumen untuk menyembuhkan luka ontologis yang diakibatkan oleh kesadaran akan 'ketiadaan' (nothingness).

Melangkah lebih jauh, tradisi psikologi eksistensial sekuler seperti yang diusung oleh Irvin Yalom mengidentifikasi kematian sebagai salah satu dari empat ultimate concerns (kekhawatiran utama) yang memicu anksietas neurotik[1919]. Yalom mengakui kedalaman teror kematian, namun formulasi solusinya tetap terjebak dalam sangkar sekularisme: ia menawarkan rippling effect (dampak riak keberadaan seseorang) atau konstruksi makna buatan manusia (self-created meaning) sebagai strategi koping. Di titik ini, kegagalan metodologis sekulardemi sekular terlihat amat transparan. Sebagaimana dikritisi dalam Terror Management Theory (TMT) yang dikembangkan oleh Greenberg, Pyszczynski, dan Solomon, manusia sekuler membangun cultural worldviews dan self-esteem sebagai mekanisme pertahanan diri psikologis (cultural anxiety buffer) untuk meredam teror eksistensial[1920]. Masalahnya, ketika benteng kultural dan harga diri tersebut hancur oleh krisis hidup, penyakit terminal, atau penuaan, psikologi sekuler tidak lagi

memiliki pertahanan subsider yang berakar secara metafisik. Paradoks psikologi sekuler modern, khususnya Cognitive Behavioral Therapy (CBT) generasi awal dan kedua, terletak pada kecenderungannya untuk mereduksi death anxiety menjadi sekadar gangguan kognitif yang disfungsional atau distorsi berpikir yang perlu dipadamkan melalui desensitisasi sistematis[1921]. Pendekatan desensitisasi kognitif ini mengobati gejalanya, namun mengabaikan realitas objektif bahwa kematian memang ancaman mematikan bagi ego sekuler. Menghilangkan kecemasan tanpa mengubah paradigma ontologis subjek atas realitas kematian adalah bentuk anastesi psikologis sementara, bukan penyembuhan holistik. Psikologi sekuler menuntut manusia untuk menerima ketidakberadaan mutlak (annihilation) dengan lapang dada, sebuah tuntutan yang secara neuro-psikologis dan eksistensial bertentangan dengan dorongan paling mendasar dalam diri manusia (fitrah) untuk melestarikan keberadaan (self-preservation)[1922].

Ketidakmampuan psikologi sekuler dalam mengatasi death anxiety semakin nyata ketika disandingkan dengan kerangka epistemologi dan psikologi spiritualisme Theistik (khususnya psikologi Islam). Dalam worldview Islam, kematian tidak dipersepsikan sebagai annihilation (kehancuran total keberadaan) melainkan sebagai intiqal (transisi ontologis) dari alam musyahadah (empiris) menuju alam ghaib (transenden)[1923]. Al-Qur'an secara eksplisit menggeser paradigma kematian dari sebuah teror yang menakutkan menjadi sebuah tahapan teleologis yang bermakna:

"(Dzat) yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya."[1924]

Konstruksi makna teologis ini mentransformasi death anxiety menjadi existential awareness (kesadaran eksistensial yang konstruktif). Dalam tradisi kenabian, kesadaran akan kematian diperkuat bukan untuk memicu ketakutan neurotik, melainkan sebagai instrumen penjernih jiwa (tazkiyatun nafs), sebagaimana Rasulullah SAW bersabda untuk memperbanyak mengingat penghancur kelezatan (kematian) guna meregulasi ketaatan dan orientasi hidup[1925].

Integrasi psikologis berbasis Tauhid ini didukung oleh temuan-temuan kontemporer dalam psikologi agama dan neurosains spiritual. Harold G. Koenig dan Kenneth Pargament dalam riset-riset empiris skala besar membuktikan bahwa spiritual coping yang terintegrasi secara theistik yang berfokus pada hubungan personal yang intim dan terpercaya dengan Tuhan secara signifikan menurunkan tingkat death anxiety dan memberikan tingkat existential security yang tidak dapat dicapai oleh intervensi sekuler murni[1926]. Ketika individu meyakini bahwa akhir dari kehidupan biologis adalah pertemuan kembali dengan Pencipta Yang Maha Pengasih (Liiqa'ullah), struktur neurobiologis yang mengontrol respon takut (seperti sistem amigdala dan Default Mode Network) mengalami regulasi emosional yang jauh lebih stabil dan transenden[1927].

Paul T. P. Wong melalui Meaning-Management Theory (MMT) memperkuat kritik ini dengan menyatakan bahwa pendekatan

sekuler yang berfokus pada perlawanan terhadap kematian (death avoidance/denial) kalah efektif dibandingkan pendekatan yang berbasis death acceptance yang didukung oleh makna transenden[1928]. Tanpa kehadiran Tuhan dan harapan akan keabadian yang terjangkau secara spiritual, kecemasan akan kematian dalam jiwa manusia sekuler hanyalah bom waktu yang terus berdetak di bawah kesadaran. Psikologi yang membuang Tuhan terbukti gagal mengobati luka terdalam manusia, karena ia mencoba menyelesaikan persoalan keabadian jiwa dengan teori-teori fana yang terbatas pada materi.

Analisis Kritis Terhadap Pendekatan Psikoterapi Barat (Kognitif, Perilaku) yang Gagap Menghadapi Isu Maut

Dalam lanskap psikologi kontemporer, hegemoni pendekatan kognitif-perilaku (Cognitive Behavioral Therapy/CBT) telah mengukuhkan dirinya sebagai standar emas dalam intervensi klinis. Namun, ketika dihadapkan pada kecemasan terhadap kematian (death anxiety atau thanatophobia), bangunan epistemologis CBT menunjukkan retakan ontologis yang signifikan. Pendekatan kognitif-perilaku memandang kecemasan maut sebagai deviasi fungsional sebuah "kesalahan pemrosesan informasi" atau distorsi kognitif (cognitive distortion) yang harus direstrukturisasi secara pragmatis demi mengembalikan efisiensi utilitarian individu[1929]. Konsekuensinya, maut diperlakukan tak ubahnya seperti fobia spesifik lainnya, seperti ketakutan pada ketinggian atau ruang sempit, yang dapat diredam melalui teknik desensitisasi sistematis,

paparan bertahap (exposure therapy), atau restrukturisasi pikiran bias[1930].

Kegagapan mendasar dari pendekatan ini terletak pada reduksionisme materialistik yang menolak dimensi transendental eksistensi manusia. CBT beroperasi di bawah asumsi bahwa realitas yang valid hanyalah apa yang dapat diobservasi, diukur, dan dikendalikan secara empiris. Ketika maut yang secara inheren merupakan misteri metafisika dan kepastian absolut yang berada di luar jangkauan kendali empiris manusia hadir dalam ruang terapi, instrumen kognitif mengalami disonansi parah. Menyarankan seorang pasien yang sekarat atau mengalami krisis eksistensial akut untuk "memikirkan ulang secara logis" tentang ketiadaan (nothingness) adalah bentuk simplifikasi yang mengabaikan kedalaman penderitaan manusia. Di sini, psikoterapi sekuler terjebak dalam lingkaran mekanistik: mencoba melenyapkan simtom kecemasan tanpa pernah mampu menembus esensi makna di balik kefanaan itu sendiri[1931].

Meskipun psikologi Barat mencoba melampaui keterbatasan kognitivisme melalui psikoterapi eksistensial dan teori-teori sosial-psikologis seperti Terror Management Theory (TMT), kebuntuan yang sama tetap saja terjadi pada level spiritual. Tokoh-tokoh psikoterapi eksistensial Barat mengakui bahwa kecemasan maut adalah motor penggerak utama dari sebagian besar psikopatologi manusia[1932]. Namun, solusi yang mereka tawarkan kerap kali berakhir pada "optimisme tragis" (tragic optimism) atau heroime eksistensial yang berpusat pada ego mandiri (autonomous self).

Dalam pandangan ini, karena tidak ada kehidupan setelah kematian dan alam semesta dianggap tidak peduli (nihilistik), manusia dituntut untuk menciptakan maknanya sendiri (self-created meaning) secara subjektif[1933].

Kelemahan epistemik dari tesis eksistensial sekuler ini adalah ketergantungannya yang mutlak pada kekuatan ego manusia yang rapuh. Ketika maut mendekat dan fungsi-fungsi biologis serta kognitif menurun, konstruksi makna yang murni subjektif ini rentan runtuh. Tanpa adanya jangkar metafisika yang kokoh sebuah realitas transendental yang melampaui kefanaan fisik upaya psikoterapi untuk meredakan kecemasan maut hanya menjadi mekanisme pertahanan ego (ego-defense mechanism) yang canggih namun rapuh, atau sekadar strategi pengalihan perhatian (distraction) untuk menunda kepanikan eksistensial dari kenyataan bahwa manusia, dalam pandangan materialisme, hanyalah debu kosmik yang akan lenyap tanpa bekas[1934].

Untuk mengatasi kegagapan psikoterapi Barat tersebut, diperlukan sebuah lompatan paradigma (paradigmatic shift) yang ditawarkan oleh psikologi Islam (psikologi transpersonal-teosentris). Dalam kosmologi Islam, kematian (maut) bukanlah akhir dari eksistensi (fana' mutlak) atau ketiadaan yang menakutkan, melainkan sebuah fase transisi portal (barzakh) menuju kehidupan yang kekal (baqa')[1935]. Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman dalam Al-Qur'an: "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. Dan Dia Mahaperkasa, Maha Pengampun." (QS. Al-Mulk[67]: 2)[1936]. Ayat ini

mendekonstruksi pemahaman barat tentang kematian. Kematian diletakkan mendahului kehidupan (khalaqa al-mawt wa al-hayat) dalam struktur tekstual untuk menegaskan bahwa kematian adalah realitas penciptaan yang memiliki tujuan teleologis, bukan sekadar kerusakan biologis yang acak. Oleh karena itu, ketakutan akan kematian tidak disembuhkan dengan cara melupakannya atau merestrukturisasinya sebagai hal yang tidak rasional, melainkan dengan mengintegrasikannya ke dalam kesadaran harian melalui konsep dhikr al-mawt (mengingat kematian) secara aktif[1937]. Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam bersabda: “Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan (yaitu kematian).” (HR. At-Tirmidzi)[1938].

Dalam perspektif psikoterapi Islam yang dirumuskan oleh para pemikir klasik seperti Al-Ghazali, mengingat kematian bukan instrumen yang memicu depresi atau kecemasan patologis, melainkan sebuah teknik katarsis spiritual dan kalibrasi moral. Dhikr al-mawt meruntuhkan keterikatan patologis pada dunia (wahn atau hubbud-dunya), yang diidentifikasi sebagai akar sejati dari kecemasan eksistensial[1939]. Ketika seorang hamba menyadari bahwa jiwanya (ruh) bersifat abadi dan bersumber dari Yang Maha Abadi, maka orientasi psikologisnya bergeser dari kecemasan egoistik (neurotic anxiety) menuju ketenangan eksistensial (al-nafs al-mutma’innah)[1940].

Kegagapan CBT dalam menghadapi isu maut memberikan peluang bagi integrasi klinis yang lebih komprehensif, yang mempertemukan ketajaman teknik perilaku dengan kedalaman

metafisika Islam. Alih-alih membuang teknik-teknik kognitif, psikoterapi Islam mengadopsi dan menyempurnakannya melalui proses Tazkiyatun Nafs (penyucian jiwa). Di sini, distorsi kognitif tidak hanya dilihat sebagai kesalahan logika formal, melainkan sebagai tanda redupnya cahaya kalbu (qalb) akibat dominasi dorongan badaniah (nafs al-ammarah)[1941].

Ketika menangani pasien dengan kecemasan maut, psikoterapis tidak sekadar menanyakan, "Apakah pikiran bahwa Anda akan mati hari ini logis secara statistik?" (pendekatan CBT standar). Sebaliknya, intervensi ditingkatkan ke arah dimensi makna eksistensial-transendental: "Bagaimana kesadaran akan kematian ini dapat menata ulang prioritas hidup Anda di hadapan Sang Pencipta, dan bagaimana Anda mempersiapkan diri untuk transisi menuju keabadian tersebut?" Pendekatan holistik ini menyatukan dimensi fisik (jism), intelektual ('aql), dan spiritual (ruh), sehingga maut tidak lagi ditakuti sebagai monster pemusnah eksistensi, melainkan diterima dengan ketundukan yang damai (taslim) sebagai kepulangan yang agung menuju keharibaan Ilahi[1942].

Reduksionisme Psikologi Modern Memandang Ketakutan Mati Sebatas Fobia yang Harus Dieliminasi Medis

Krisis epistemologis yang melanda psikologi sekuler modern memuncak pada reduksionisme biologis, di mana penderitaan mental manusia dikerdilkan menjadi sekadar anomali transmisi sinaptik dan disfungsi neuroreseptor[1943]. Ketika dihadapkan pada fenomena kecemasan eksistensial dan kehampaan makna, psikiatri

arus utama cenderung mengambil jalan pintas melalui intervensi psikofarmakologi[1944]. Penggunaan agen-agen sintetis seperti benzodiazepine, selective serotonin reuptake inhibitors (SSRI), atau antipsikotik atipikal memang terbukti secara empiris mampu mengatenuasi hiperaktivitas sirkuit amygdala, menurunkan sekresi kortisol melalui sumbu hypothalamic-pituitary-adrenal (HPA), serta memodulasi ketersediaan monoamina di celah sinaptik[1945]. Namun, reduksi simptomatik ini mengabaikan sebuah kebenaran ontologis yang fundamental: bahwa existential vacuum (kehampaan eksistensial) yang dialami oleh manusia bukanlah patologi sirkuit saraf, melainkan sebuah jeritan metafisik dari ruh yang terasing dari sumber primordialnya[1946]. Obat-obatan tersebut berhasil menginduksi anestesi emosional, namun gagal total dalam menyentuh esensi penderitaan manusia yang berakar pada hilangnya makna hidup[1947].

Kegagalan sistemik ini berakar pada ketidakmampuan paradigma materialistik untuk membedakan antara dimensi soma (fisik), psyche (mental-emosional), dan pneuma atau ruh (spiritual)[1948]. Dalam perspektif psikologi Islam yang integralistik, sebagaimana diuraikan secara filosofis oleh Abu Hamid al-Ghazali, manusia memanifestasikan diri melalui integrasi dimensi jasmani dan ruhani, di mana ruh bertindak sebagai substansi substansial (al-jawhar al-latif) yang mengendalikan seluruh sistem kognitif dan afektif[1949]. Ketika ruh mengalami kekeringan spiritual akibat keterputusan hubungan (inqita') dengan Allah SWT, ia memancarkan sinyal distress yang mewujud dalam bentuk

kecemasan eksistensial yang akut. Kita diingatkan dalam Al-Qur'an bahwa ketenangan hakiki hanya dapat dicapai melalui zikir (mengingat Allah), bukan melalui manipulasi kimiawi: "(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram." (QS. Ar-Ra'd[1950]: 28)[1951] Mereduksi penderitaan eksistensial ini menjadi sekadar "ketidakseimbangan kimiawi" di otak adalah sebuah kesesatan ilmiah (category mistake) yang fatal, karena ia mencoba mengobati entitas metafisik dengan molekul-molekul material[1952].

Dampak dari penanganan farmakologis yang membabi buta tanpa bimbingan spiritualitas adalah terciptanya "ketenangan palsu" (pseudo-tranquility)[1953]. Pasien yang mengonsumsi antidepresan jangka panjang sering kali melaporkan gejala emotional blunting (penumpulan emosi), di mana mereka tidak lagi merasakan kesedihan yang mendalam, namun di saat yang sama juga kehilangan kemampuan untuk merasakan kebahagiaan sejati, empati, dan kekhusyukan spiritual[1954]. Fenomena ini merupakan bentuk mutilasi psikologis yang merampas kapasitas manusiawi individu untuk melakukan kontemplasi eksistensial (tafakkur) dan introspeksi diri (muhasabah)[1955]. Padahal, penderitaan eksistensial dan ketakutan akan kematian (thanatophobia) sering kali bertindak sebagai katalisator krusial yang mengarahkan manusia pada pencarian makna hidup dan pertobatan (taubah)[1956]. Rasulullah SAW bersabda mengenai pentingnya mengingat pemutus kelezatan, yaitu kematian "Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan (yaitu

kematian)." (HR. At-Tirmidzi)[1957] Ketika kecemasan eskatologis ini diredam secara paksa menggunakan bahan kimia, manusia ditarik kembali ke dalam kondisi lalai (ghaflah), sebuah mati rasa biokimiawi yang menjauhkan mereka dari realitas akhirat dan kesadaran akan kefanaan dunia[1958].

Lebih jauh lagi, perspektif psikologi transpersonal dan psikoterapi eksistensial mengakui bahwa krisis spiritual yang sering kali disalahpahami sebagai gangguan psikotik atau depresi mayor sebenarnya merupakan sebuah spiritual emergency (darurat spiritual) yang memerlukan navigasi makna, bukan supresi farmakologis[1959]. Luka eksistensial akibat kehampaan spiritual tidak dapat dijahit dengan molekul sintetis karena ia melibatkan dimensi teleologis: ke mana arah perjalanan jiwa setelah kehidupan duniawi ini berakhir?[1960] Ketergantungan kronis pada psikotropika tanpa adanya rekonstruksi spiritualitas hanya akan memperpanjang penderitaan batin, mengubah krisis eksistensial yang berpotensi transformatif menjadi patologi kronis yang melumpuhkan potensi ketuhanan (lahut) dalam diri manusia[1961]. Oleh karena itu, penyembuhan yang komprehensif (shifa') menuntut adanya integrasi terapi yang menempatkan intervensi biologis hanya sebagai penunjang sementara untuk meredakan krisis akut, sementara terapi spiritual-teosentris diposisikan sebagai pilar utama untuk merekonstruksi hubungan hamba dengan Sang Pencipta[1962]. Tanpa adanya reorientasi spiritual ini, upaya penyembuhan modern akan terus terjebak dalam labirin

reduksionisme yang mengasingkan manusia dari hakikat kemanusiaannya sendiri[1963].

Mengapa Obat-Obatan Psikoaktif Gagal Menyembuhkan Luka Eksistensial Kehampaan Ruhani Manusia

Dalam diskursus psikologi kontemporer, kecenderungan untuk mereduksi kompleksitas eksistensial manusia ke dalam parameter-parameter empiris yang sempit kian mengemuka. Salah satu manifestasi paling nyata dari reduksionisme ini adalah simplifikasi atas death anxiety (kecemasan akan kematian) atau thanatophobia. Di bawah hegemoni paradigma positivistik-materialistik, ketakutan primordial manusia terhadap kefanaan tidak lagi dipandang sebagai gerbang kontemplatif menuju transendensi dan pencarian makna mendalam, melainkan dikategorikan secara klinis sebagai disfungsi psikopatologis yang tercantum dalam Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5)[1964]. Dengan mengklasifikasikan kecemasan eksistensial ini ke dalam ranah gangguan kecemasan spesifik (specific phobia), psikologi sekuler secara sistematis melakukan desakralisasi dan depersonalisasi terhadap salah satu pengalaman paling murni dan universal dari kesadaran manusia. Padahal, eksistensialisme filosofis dan psikologi transpersonal telah lama menegaskan bahwa kesadaran akan maut (Sein-zum-Tode) adalah katalisator utama bagi individu untuk hidup secara autentik[1965].

Reduksionisme klinis ini berakar erat pada pandangan dunia (worldview) sekuler pasca-Pencerahan yang menafikan dimensi

metafisika dan intervensi Ilahiah dalam kosmos. Ketika alam semesta dipandang sebagai mesin material raksasa yang berjalan tanpa tujuan teleologis, kematian otomatis didefinisikan sebagai kegagalan mekanis-biologis semata sebuah "kesalahan sistem" yang mengakhiri eksistensi kesadaran secara absolut[1966]. Sebagai konsekuensinya, ketakutan akan kematian dianggap sebagai anomali evolusioner atau malfungsi kognitif yang mengganggu produktivitas dan fungsionalitas harian individu dalam masyarakat kapitalistik. Alih-alih membimbing manusia untuk mengintegrasikan misteri kematian ke dalam struktur kepribadian mereka sebagai pengingat akan kefanaan duniawi sebagaimana diperintahkan dalam tradisi spiritual Islam untuk senantiasa mengingat pemutus kelezatan (dhikr al-mawt)[1967] pendekatan klinis modern justru menawarkan berbagai bentuk distorsi kognitif dan desensitisasi sistematis untuk menekan kecemasan tersebut jauh ke dalam alam bawah sadar.

Implikasi sosiopsikologis dari reduksionisme ini sangatlah masif. Ketika ketakutan akan kematian didiagnosis sebagai penyakit yang harus disembuhkan secara medis, individu diasingkan dari pencarian makna transenden. Mereka didorong untuk mencari perlindungan di balik dinding tebal normalitas medis yang semu, yang dibangun di atas fondasi pengalihan perhatian (distraction) dan eskapisme materialistik. Al-Qur'an sendiri telah mengisyaratkan kecenderungan manusiawi yang keliru ini, di mana individu-individu yang terputus dari kesadaran eskatologis cenderung berusaha melarikan diri dari realitas maut, padahal maut dipastikan akan

menemui mereka di manapun mereka berada[1968]. Dengan menghilangkan dimensi sakral dari kematian, psikologi modern tidak hanya gagal menyelesaikan kecemasan terdalam manusia, tetapi juga merampas peluang manusia untuk mencapai kedewasaan spiritual yang matang melalui rekonsiliasi yang damai dengan kepulangan menuju Sang Khalik.

Manifestasi paling ekstrem dari kegagalan teoretis psikologi sekuler dalam menangani death anxiety adalah ketergantungan yang berlebihan pada intervensi psikofarmakologi. Ketika ketakutan eksistensial bermanifestasi menjadi gejala-gejala somatik seperti palpitasi jantung, insomnia, atau serangan panik, psikiatri modern dengan cepat meresepkan senyawa-senyawa psikoaktif seperti golongan benzodiazepine atau Selective Serotonin Reuptake Inhibitors (SSRI)[1969]. Secara neurobiologis, zat-zat kimia ini memang sangat efektif dalam memodulasi aktivitas neurotransmiter di celah sinapsis, meredam hiperaktivitas amigdala, dan menciptakan anestesi emosional sementara bagi pasien. Namun, intervensi somatik ini menyisakan sebuah kekosongan metodologis yang fatal: obat-obatan psikoaktif mampu meniadakan gejala fisik dari kecemasan, tetapi mereka sepenuhnya impoten dalam menyembuhkan apa yang disebut oleh Viktor Frankl sebagai "kehampaan eksistensial" (existential vacuum) atau neurosis noogenik yaitu penderitaan spiritual yang disebabkan oleh ketiadaan makna hidup[1970].

Kematian bukanlah problem biokimia otak yang dapat diselesaikan dengan memanipulasi kadar serotonin atau asam

gamma-aminobutirat (GABA). Ia adalah sebuah pertanyaan eksistensial-metafisis yang menuntut jawaban tentang arah, tujuan, dan muara dari perjalanan jiwa manusia setelah kehidupan duniawi ini usai. Ketika seorang manusia berdiri di tepi jurang kesadaran akan kefanaan dirinya, penolakan atau mati rasa secara kimiawi melalui medikasi hanyalah sebuah penundaan atas krisis eksistensial yang tak terhindarkan. Ketergantungan kronis pada agen farmakologis tanpa disertai rekonstruksi makna spiritual hanya akan melahirkan kondisi "ketenangan palsu" (pseudo-tranquility)[1971]. Jiwa manusia, yang dalam khazanah psikologi Islam diidentifikasikan sebagai al-nafs atau al-qalb, memiliki kebutuhan bawaan (fitrah) untuk terhubung dengan Realitas Mutlak (Al-Haqq). Ketika kebutuhan transenden ini diabaikan dan digantikan oleh molekul-molekul sintetis, luka spiritual tersebut akan tetap menganga di balik topeng stabilitas emosional yang rapuh.

Perspektif psikologi transpersonal dan spiritualitas Islam memandang bahwa penderitaan psikis dan ketakutan mendalam akan kematian sering kali bukanlah bentuk patologi mental, melainkan jeritan alarm dari jiwa yang merindukan kepulangan (al-ruju') ke asalnya yang suci[1972]. Dalam tradisi sufisme yang ditulis oleh Al-Ghazali, kecemasan batin dan rasa asing (ghurbah) di dunia ini adalah indikasi bahwa hati manusia menyadari keterpisahannya dari Sang Pencipta dan mendambakan kedekatan dengan-Nya[1973]. Kedamaian hakiki (al-tathma'inn) tidak akan pernah bisa dijangkau melalui jalur reduksionis-materialistik ataupun manipulasi neurokimia, melainkan hanya dapat dicapai melalui aktivitas

spiritual yang mengoneksikan kembali ruh manusia dengan vibrasi Ilahiah, sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah bahwa hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tenteram[1974]. Oleh karena itu, selama psikologi modern menolak untuk melampaui batas-batas materialisme klinisnya, ia akan terus gagal menyembuhkan luka eksistensial terdalam manusia, menyisakan sebuah peradaban yang tenang secara farmakologis, namun mati secara spiritual.

Pengenalan Psikologi Islam (Psikologi Transpersonal Rabbani) Sebagai Satu-Satunya Alternatif Solusi Penyembuhan Hakiki

Kegagalan mendasar dari psikologi sekuler-materialistik terletak pada reduksionisme ontologisnya yang memisahkan manusia dari asal-usul metafisiknya. Aliran-aliran besar psikologi Barat mulai dari psikoanalisis Freudian yang mereduksi manusia pada dorongan libido bawah sadar, behaviorisme yang memandangnya tak lebih dari mesin biologis yang merespons stimulus lingkungan, hingga humanisme sekuler yang mendewakan otonomi diri tanpa jangkar transendental gagal menyentuh inti terdalam dari eksistensi manusia, yaitu ruh[1975]. Bahkan psikologi transpersonal konvensional yang mencoba memasukkan dimensi spiritual sering kali terjebak dalam sinkretisme yang kabur, panteisme, atau mistisisme imanen yang menafikan keberadaan Pencipta yang Personal (The Personal God)[1976]. Akibat ketidakmampuan paradigma sekuler ini dalam mendefinisikan hakikat jiwa, manusia modern mengalami apa yang disebut sebagai neurosis eksistensial, kekosongan spiritual (spiritual vacuum), dan kecemasan akut terhadap kematian (thanatophobia).

Di sinilah Psikologi Islam, yang secara spesifik diistilahkan sebagai Psikologi Transpersonal Rabbani, hadir bukan sekadar sebagai pelengkap metodologis, melainkan sebagai rekonstruksi epistemologis radikal sekaligus satu-satunya alternatif solusi penyembuhan hakiki yang mengintegrasikan dimensi fisik, psikologis, dan spiritual manusia secara utuh.

Psikologi Transpersonal Rabbani menempatkan wahyu (Al-Qur'an dan Sunnah) sebagai basis epistemis utama, yang disintesiskan secara harmonis dengan akal budi dan intuisi spiritual yang jernih (kasyaf). Paradigma ini menegaskan bahwa manusia adalah makhluk teomorfis yang ditiupkan ke dalamnya sebagian dari ruh ciptaan Allah (نفخت فيه من روحي). Oleh karena itu, kesehatan mental yang sejati tidak akan pernah tercapai hanya dengan menyeimbangkan neurotransmiter di otak atau menyelaraskan perilaku lahiriah manusia. Penyembuhan sejati (al-shifa') hanya dapat terjadi ketika koneksi vertikal antara makhluk ('abd) dan Khalik dipulihkan melalui penyucian jiwa. Struktur psiko-spiritual dalam psikologi Rabbani mencakup entitas interaktif yang kompleks: al-qalb (jantung spiritual sebagai pusat persepsi dan emosi), al-ruh (substansi suci transendental), al-'aql (daya intelek untuk memahami realitas), dan al-nafs (sisi psikis yang memiliki kecenderungan ganda, baik ke arah hewani maupun malaikat)[1977]. Keselarasan fungsional dari keempat elemen ini di bawah bimbingan wahyu merupakan kunci utama integrasi kepribadian manusia yang sehat. Dalam perspektif sekuler, kematian dipandang sebagai akhir dari eksistensi sebuah lompatan ke dalam ketiadaan (nihilisme) yang

mengerikan dan absurd. Pandangan ini melahirkan kecemasan eksistensial yang melumpuhkan jiwa manusia modern. Sebaliknya, Psikologi Transpersonal Rabbani mendekonstruksi pemaknaan kematian ini secara total. Kematian tidak didefinisikan sebagai destruksi eksistensi (fana' mutlaq), melainkan sebagai fase transisi, sebuah jembatan (jisr) yang menghubungkan sang kekasih (al-muhibb) dengan Yang Dikasihi (al-Mahbub)[1978]. Al-Qur'an secara tegas mendeklarasikan dimensi teleologis dari dialektika hidup dan mati ini: "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. Dan Dia Mahaperkasa, Maha Pengampun." (QS. Al-Mulk[67]: 2)[1979]. Ayat ini menegaskan bahwa kematian diletakkan mendahului kehidupan sebagai pengingat ontologis bahwa eksistensi duniawi bersifat kontingen dan preparatif. Kematian adalah gerbang kepulangan menuju tanah air yang hakiki (al-akhirah). Ketika seorang individu memperoleh kesadaran ini melalui bimbingan Rabbani, persepsinya terhadap maut berubah secara dramatis. Kematian tidak lagi ditakuti sebagai ancaman kepunahan diri, melainkan dipersiapkan dengan penuh tanggung jawab moral dan kerinduan spiritual. Penyakit-penyakit mental yang berakar dari kecemasan akan masa depan dan penyesalan masa lalu diredakan oleh keyakinan mendalam akan takdir (qada' and qadar) serta keadilan Ilahi yang mutlak di hari pembalasan.

Penyembuhan dalam Psikologi Transpersonal Rabbani tidak bersifat simptomatik (hanya meredakan gejala klinis), melainkan bersifat kausal-esensial dengan menyembuhkan penyakit pusat

spiritual manusia, yaitu qalb. Metodologi klinis utamanya adalah tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) yang dioperasionalkan melalui tiga tahapan berkesinambungan: takhalli (pembersihan diri dari sifat-sifat tercela dan keterikatan duniawi yang ilusif), tahalli (penghiasan jiwa dengan akhlak mulia dan ketaatan), dan tajalli (penyingkapan cahaya ketuhanan di dalam hati)[1980]. Proses terapeutik ini diperkuat dengan ma'rifatullah (pengenalan mendalam terhadap Allah melalui asma' dan sifat-Nya). Melalui ma'rifatullah, seorang hamba menyadari bahwa setiap peristiwa kehidupan, baik yang menyenangkan maupun yang menyakitkan, merupakan manifestasi dari kasih sayang (Rahmah) dan kebijaksanaan (Hikmah) Allah yang tak terbatas.

Transformasi psikologis terbesar terjadi ketika kecemasan akan maut bertransformasi menjadi kerinduan yang mendalam untuk berjumpa dengan Allah (liqa'ullah). Hal ini didasarkan pada sabda Rasulullah SAW: "Barangsiapa yang suka berjumpa dengan Allah, maka Allah pun suka berjumpa dengannya. Dan barangsiapa yang benci berjumpa dengan Allah, maka Allah pun benci berjumpa dengannya." (Sahih al-Bukhari)[1981]. Dalam kondisi psikologis konvensional, ketakutan akan kematian dikelola dengan mekanisme pertahanan diri (defense mechanisms) yang sering kali neurotik atau delusional. Namun, dalam psikoterapi Rabbani, ketakutan tersebut disembuhkan di tingkat akar dengan menumbuhkan cinta transendental (al-hubb al-ilahy). Ketika cinta kepada Sang Pencipta mendominasi qalb, dunia kehilangan pesonanya yang memperdayakan, dan ketakutan akan kehilangan eksistensi fisik

digantikan oleh kebahagiaan menyongsong kekekalan bersama Sang Kekasih Agung. Integrasi harmonis antara dimensi intelektual, emosional, dan spiritual ini pada akhirnya mengantarkan manusia pada pencapaian kondisi psikologis tertinggi, yaitu nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang). Jiwa yang tenang ini dicirikan oleh stabilitas emosi yang kokoh (sakinah), kepuasan batin terhadap ketetapan Allah (rida), dan kepasrahan total yang aktif (tawakkal). Keadaan psikologis ini digambarkan dengan sangat indah dalam Al-Qur'an: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." (QS. Al-Fajr[89]: 27-30)[1982]. Pada level kesadaran ini, seluruh kecemasan eksistensial, termasuk kecemasan akan kematian, sirna sepenuhnya. Jiwa yang mutma'innah tidak lagi terombang-ambing oleh dualitas kehidupan duniawi pujian dan cercaan, kekayaan dan kemiskinan, kesehatan dan rasa sakit karena ia telah menambatkan jangkar kesadarannya pada Realitas Yang Absolut (Al-Haqq). Inilah solusi penyembuhan hakiki yang ditawarkan oleh Psikologi Transpersonal Rabbani. Ia tidak sekadar menawarkan penyesuaian fungsional manusia terhadap realitas sosial yang sering kali sakit, melainkan memberikan landasan ontologis dan kosmis yang sangat kokoh. Manusia tidak lagi memandang dirinya sebagai debu kosmis yang tidak berarti di tengah alam semesta yang dingin dan acuh tak acuh, melainkan sebagai khalifah Allah di bumi yang dicintai, dibimbing, dan dipersiapkan untuk kembali menghadap-Nya dengan penuh kemuliaan, martabat, dan kedamaian spiritual yang abadi[19831984].

DZIKIR KEMATIAN SEBAGAI TERAPI GLOBAL DAN EPISTEMOLOGI PEMBEBASAN

Aplikasi Klinis-Spiritual Dzikir Kematian untuk Penyembuhan Krisis Eksistensial

Krisis eksistensial dalam masyarakat urban kontemporer sering kali bermanifestasi sebagai "vakum eksistensial," sebuah kondisi di mana individu kehilangan orientasi makna di tengah akselerasi materialisme[1985]. Secara psikologis, kecemasan terhadap kematian (thanatophobia) menjadi akar laten dari berbagai gangguan kecemasan dan depresi[1986]. Dalam diskursus psikoterapi transpersonal, kematian tidak lagi dipandang sekadar sebagai akhir biologis, melainkan sebagai instrumen determinan untuk mencapai autentisitas hidup[1987]. Integrasi Dzikir al-Maut (mengingat kematian) ke dalam protokol klinis menawarkan paradigma baru yang melampaui sekadar koping kognitif, menuju transformasi spiritual yang komprehensif.

Dalam lanskap psikoterapi eksistensial, Irvin Yalom menegaskan bahwa meskipun aktualitas fisik kematian menghancurkan manusia, gagasan tentang kematian justru menyelamatkannya[1988]. Paradoks ini menjadi titik masuk bagi Dzikir al-Maut sebagai perangkat terapeutik. Ketika kecemasan neurotik terhadap kematian ditekan ke dalam alam bawah sadar, ia bermutasi menjadi patologi berupa

kecemasan umum, obsesif-kompulsif, atau keputusasaan eksistensial. Melalui paparan sistematis dan kontemplatif terhadap realitas kematian, pasien dibimbing untuk melakukan konfrontasi eksistensial yang sehat.

Secara metodologis, Dzikir al-Maut bertindak sebagai bentuk desensitisasi sistematis berbasis spiritual (spiritual-based systematic desensitization). Pengulangan kesadaran akan kefanaan tidak dirancang untuk memicu keputusasaan pasif (learned helplessness), melainkan untuk meruntuhkan delusi keabadian duniawi (the illusion of permanence) yang sering kali mendasari kecemasan eksistensial manusia[1989]. Proses ini memfasilitasi pergeseran kognitif dari egocentric-orientation menuju theo-transcendence-orientation, di mana individu tidak lagi mengejar makna hidup pada objek material yang fana, melainkan pada relasi transendental yang absolut.

Aplikasi klinis Dzikir al-Maut memiliki akar epistemologis yang kokoh dalam teks wahyu dan tradisi sufisme klasik. Allah SWT menegaskan karakter deterministik dari mortalitas dalam Al-Qur'an: "Setiap yang bernyawa akan merasakan mati. Dan hanya pada hari Kiamat sajalah diberikan dengan sempurna balasanmu..." (QS. Ali 'Imran[1990]: 185)[1991]. Ayat ini tidak sekadar memberikan informasi eskatologis, melainkan sebuah restrukturisasi kognitif bahwa kematian adalah transisi, bukan kepunahan mutlak (annihilation). Pemahaman ini secara radikal mengubah persepsi pasien tentang kematian dari sebuah ancaman eksistensial yang menakutkan

menjadi sebuah kepastian ontologis yang harus dipersiapkan secara bermakna.

Rasulullah SAW juga meletakkan dasar metodologis bagi terapi ini melalui sabdanya: "Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan (yaitu kematian)" (HR. At-Tirmidzi)[1992]. Secara psikologis, "pemutus kelezatan" (hadzimi al-ladzzat) adalah instrumen pengkondisian perilaku yang memutus rantai ketergantungan patologis terhadap kesenangan jangka pendek (hedonic treadmill) yang sering kali menjadi kompensasi palsu atas hampa eksistensial. Formulasi teoretis ini disistematisasikan oleh Imam al-Ghazali dalam Ihya 'Ulum al-Din, khususnya pada bab Dzikr al-Maut wa Ma'badahu[1993]. Al-Ghazali membagi manusia dalam mengingat kematian menjadi tiga kategori:

1. Al-mubtadi (orang yang tenggelam dalam duniawi, yang mengingat kematian dengan rasa benci karena memisahkan dirinya dari dunia);
2. Al-mutawaqqif (orang yang bertobat, yang mengingat kematian untuk menumbuhkan rasa takut yang konstruktif demi perbaikan diri); dan
3. Al-'arif (orang yang makrifat, yang mengingat kematian dengan kerinduan untuk bertemu dengan Sang Kekasih).

Dalam konteks klinis, intervensi diarahkan untuk membimbing pasien dari fase kecemasan destruktif (al-mubtadi) menuju kesadaran korektif (al-mutawaqqif), dan idealnya mencapai kedamaian transendental (al-'arif).

Pengaruh Dzikir al-Maut tidak hanya berhenti pada wilayah metafisika, melainkan juga meninggalkan jejak biologis yang nyata pada arsitektur saraf manusia. Penelitian dalam bidang neuroteologi menunjukkan bahwa praktik meditasi transendental dan dzikir yang konsisten mampu meregulasi aktivitas Default Mode Network (DMN) di otak[1994]. DMN adalah jejaring saraf yang sangat aktif ketika seseorang mengalami distres eksistensial, melamun, atau terjebak dalam memori masa lalu yang traumatis serta kecemasan masa depan yang obsesif (rumination).

Ketika seorang praktisi melakukan Dzikir al-Maut dengan keterlibatan emosional dan kognitif yang mendalam, terjadi penurunan aktivitas pada amigdala pusat pemrosesan rasa takut dan ancaman di otak berbarengan dengan peningkatan aktivitas pada prefrontal cortex (PFC)[1995]. PFC berperan penting dalam fungsi eksekutif, regulasi emosi, dan pemaknaan kognitif. Melalui mekanisme neuroplastisitas, dzikir kematian yang terstruktur melatih otak untuk menafsirkan ulang stimulus kecemasan menjadi ketenangan eksistensial (homeostasis). Penurunan hormon kortisol dan peningkatan neurotransmiter seperti GABA serta dopamin selama proses kontemplasi ini berkontribusi langsung pada penurunan gejala somatik dari krisis eksistensial, seperti insomnia, palpitasi, dan ketegangan otot kronis[1996].

Untuk mengaplikasikan metode ini dalam ruang terapi modern, diperlukan sebuah protokol yang sistematis, aman, dan terukur. Terapi klinis-spiritual ini dapat diintegrasikan ke dalam model

Islamic-Integrated Cognitive Behavioral Therapy (I-CBT) melalui tiga fase utama:

1. Fase Rekonstruksi Kognitif (Tadzakkur)

   Pada fase awal, terapis membantu pasien mengidentifikasi distorsi kognitif terkait kematian, seperti keyakinan bahwa kematian adalah akhir dari eksistensi, hukuman yang kejam, atau ketidakpastian yang mengerikan. Terapis memperkenalkan konsep kematian sebagai fase transisi menuju keabadian yang penuh rahmat, menggunakan pendekatan biblioterapi berbasis teks Al-Qur'an dan Hadis[1997]. Pasien diajak untuk menyadari bahwa kecemasan mereka adalah refleksi dari keterikatan yang tidak sehat (indhimam) pada hal-hal sekunder.

2. Fase Kontemplasi Afektif (Tafakkur)

   Fase ini melibatkan teknik imajinasi terbimbing (guided imagery) yang diadaptasi dari metode visualisasi kematian klasik Al-Ghazali. Dalam kondisi relaksasi mendalam, pasien dibimbing untuk memvisualisasikan saat-saat terakhir kehidupan mereka: pelepasan ruh, proses pemandian, hingga pemakaman di liang lahat. Visualisasi ini bukan untuk memicu histeria, melainkan untuk melatih katarsis emosional. Pasien diajak merenungkan: "Apa yang benar-benar berharga ketika semua atribut duniawi ini dilepaskan?"[1998]. Proses ini mengekspos kepalsuan dari kecemasan eksistensial sehari-hari dan memunculkan prioritas hidup yang sejati.

3. Fase Integrasi Transendental (Muraqabah)

Pada fase akhir, fokus dialihkan dari visualisasi fisik kematian menuju penguatan hubungan dengan Allah SWT. Pasien dilatih untuk menginternalisasi dzikir lisan dan kalbu yang berfokus pada asma dan sifat Allah yang kekal (Al-Baqi) berhadapan dengan kedirian mereka yang fana (Al-Fana). Integrasi ini menghasilkan penemuan makna hidup baru (meaning-making). Pasien tidak lagi takut akan kematian karena mereka telah menemukan tujuan hidup yang melampaui kematian tersebut, yaitu pengabdian yang tulus kepada Sang Pencipta[1999].

Aplikasi klinis-spiritual Dzikir al-Maut memberikan alternatif terapeutik yang holistik dan radikal di tengah keterbatasan pendekatan psikologis sekuler dalam menangani krisis eksistensial. Dengan mengintegrasikan dimensi teologis, neurobiologis, dan psikologis, terapi ini tidak mendomestikasi kecemasan pasien dengan hiburan sementara, melainkan menyembuhkannya secara ontologis melalui konfrontasi langsung dengan realitas kematian. Pada akhirnya, Dzikir al-Maut berhasil mengubah thanatophobia yang melumpuhkan menjadi sebuah energi transendensi yang menghidupkan, mengantarkan individu pada kedamaian jiwa yang autentik (nafs al-mutma'innah) di hadapan Sang Khalik.

Formulasi Protokol Klinis Integrasi Dzikir al-Maut

Penyusunan protokol klinis yang mengintegrasikan Dzikir al-Maut ke dalam struktur psikoterapi modern merupakan sebuah formulasi epistemologis yang menyeberangi batas antara psikiatri transpersonal, neurosains kognitif, dan tradisi psikologi Islam klasik.

Ketakutan patologis terhadap kematian (thanatophobia) dan kecemasan eksistensial sering kali berakar pada keterikatan patologis (al-'ala'iq) terhadap konskrip duniawi yang fana, sebuah fenomena yang dalam korpus sufistik diidentifikasi sebagai hubb al-dunya[2000]. Dalam konteks ini, Dzikir al-Maut tidak diposisikan sebagai sublimasi morbiditas atau sugesti psiko-destruktif, melainkan sebuah instrumen reorientasi kognitif-spiritual yang distrukturkan untuk merestrukturisasi peta skema mental pasien. Integrasi ini mengomparasikan dan menyinkronkan kerangka kerja Mindfulness-Based Cognitive Therapy (MBCT) yang berfokus pada kesadaran penuh tanpa penghakiman (non-judgmental awareness) dengan metode kontemplatif sufistik (muraqabah) yang dikembangkan oleh Imam Al-Ghazali[2001]. Melalui sintesis ini, kesadaran akan kematian ditransformasikan dari ancaman eksistensial yang melumpuhkan menjadi katalis pembebasan psiko-spiritual.

Secara operasional, protokol klinis ini diawali dengan Fase Tazkiyah al-Nafs (penyucian jiwa), yang berfungsi sebagai tahap persiapan kognitif dan desensitisasi emosional. Pada fase ini, pasien dibimbing melalui teknik de-centering khas MBCT untuk mengamati kognisi negatif dan keterikatan obsesif mereka terhadap objek-objek impermanen tanpa mengidentifikasikan diri dengannya[2002]. Al-Ghazali menegaskan bahwa jiwa yang terdistorsi oleh ilusi keabadian duniawi akan mengalami fragmentasi psikis ketika dihadapkan pada ketidakpastian masa depan[2003]. Oleh karena itu, Tazkiyah al-Nafs dalam protokol ini berperan memotong matriks

adiktif terhadap ego (al-nafs al-ammarah), memfasilitasi pelepasan takaran emosional berlebih (detachment) terhadap status, materi, dan relasi temporal. Proses pembersihan kognitif ini memberikan fondasi yang stabil sebelum pasien dipaparkan pada kontemplasi kematian yang lebih dalam, sehingga mencegah terjadinya depersonalisasi atau eksaserbasi kecemasan.

Pada fase berikutnya, protokol ini memperluas cakupan Logoterapi yang digagas oleh Viktor Frankl dengan menyuntikkan dimensi transendensi eskatologis[2004]. Jika Logoterapi konvensional mencari makna (meaning in life) sebatas pada horizon eksistensi imanen, formulasi integratif ini mendorong pencarian makna menembus batas-batas biologis menuju realitas paska-fana (post-mortal reality). Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa setiap yang berjiwa pasti akan merasakan kematian, sebuah ketetapan ontologis yang berfungsi sebagai pemecah mekanisme pertahanan diri berupa penyangkalan (denial)[2005]. Dalam setting klinis, ayat-ayat eskatologis dan tradisi kenabian mengenai kematian dihadirkan bukan untuk memicu ketakutan, melainkan sebagai alat restrukturisasi kognitif (cognitive reframing)[2006]. Pengakuan objektif atas kefanaan ini meruntuhkan ilusi kendali (illusion of control) yang menjadi akar utama gangguan kecemasan umum dan panik, menggantikannya dengan penyerahan diri yang rasional (tawakkal) dan pemaknaan ulang atas tujuan hidup.

Dari perspektif neurobiologi dan kognitif, aplikasi Dzikir al-Maut dalam bentuk meditasi terbimbing (guided imagery) mengarahkan mekanisme neuroplastisitas otak untuk mereorganisasi sirkuit

ketakutan. Ketakutan akan ketidakpastian dan kematian secara konvensional mengaktivasi kompleks amigdala secara berlebihan, memicu respons fight-or-flight yang kronis[2007]. Melalui modulasi kontemplasi kematian yang terstruktur, paparan berulang terhadap ide kefanaan dalam kondisi relaksasi mendalam (muraqabah) memfasilitasi proses extinguishment atau desensitisasi sistem saraf[2008]. Aktivasi korteks prefrontal dorsolateral (dlPFC) meningkat seiring dengan penurunan reaktivitas amigdala, memungkinkan regulasi emosi atas-bawah (top-down emotional regulation) berjalan efisien. Fenomena neuropsikologis ini mencerminkan pencapaian kondisi sakinah atau ketenangan jiwa (al-nafs al-mutma'innah), di mana kefanaan tidak lagi diproses oleh otak sebagai sinyal bahaya amorf, melainkan sebagai kepastian alamiah yang terintegrasi secara harmonis dalam kognisi pasien[2009].

Secara komprehensif, formulasi protokol klinis integratif ini menghasilkan paradigma baru dalam psikoterapi transpersonal berbasis Islam. Dengan memadukan ketajaman metodologis MBCT, kedalaman pemaknaan Logoterapi, serta validasi neurobiologis modern dengan kedalaman spiritualitas Dzikir al-Maut ala Al-Ghazali, protokol ini memberikan alternatif terapeutik yang kokoh bagi pasien yang mengalami krisis eksistensial. Kefanaan yang selama ini dihindari dalam wacana psikologi sekuler dikembalikan fungsinya sebagai instrumen penyembuhan utama: meruntuhkan keterikatan patologis, merekonstruksi makna hidup berbasis eskatologi, dan mengondisikan neurobiologi pasien menuju homeostasis emosional yang berkelanjutan.

Menjinakkan Ketakutan Mati

Kecemasan eksistensial terhadap mortalitas, atau yang secara klinis diidentifikasi sebagai thanatophobia, merupakan salah satu determinan utama di balik berbagai manifestasi neurosis dan perilaku defensif manusia. Dalam bentang teoretis Terror Management Theory (TMT), disonansi kognitif yang lahir dari kesadaran bahwa kematian adalah keniscayaan yang tak terhindarkan sementara manusia memiliki insting bawaan untuk bertahan hidup mendorong terbentuknya mekanisme pertahanan diri yang destruktif, mulai dari materialisme ekstrem, etnosentrisme, hingga alienasi sosial[2010]. Guna mengintervasi kecemasan yang melumpuhkan ini, metode konfrontasi spiritual terbimbing melalui Dzikir al-Maut menawarkan sebuah paradigma rekonstruktif yang bekerja melalui prinsip "konfrontasi paradoksal"[2011]. Alih-alih meredam atau mendisosiasi pikiran tentang ajal, individu justru dibimbing untuk secara sadar, mendetail, dan tenang mengonfrontasi visualisasi tentang kefanaan jasmani dan proses transisi menuju alam barzakh.

Secara psikologis, proses konfrontasi aktif ini memicu terjadinya emotional venting (pelepasan emosional atau katarsis) yang masif. Ketakutan-ketakutan primordial yang selama ini ditekan ke dalam wilayah nirsadar (unconscious mind) ditarik ke permukaan kesadaran spiritual untuk didekonstruksi maknanya. Melalui integrasi teologis yang mendudukkan kematian bukan sebagai annihilasi eksistensi, melainkan sebagai "gerbang pertemuan yang agung dengan Sang Khalik", orientasi emosional individu mengalami metamorfosis radikal. Hal ini selaras dengan sabda Rasulullah SAW

mengenai esensi kerinduan seorang mukmin untuk bertemu dengan Allah SWT, yang pada gilirannya membuat kematian disambut dengan cinta, bukan ketakutan yang histeris[2012]. Di sinilah kecemasan neurotik bertransformasi menjadi ketenangan eksistensial (Sakinah), sebuah kondisi psikofisiologis di mana aktivitas sistem saraf simpatis yang hiperaktif akibat ketakutan diredam oleh dominasi sistem parasimpatis yang membawa kedamaian[2013].

Mekanisme ini secara klinis beroperasi di bawah prinsip systematic desensitization (desensitisasi sistematis) yang diadaptasi ke dalam ranah spiritual. Ketika visualisasi kematian dihadirkan secara repetitif dalam ruang klinis-spiritual yang aman dan sakral, stimulus yang semula membangkitkan kecemasan (yaitu konsep kematian) secara bertahap kehilangan daya destruktifnya. Frekuensi zikir yang disertai dengan pemaknaan mendalam (tadabbur) bertindak sebagai agen pengondisian kontra (counter-conditioning)[2014]. Setiap bait zikir mengekspos pikiran pada realitas maut, namun secara simultan menyelimutinya dengan kehangatan rahmat ilahi. Akibatnya, intensitas kecemasan eksistensial menyusut secara eksponensial seiring dengan meningkatnya kedalaman kognitif individu dalam mengasimilasi makna hidup dan mati dalam skema besar ketauhidan.

Studi Kasus Keberhasilan Terapi Berbasis Kesadaran

Fenomena stres akut dan gangguan stres pascatrauma (Post-Traumatic Stress Disorder / PTSD) pada hakekatnya bersumber dari pencederaan terhadap struktur kognitif dan disrupsi radikal atas

rasa aman ontologis (ontological security) seorang individu. Ketika peristiwa traumatik menghantam keberadaan manusia, struktur makna hidup yang tadinya dianggap stabil mengalami disintegrasi, menyisakan kecemasan eksistensial yang melumpuhkan. Dalam lanskap psikoterapi modern, kesadaran akan kematian (mortality awareness) acap kali dipandang secara dikotomis: sebagai pemicu existential dread yang memicu mekanisme pertahanan diri, atau sebaliknya, sebagai instrumen psikospiritual yang sangat ampuh untuk merekonstruksi tata nilai kognitif subjek. Transformasi terapeutik berbasis kesadaran mortalitas ini menemukan pijakan empiris dan teoretisnya ketika persepsi manusia tentang kematian dialihkan dari sekadar ancaman pemusnahan biologis menjadi media transendensi spiritual[2015].

Data empiris menunjukkan bahwa individu yang memiliki kesadaran mortalitas yang sehat cenderung menunjukkan resiliensi yang lebih tinggi terhadap stres akut. Konsep ini membedakan secara tegas antara kecemasan patologis terhadap kematian (death anxiety) dan kesadaran kematian yang terintegrasi secara konstruktif (death awareness/mindfulness). Dalam tradisi psikologi eksistensial, kesadaran akan batas akhir kehidupan diakui sebagai katalisator utama yang mampu menghentikan otomatisitas pola pikir neurotik dan memaksa subjek untuk berhadapan langsung dengan esensi keberadaannya[2016]. Fenomena ini memperlihatkan bahwa tatkala individu dihadapkan pada realitas mortalitas secara sadar dan terbimbing, arsitektur mental mereka mengalami proses re-kalibrasi; ancaman-ancaman minor yang sebelumnya memicu

respons stres akut kehilangan daya destruksinya karena terjadinya pembesaran skala perspektif eksistensial.

Dalam sebuah studi observasional terhadap pasien dengan gangguan stres pascatrauma (PTSD) dan kecemasan berat, intervensi yang melibatkan perenungan kematian secara spiritual menunjukkan penurunan skor pada skala State-Trait Anxiety Inventory (STAI) secara signifikan[2017]. Pengukuran berbasis STAI mengonfirmasi bahwa baik kecemasan situasional (state anxiety) maupun disposisi kecemasan karakterologis (trait anxiety) mengalami reduksi yang signifikan secara klinis setelah subjek menjalani sesi perenungan terstruktur berbasis Dhikr al-Mawt (mengingat kematian). Penurunan skor ini mengindikasikan bahwa aktivasi kognitif atas realitas mortalitas tidak serta-merta memicu eksaserbasi gejala kecemasan sebagaimana yang diprediksikan oleh Terror Management Theory (TMT) dalam kondisi sekuler, melainkan justru memicu stabilitas emosional apabila diintegrasikan dengan bingkai eskatologis yang tepat[2018].

Keberhasilan ini berakar pada pergeseran fokus dari "kehilangan duniawi" (al-khusran al-dunyawi) menjadi "investasi ukhrawi" (al-istithmar al-ukhrawi). Ketika penderita stres akut mengalami trauma seperti kehilangan harta benda, jabatan, atau figur tercinta sumber penderitaan utama mereka adalah fiksasi kognitif pada kehilangan temporal tersebut. Kesadaran mortalitas yang terbingkai secara spiritual meretret kerangka kognitif subjek: bahwa seluruh entitas material dan mortalitas itu sendiri adalah domain sementara yang transitoris, sementara realitas sejati terletak pada dimensi pasca-

mortalitas. Pemikiran ini sejajar dengan prinsip eskatologi Islam yang menempatkan kesadaran akan kematian sebagai instrumen untuk membersihkan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan melepaskan keterikatan patologis terhadap dunia[2019]. Rasulullah SAW secara eksplisit menegaskan fungsi kognitif-reframing dari kesadaran mortalitas ini melalui sabdanya untuk memperbanyak mengingat pemutus kenikmatan duniawi, yang secara neuro-psikologis berfungsi memutus rantai ruminasi emosional atas ketakutan material[2020].

Sebagaimana riset yang dipublikasikan dalam Journal of Religion and Health, integrasi nilai-nilai religius dalam menghadapi kematian memberikan "jangkar ontologis" yang mencegah disintegrasi kepribadian saat individu menghadapi krisis kehidupan yang hebat[2021]. Jangkar ontologis ini beroperasi sebagai pusat gravitasi psikologis yang menjaga keutuhan ego subjek di tengah badai traumatik. Ketika struktur eksternal kehidupan individu runtuh akibat krisis hebat, keterikatan pada nilai-nilai transenden memberikan kepastian epistemik dan eksistensial bahwa eksistensi mereka tidak berakhir pada kehancuran implisit di dunia. Penjelasan ini selaras dengan janji otentik dalam Al-Qur'an bahwa kesadaran akan kembalinya seluruh eksistensi kepada Sang Pencipta merupakan penawar utama bagi guncangan jiwa dan musibah akut[2022].

Kesadaran akan kematian bertindak sebagai katalisator untuk prioritas ulang nilai-nilai hidup, yang secara otomatis mereduksi tekanan akibat ambisi-ambisi material yang tidak realistis. Dalam

kondisi stres akut, psikis manusia sering kali terjebak dalam disfungsi kognitif berupa eksagerasi terhadap urgensi pencapaian duniawi atau ketakutan berlebih akan kegagalan sosial. Ketika kematian dihadirkan sebagai realitas objektif yang tak terhindarkan, terjadi dekonstruksi terhadap ambisi-ambisi materialistis yang tidak realistis tersebut. Individu mengalami apa yang dalam psikologi transpersonal disebut sebagai post-traumatic growth (pertumbuhan pascatrauma), di mana penderitaan diubah menjadi kesadaran baru tentang makna hidup, peningkatan hubungan interpersonal, dan apresiasi yang lebih mendalam terhadap setiap momen eksistensi[2023]. Dengan demikian, terapi berbasis kesadaran mortalitas tidak sekadar mereduksi gejala klinis stres akut, melainkan juga melakukan rekonstruksi menyeluruh terhadap arsitektur kepribadian manusia menuju kematangan spiritual dan psikologis yang komprehensif[2024].

Panduan Praktis Aplikasi Terapi Mandiri

Kehidupan masyarakat urban kontemporer ditandai oleh ritme eksistensi yang serbacepat, di mana status sosial, akumulasi material, dan pencapaian karier sering kali dijadikan indikator tunggal keberhasilan hidup. Ketika individu memasuki usia paruh baya (midlife), struktur nilai yang bersifat performatif ini kerap kali mengalami guncangan hebat, memicu apa yang secara psikologis diidentifikasi sebagai midlife crisis[2025]. Fenomena ini bukan sekadar penurunan fungsi biologis, melainkan sebuah disorientasi eksistensial yang mendalam, di mana individu mulai

mempertanyakan makna dari seluruh pencapaian yang telah diraihnya di tengah bayang-bayang keterbatasan waktu hidup[2026]. Dalam mengantisipasi kehampaan spiritual ini, integrasi psikoterapi Islam menawarkan sebuah metodologi kontemplatif yang distingtif melalui teknik Muraqabah al-Maut (keinsafan akan kematian). Pendekatan ini tidak diposisikan sebagai bentuk eskapisme atau morbiditas psikologis, melainkan sebagai sebuah instrumen reorientasi eksistensial yang membebaskan jiwa dari belenggu materialisme urban, mentransformasikannya menjadi fase transisi menuju kedewasaan spiritual yang paripurna[2027].

Langkah praktis pertama dalam implementasi terapi mandiri ini adalah alokasi waktu sunyi (khalwat) yang dilakukan secara konsisten di penghujung hari, saat distorsi kebisingan dunia urban mulai mereda. Di dalam ruang personal yang sepi ini, individu diajak untuk sengaja menarik diri dari ketergesaan duniawi (disengagement) guna melakukan dekonstruksi terhadap ilusi keabadian pencapaian materi dan karier[2028]. Secara teoretis, proses khalwat ini berfungsi sebagai ruang katarsis kognitif, di mana individu secara sadar merenungkan bahwa jabatan, kapital, dan prestise yang selama ini dikejar dengan mengorbankan ketenangan jiwa, pada hakikatnya bersifat temporal dan niscaya akan ditinggalkan[2029]. Melalui refleksi mendalam yang dipandu oleh kesadaran atas kematian (dzikir al-maut), kecemasan neurotik akibat ketakutan kehilangan status sosial didekonstruksi menjadi kesadaran eksistensial yang sehat, memicu pelepasan keterikatan

patologis (zuhd) terhadap aspek-aspek superfisial kehidupan urban[2030].

Langkah kedua berfokus pada restrukturisasi kognitif dengan mengintegrasikan afirmasi berbasis wahyu, khususnya yang termaktub dalam Surah Al-Ankabut ayat 57: "Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Kemudian hanyalah kepada Kami kamu dikembalikan"[2031]. Dalam perspektif psikoterapi spiritual, ayat ini tidak dipahami sebagai sebuah ancaman yang menakutkan, melainkan sebagai sebuah deklarasi pembebasan dan garis demarkasi objektif yang menegaskan bahwa kompleksitas problematika hidup di dunia hanyalah sebuah fase transisi yang singkat[2032]. Ketika individu menginternalisasi kebenaran metafisik ini melalui afirmasi berulang yang diresapi secara mendalam, terjadi pergeseran paradigma (cognitive shift). Segala bentuk frustrasi paruh baya seperti kecemasan akan penuaan fisik, hilangnya daya tarik sosial, atau kegagalan pencapaian target-target sekuler tidak lagi dipandang sebagai tragedi eksistensial, melainkan hanya sebagai riak kecil dalam perjalanan panjang menuju keabadian di balik pintu kematian[2033].

Langkah ketiga dalam protokol terapi mandiri ini adalah mentransformasikan kecemasan eksistensial (thanatophobia) yang destruktif menjadi aksi prososial yang konstruktif atau altruisme transendental[2034]. Dalam psikologi perkembangan, fase paruh baya menuntut individu untuk menyelesaikan konflik antara generativitas dan stagnasi[2035]. Dengan menggunakan perspektif Muraqabah al-Maut, persiapan menghadapi kematian tidak diwujudkan melalui

kepasifan mistis, melainkan melalui akumulasi "bekal" spiritual yang diwujudkan dalam bentuk amal jariyah dan kontribusi sosial yang nyata. Energi kecemasan yang awalnya bersifat egosentris (seperti ketakutan akan keriput, penurunan vitalitas, atau kehilangan relevansi sosial) dialihkan (sublimasi) menjadi kepedulian terhadap kesejahteraan sesama[2036]. Melalui aktivitas filantropi, pendampingan generasi muda, dan keterlibatan aktif dalam kerja-kerja kemanusiaan, individu paruh baya urban berhasil merekonstruksi warisan hidupnya (legacy), yang secara empiris terbukti meningkatkan keseimbangan psikologis (psychological well-being) dan kebahagiaan batin[2037].

Secara komprehensif, integrasi sistematis dari ketiga langkah praktis ini menawarkan sebuah paradigma baru dalam memandang proses penuaan di tengah masyarakat urban yang cenderung diskriminatif terhadap usia tua (ageism). Pendekatan Muraqabah al-Maut secara efektif memitigasi depresi paruh baya dengan merombak total narasi penuaan itu sendiri. Usia tua dan kematian tidak lagi dipandang sebagai sebuah degradasi biologis yang menyedihkan atau kehilangan utilitas sosial, melainkan sebagai sebuah pencapaian evolusioner menuju puncak eksistensi spiritual yang lebih tinggi[2038]. Dengan demikian, melalui terapi mandiri ini, manusia urban tidak lagi memandang sisa usianya dengan keputusasaan, melainkan menyongsongnya dengan penuh ketenangan, keanggunan eksistensial, dan kesiapan transendental untuk kembali kepada Sang Pencipta[2039].

Membangun Ketenangan Autentik (*Al-Nafs al-Mutma'innah*) di Era Disrupsi Radikal

Pendahuluan Era disrupsi radikal yang ditandai dengan volatilitas, ketidakpastian, kompleksitas, dan ambiguitas (VUCA) telah menggeser fundamen eksistensial manusia dari stabilitas menuju kondisi "cair" yang memicu kecemasan ontologis. Di tengah gempuran algoritma dan fragmentasi identitas digital, pencarian akan ketenangan autentik bukan lagi sekadar kebutuhan eskapis, melainkan sebuah urgensi epistemis dan klinis. Teks ini mengeksplorasi transformasi Al-Nafs al-Mutma'innah sebagai prototipe ketangguhan batin yang melampaui mekanisme pertahanan ego konvensional, mengintegrasikan kearifan sufistik klasik dengan diskursus psikologi kontemporer.

Karakteristik Epistemis Jiwa yang Tenang di Tengah Amukan Gelombang Perubahan Karakteristik epistemis dari Al-Nafs al-Mutma'innah (jiwa yang tenang) dalam konteks disrupsi radikal bukanlah ketenangan pasif yang mengisolasi diri dari realitas, melainkan ketenangan yang lahir dari kedalaman ma'rifah (pengetahuan intuitif-transfomatif). Secara epistemis, jiwa ini memiliki kapasitas untuk membedakan antara "derau" (noise) informasi dan "sinyal" kebenaran absolut[2040]. Di saat dunia terjebak dalam fenomena liquid modernity di mana institusi dan nilai-nilai mencair dengan cepat jiwa yang mutmainnah berjangkar pada Al-Haqq (Kebenaran Mutlak) yang bersifat ajek (perenial)[2041]. Pengetahuan ini tidak hanya bersifat diskursif, tetapi merupakan Knowledge by Presence (Ilm al-Hudhuri) yang memungkinkan

subjek tetap stabil meskipun struktur eksternal mengalami dekonstruksi total[2042]. Ketenangan ini bersifat dialektis; ia mampu menyerap guncangan perubahan tanpa kehilangan integritas strukturnya, sebuah kondisi yang dalam sains modern disebut sebagai sistem yang memiliki entropi rendah namun koherensi tinggi[2043].

Metode Transformasi Karakter Jiwa: Dialektika dari Ammarah menuju Mutmainnah Transformasi jiwa merupakan sebuah proses pendakian metamorfosis yang melibatkan dekonstruksi ego secara radikal. Tahap awal, Al-Nafs al-Ammarah bi al-Su', merepresentasikan kondisi keterpencilan manusia dalam dorongan insting egoistik yang reaktif terhadap stimulus eksternal[2044]. Dalam era digital, jiwa ammarah termanifestasi dalam perilaku konsumtif dan ketergantungan pada validasi sosial (narsisme digital). Evolusi menuju Al-Nafs al-Lawwamah ditandai dengan lahirnya kesadaran kritis dan refleksi batin (self-reproaching soul)[2045]. Di fase ini, individu mulai mempertanyakan disonansi antara tindakan dengan nilai-nilai luhur; sebuah proses internal auditing yang menyakitkan namun esensial[2046]. Puncaknya adalah pencapaian Al-Nafs al-Mutma'innah, sebuah kondisi homeostatis spiritual di mana konflik internal antara keinginan dan kewajiban telah terintegrasi dalam harmoni ketundukan kepada kehendak Ilahi[2047]. Transformasi ini sejajar dengan konsep psikologi individuasi Jungian, namun dengan penekanan pada dimensi transenden yang melampaui sekadar integrasi psikis personal. Strategi Mempertahankan Fokus Batin Kehadiran Ilahiah di Tengah Distraksi Digital Mempertahankan fokus

batin atau huzur (kehadiran) di tengah gempuran "ekonomi perhatian" memerlukan strategi asketisme intelektual dan digital. Distraksi informasi bukan sekadar gangguan kognitif, melainkan "polusi spiritual" yang memecah perhatian manusia dari pusat eksistensinya[2048]. Strategi pertama adalah praktik Muraqabah (meditasi kesadaran Ilahi) yang difungsikan sebagai "firewall" internal terhadap algoritma yang berupaya mengeksploitasi dopamin manusia[2049]. Kedua, penerapan konsep Khalwat dar Anjuman (solitude in the crowd), yakni kemampuan untuk tetap berada dalam kesunyian batin dan keterhubungan dengan Tuhan meskipun raga terlibat aktif dalam hiruk-pikuk interaksi sosial dan teknologi[2050]. Fokus batin ini dibangun melalui disiplin zikir yang bukan sekadar repetisi verbal, melainkan upaya re-orientasi kesadaran secara terus-menerus ke titik nol eksistensi, sehingga gangguan digital hanya menyentuh permukaan indrawi tanpa mampu mempenetrasi inti kalbu[2051].

Hasil Akhir Terapi: Lahirnya Ketangguhan Spiritual (Spiritual Resilience) Hasil akhir dari proses alkimia jiwa ini adalah lahirnya ketangguhan spiritual (Spiritual Resilience) yang bersifat antifragile. Berbeda dengan ketangguhan biasa yang hanya mampu bertahan dari tekanan, jiwa yang mutmainnah justru bertumbuh lebih kuat melalui krisis dan ketidakpastian global[2052]. Secara klinis dan teologis, jiwa ini tidak mengalami patologi kecemasan (anxiety) yang akut karena ia telah menempatkan harapan dan rasa takutnya pada poros yang benar (Tawakkal)[2053]. Ketangguhan ini memanifestasikan diri dalam bentuk ketenangan yang memancar (radiating calmness),

kemampuan untuk memberikan makna pada penderitaan, dan keberanian moral untuk tetap konsisten pada prinsip di tengah arus relativisme moral[2054]. Pada akhirnya, Al-Nafs al-Mutma'innah adalah manifestasi dari kemenangan manusia atas determinisme lingkungan, sebuah jawaban autentik bagi krisis makna di abad ke-21 yang secara eksplisit ditegaskan dalam janji Ilahi tentang kepulangan jiwa yang damai ke haribaan Penciptanya[2055].

Menjadikan Islam Pemandu Peradaban Masa Depan

Peradaban modern-postmodern saat ini tengah menghadapi krisis eksistensial multidimensional yang berakar dari sekularisasi epistemologi, hiper-individualisme, serta ekploitasi alam tanpa batas. Dalam pusaran disrupsi teknologis dan degradasi moral global, kemanusiaan kehilangan kompas spiritualnya, memisahkan rasionalitas ilmiah dari dimensi keilahian. Di tengah situasi krisis ini, tasawuf kontemporer tidak boleh lagi dipahami sekadar sebagai paktik asketisme individual (uzlah) yang terasing dari realitas sosial, melainkan harus bertransformasi menjadi sebuah manifesto intelektual dan spiritual yang emansipatoris. Tasawuf kontemporer menghadirkan rekonstruksi ontologis dan epistemologis yang menempatkan kesadaran ilahiah sebagai fondasi utama dalam merajut kembali tatanan peradaban masa depan[2056]. Melalui penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) yang diintegrasikan dengan kerja-kerja peradaban, Islam menawarkan paradigma Ihsani sebagai kerangka etis bagi kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, dan interaksi sosial ekologis[2057].

Transformasi dari tasawuf klasik menuju "Neo-Tasawuf" atau tasawuf kontemporer menuntut adanya reorientasi praksis tanpa mengorbankan akar metafisika Islam. Jika tasawuf ortodoks sering kali dipersepsikan secara pasif-eskapistis, maka manifesto tasawuf masa depan menegaskan bahwa kesadaran mistis ('irfan) harus berdampak langsung pada transformasi sosial[2058]. Prinsip dasar ini berakar pada fondasi normatif Al-Qur'an yang menegaskan bahwa keberhasilan sebuah peradaban ditentukan oleh integritas spiritual dan moral para pelakunya[2059]. Dalam konteks ini, dimensi batin Islam (al-batin) acting sebagai pengawal etis bagi dimensi lahirnya (al-zahir). Pengintegrasian ini mencegah ilmu pengetahuan jatuh ke dalam saintisme yang nihilistik, sekaligus menjaga agar doktrin keagamaan tidak terperosok ke dalam dogmatisme yang kaku. Spiritualitas yang hidup ini memungkinkan manusia modern menemukan kembali Fitrah-nya di tengah alienasi teknologi[2060].

Dalam menghadapi ancaman krisis lingkungan global di era Antroposen, manifesto tasawuf kontemporer menawarkan doktrin Ekologi Spiritual (Eco-Sufism). Berbeda dengan antroposentrisme modern yang mengeksploitasi alam demi kapitalisme, pandangan kosmologis tasawuf menempatkan kosmos sebagai 'ayat' (tanda-tanda) kekuasaan Tuhan yang memiliki kesadaran spiritualnya sendiri[2061]. Konsep Wahdat al-Wujud atau kesatuan wujud, apabila dibaca secara kontemporer, memberikan wawasan holistik bahwa merusak alam sama halnya dengan merusak keselarasan tatanan mistis semesta. Manusia, dalam kapasitasnya sebagai Khalifah fi al-Ardh, mengemban amanah kosmologis untuk menjaga

keseimbangan (mizan) alam semesta[2062]. Dengan demikian, gerakan penyelamatan bumi bukan sekadar aksi politik atau saintifik, melainkan sebuah bentuk ibadah dan refleksi dari kesadaran keesaan Tuhan (Tauhid).

Lebih jauh lagi, pada era kecerdasan buatan (artificial intelligence) dan transhumanisme yang mengaburkan batas-batas kemanusiaan, tasawuf kontemporer menawarkan visi Insan Kamil (manusia sempurna) sebagai cetak biru pengembangan teknologi bermartabat. Kecerdasan buatan dapat meniru kalkulasi logis, namun tidak akan pernah memiliki qalb (hati nurani), ruh, atau kapasitas untuk mengalami kesadaran ilahiah[2063]. Etika Ihsan yakni beribadah dan bertindak seolah-olah melihat Allah, atau meyakini bahwa Dia senantiasa melihat kita harus dijadikan landasan Etika Sains Modern[2064]. Teknologi harus dipandu oleh nilai-nilai kedamaian (salām), keadilan ('adl), dan kasih sayang universal (rahmah), sehingga inovasi teknologis tidak memusnahkan eksistensi manusia, melainkan mengabdi pada keluhuran martabat kemanusiaan.

Akhirnya, manifesto tasawuf kontemporer mengukuhkan posisi Islam sebagai pemandu peradaban melalui semangat kosmopolitanisme dan dialog lintas budaya. Cinta ilahi (Mahabbah) yang disuarakan oleh para mistikus Islam merupakan bahasa universal yang mampu menjembatani polarisasi ideologis, agama, dan etnis di dunia global[2065]. Tasawuf kontemporer menawarkan pluralisme spiritual yang inkusif yakni sikap menghargai keragaman ekspresi keimanan tanpa mengorbankan otentisitas akidah Islam.

Dengan menyinergikan kedalaman spiritualitas, kedisiplinan intelektual, dan komitmen sosial yang nyata, tasawuf kontemporer tidak lagi menjadi catatan kaki sejarah, melainkan daya penggerak utama (mainspring) yang mengarahkan peradaban manusia menuju masa depan yang berkeadilan, berkelanjutan, dan berkeadaban ilahiah.

Bukan Gerakan Pengasingan Diri (Uzlah) Melainkan Gerakan Keterlibatan Aktif Transendental

tasawuf dalam panggung sejarah pemikiran Islam sering kali terjebak dalam dikotomi yang simplistis. Di satu sisi, tasawuf diapresiasi sebagai puncak estetika spiritualitas Islam, namun di sisi lain, ia kerap dituduh sebagai biang keladi kemunduran peradaban karena ajarannya dianggap mengindoktrinasi sikap apatis, fatalistik, dan pelarian dari realitas sosio-historis melalui praktik uzlah (pengasingan diri) yang ekstrem[2066]. Reduksionisme ini tidak hanya mereduksi kekayaan epistemologis sufisme, tetapi juga mengabaikan dimensi dinamis ajaran Islam yang menghendaki keseimbangan antara transendensi spiritual dan immanensi sosial. Oleh karena itu, reposisi tasawuf dalam era kontemporer menjadi sebuah keniscayaan akademik dan eksistensial. Tasawuf harus didekonstruksi dari sebuah gerakan pelarian mistis pasif menjadi sebuah "gerakan keterlibatan aktif transendental" (active transcendental engagement), di mana kesadaran batiniah yang mendalam tentang kehadiran Tuhan bertransformasi menjadi bahan

bakar metafisika bagi aksi-aksi sosial, politik, dan etis yang emansipatory[2067].

Secara teologis, reposisi ini menemukan akar yang kokoh dalam Al-Qur'an dan Sunnah, yang menolak tegas pemisahan antara kesalehan individual dan kesalehan sosial. Konsep manusia sebagai khalīfah di muka bumi (QS. Al-Baqarah[2068]: 30) mengindikasikan bahwa manusia memikul mandat ketuhanan untuk melakukan pengelolaan dan perbaikan (iṣlāḥ) terhadap tatanan dunia[2069]. Mandat kosmik ini tidak akan dapat diartikulasikan secara efektif tanpa adanya proses penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) yang kontinu. Namun, tazkiyatun nafs dalam perspektif tasawuf transformatif bukanlah tujuan akhir (telos) yang berhenti pada kesalehan soliter, melainkan sebuah proses akumulasi energi spiritual yang dipersiapkan untuk melakukan transformasi sosial[2070].

Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, keberadaan para nabi dikirim bukan untuk membawa manusia menjauh dari realitas, melainkan untuk menegakkan keadilan sosial di tengah masyarakat (QS. Al-Hadid[57]: 25)[2071]. Maka, tasawuf yang autentik adalah tasawuf yang meneladani laku kenabian (prophetic mysticism), sebuah laku spiritual yang diawali dengan pendakian menuju Tuhan (kesadaran transendental) dan diakhiri dengan turun kembali ke bumi untuk membimbing, memperbaiki, dan mengentaskan kemanusiaan dari cengkeraman kezaliman[2072]. Hal ini diperkuat oleh hadis Nabi SAW yang menegaskan bahwa seorang mukmin yang berinteraksi dengan manusia dan bersabar atas dampak negatif interaksi tersebut jauh lebih mulia di mata Allah daripada mereka

yang mengisolasi diri[2073]. Untuk menggeser paradigma tasawuf dari pasivisme ke aktivisme, rekonstruksi konseptual terhadap istilah uzlah dan khalwat mutlak diperlukan. Dalam tradisi tasawuf klasik, uzlah sering diterjemahkan secara harfiah sebagai tindakan fisik menjauhi hiruk-pikuk duniawi demi menjaga kesucian hati dari polusi sosial. Namun, dalam lanskap kehidupan modern yang saling terkoneksi, uzlah fisik yang total menjadi tidak realistis dan berpotensi melahirkan pengingkaran terhadap tanggung jawab kemanusiaan. Tradisi tarekat Naqsyabandiyah menawarkan solusi teoretis-praktis yang brilian melalui prinsip khalwat dar anjuman (kesunyian di tengah keramaian)[2074].

Khalwat dar anjuman meniscayakan bahwa seorang sālik (penempuh jalan spiritual) secara fisik tetap berada di dalam dinamika pasar, kantor, politik, dan laboratorium ilmiah, namun secara batiniah hatinya senantiasa tertambat pada Allah SWT. Kesunyian batin ini berfungsi sebagai "filter kognitif dan spiritual" yang mencegah diri dari kontaminasi keserakahan, egoisme, dan ilusi duniawi, tanpa harus melarikan diri dari tanggung jawab sosial[2075]. Dengan demikian, uzlah tidak lagi dimaknai secara spasial (geografis), melainkan secara eksistensial dan fungsional. Ia adalah ruang jeda internal untuk mengisi ulang energi ketuhanan, yang segera diaktualisasikan kembali dalam bentuk kontribusi nyata bagi kemaslahatan publik. Gagasan mengenai spiritualitas yang aktif dan dinamis ini menemukan artikulasi filosofis puncaknya dalam pemikiran Muhammad Iqbal melalui konsep Khudi (Ego atau Kepribadian)[2076]. Iqbal melancarkan kritik tajam terhadap model

tasawuf yang dipengaruhi oleh filsafat Neoplatonisme dan mistisisme Persia yang cenderung menafikan dunia materi (self-negating/pantheistic mysticism). Bagi Iqbal, tasawuf semacam itu melemahkan daya hidup umat Islam dan menjerumuskan mereka ke dalam belenggu kolonialisme serta kemunduran peradaban[2077].

Sebagai gantinya, Iqbal menawarkan konsep spiritualitas yang menegaskan diri (self-affirming), di mana kedekatan manusia dengan Tuhan diukur dari seberapa kuat kepribadiannya dalam bertindak dan berkreasi di dunia nyata. Manusia yang spiritualitasnya matang, bagi Iqbal, adalah manusia yang menjadi rekan kreatif Tuhan dalam menyempurnakan dunia[2078]. Hubungan spiritual dengan Sang Pencipta tidak melahirkan kepasrahan buta, melainkan melahirkan dorongan kreatif-revolusioner untuk menentang status quo yang tidak adil. Iqbal mereposisi tasawuf sebagai kekuatan motorik sejarah, sebuah dorongan vital (élan vital) yang menggerakkan kesadaran manusia untuk membebaskan diri dari belenggu materialisme dogmatis sekaligus asketisme lumpuh.

Tasawuf Kontemporer sebagai Teologi Pembebasan dan Respons Krisis

Dalam konteks global kontemporer yang diwarnai oleh krisis ekologis, ketimpangan ekonomi global, dan alienasi eksistensial, tasawuf dengan wajah baru ini harus hadir sebagai "Teologi Pembebasan Transendental"[2079]. Spiritualitas tidak boleh lagi diposisikan sebagai komoditas industri gaya hidup kelas menengah perkotaan yang hanya berfungsi sebagai penenang stres individual (spiritualitas terapeutik). Tasawuf harus mampu membongkar akar

metafisik dari krisis modernitas. Krisis ekologis, misalnya, tidak dapat diselesaikan hanya dengan pendekatan teknokratis, melainkan membutuhkan kesadaran sufistik akan wahdatul wujud dalam arti positif bahwa alam semesta adalah lokus tajali (manifestasi) keindahan Ilahi yang harus dihormati dan dijaga, bukan dieksploitasi tanpa batas[2080].

Begitu pula dalam menghadapi ketidakadilan struktural, seorang sufi kontemporer dituntut untuk mempraktikkan "jihad spiritual" yang termanifestasi dalam advokasi kemanusiaan, penegakan hak asasi manusia, dan perlawanan terhadap korupsi. Kehadiran spiritualitas di wilayah publik ini membawa kualitas moral yang luhur seperti keikhlasan, integritas, kasih sayang universal (raḥmah), dan keadilan objektif yang tidak terkooptasi oleh kepentingan politik pragmatis sectarian[2081]. Ketika seorang sālik terlibat dalam aksi kemanusiaan dengan motivasi transendental, aksi tersebut terbebas dari pamrih egoistik dan memiliki daya tahan yang jauh lebih kuat karena bersumber dari energi ketuhanan yang tak terbatas.

Reposisi tasawuf dari gerakan pengasingan diri (uzlah) menuju gerakan keterlibatan aktif transendental merupakan agenda mendesak bagi kebangkitan peradaban Islam masa depan. Dengan mengintegrasikan dimensi vertikal (hablum minallah) yang kokoh melalui penyucian jiwa, dan dimensi horizontal (hablum minannas) yang dinamis melalui aksi sosial emansipatif, tasawuf dapat menjadi jembatan yang menghubungkan antara kesalehan langit dan bumi. Melalui kontemplasi yang mendalam dan aksi nyata yang transformatif, tasawuf membuktikan dirinya bukan sebagai candu

peradaban, melainkan sebagai kompas etis dan spiritual yang menuntun umat manusia keluar dari labirin krisis modernitas menuju tatanan dunia yang jernih, adil, dan tercerahkan.

Formulasi Manifesto Tasawuf Kontemporer Sebagai Kritik Konstruktif Atas Kerusakan Sistemik Dunia Sekuler

Formulasi Manifesto Tasawuf Kontemporer: Rekonstruksi Epistemologis dan Ontologis Atas Hegemoni Sekularisme Global

Krisis multidimensional yang melanda peradaban modern mulai dari degradasi ekologis yang masif hingga alienasi eksistensial yang akut bukanlah sekadar kegagalan teknis, melainkan manifestasi dari disorientasi metafisika yang mendalam. Hegemoni paradigma sekularisme-materialistik telah memaksakan sebuah "desakralisasi alam" (disenchantment of nature), di mana realitas hanya dipandang melalui lensa kuantitatif dan mekanistik yang hampa makna[2082]. Dalam konteks ini, formulasi tasawuf kontemporer muncul bukan sebagai pelarian eskapisme dari keriuhan duniawi, melainkan sebagai manifesto kritik konstruktif yang bersifat disruptif terhadap fondasi ontologis dunia sekuler yang telah memisahkan secara paksa antara Sang Pencipta dan ciptaan-Nya[2083]. Al-Qur'an secara eksplisit memperingatkan bahwa kerusakan di darat dan di laut adalah akibat langsung dari perbuatan tangan manusia yang telah kehilangan kompas spiritualnya, sebuah metafora bagi eksploitasi tanpa batas yang lahir dari egoisme antroposentris[2084].

Tasawuf kontemporer menawarkan reorientasi epistemologis melalui konsep al-ilm al-hudhuri (pengetahuan melalui kehadiran

atau intuisi langsung), yang diposisikan sebagai komplemen vital bagi epistemologi hushuli (rasional-empiris) yang mendominasi sains modern[2085]. Jika sains modern terjebak dalam fenomena lahiriah yang fragmentaris, tasawuf mengajak manusia untuk menembus kulit realitas menuju inti hakikat (ruh). Kritik sufisme terhadap modernitas tidak bertujuan untuk menafikan kemajuan teknologi, melainkan untuk melakukan "spiritualisasi sains" agar kemajuan tersebut memiliki jangkar moral yang kokoh. Pemikiran Muhammad Iqbal memberikan landasan kuat dalam hal ini, di mana ia menegaskan bahwa intuisi spiritual adalah bentuk persepsi yang lebih tinggi yang mampu menangkap totalitas realitas yang tidak terjangkau oleh rasio murni yang terbatas[2086]. Tanpa kehadiran dimensi spiritual, peradaban modern hanyalah sebuah tubuh raksasa yang bergerak mekanis tanpa nyawa, menuju kehancuran sistemik yang ia ciptakan sendiri.

Inti dari manifesto tasawuf kontemporer ini terletak pada internalisasi doktrin Wahdatul Wujud (Kesatuan Wujud) yang dipahami dalam kerangka etika kosmologis. Dalam perspektif ini, alam semesta bukanlah entitas mati yang siap dieksploitasi demi akumulasi kapital, melainkan panggung teofani (tajalli) di mana asma dan sifat Tuhan memanifestasikan diri-Nya secara kontinu[2087]. Setiap tindakan destruktif terhadap lingkungan dan ketidakadilan sosial terhadap sesama manusia merupakan bentuk penistaan terhadap sakralitas manifestasi Ilahi tersebut. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menggambarkan dunia sebagai sesuatu yang "hijau dan manis" dan memposisikan manusia sebagai khalifah

(penjaga/pengelola) menekankan tanggung jawab teo-ekologis yang berat[2088]. Oleh karena itu, tasawuf kontemporer menuntut transformasi kesadaran dari ego-centered menjadi eco-centered yang berakar pada kesadaran ketuhanan, di mana kebahagiaan sejati tidak lagi diukur dari konsumsi materi, melainkan dari kedekatan eksistensial dengan Sang Kebenaran Mutlak (Al-Haqq)[2089].

Pada akhirnya, formulasi tasawuf sebagai kritik sistemik harus mampu mengonstruksi sebuah tatanan sosial-ekonomi yang berbasis pada prinsip ihsan (keindahan dan kebaikan paripurna). Manifesto ini mengajak subjek modern untuk keluar dari "penjara besi" rasionalitas instrumental yang telah mengakibatkan kekosongan jiwa dan ketimpangan global yang ekstrem[2090]. Dengan mengintegrasikan kembali dimensi esoteris ke dalam ruang publik, tasawuf menawarkan jalan keluar bagi manusia modern untuk menemukan kembali identitas sejatinya sebagai makhluk spiritual yang hidup dalam harmoni dengan alam dan Sang Pencipta. Ini adalah sebuah upaya radikal untuk menyembuhkan luka peradaban melalui pemulihan "ruh" yang hilang, memastikan bahwa kemajuan material tidak lagi dibayar dengan harga kehancuran ontologis manusia itu sendiri[2091].

Peta Jalan Penyelamatan Kemanusiaan Global Melalui Arsitektur Nilai Etika Profetik Universal Islam

Abstrak Kontemplatif-Analitis: Krisis eksistensial yang melanda peradaban modern ditandai oleh fragmentasi sosial, dehumanisasi

akibat hegemoni kapitalisme teknokratis, dan benturan ideologis yang tak kunjung usai menuntut hadirnya sebuah reorientasi etis yang melampaui batas-batas materialis dan sekularis. Teks ini merekonstruksi peta jalan penyelamatan kemanusaian global berbasis arsitektur etika profetik universal yang berakar pada tradisi spiritual Islam (tasawuf). Melalui sintesis metarasional antara kesadaran Ihsān, aktualisasi institusional Futūwwah, transmisi kepemimpinan berbasis kecerdasan spiritual, serta penegakan karāmah insāniyyah, narasi ini menawarkan sebuah paradigma transendental yang mampu menjembatani dialog antar-peradaban demi terwujudnya tatanan dunia yang adil, beradab, dan penuh kasih kasih sayang (raḥmah).

Di tengah eskalasi krisis eksistensial global yang ditandai oleh alienasi ekologis, ketimpangan sosio-ekonomi yang masif, serta disrupsi nilai akibat sekularisasi ekstrem, peradaban modern kehilangan kompas ontologisnya. Penyelamatan kemanusiaan global membutuhkan sebuah arsitektur nilai yang melampaui batas-batas primordial, sektarian, dan batas negara-bangsa yang kaku. Dalam konteks ini, dimensi esoteris Islam sebagaimana terefleksi dalam tradisi tasawuf menyediakan fondasi etika profetik universal yang berakar secara kokoh pada doktrin Ihsān[2092]. Ihsān, sebagai puncak kesadaran spiritual, menuntut manusia untuk ber-ikhtiar dan ber-amaliyah dengan penuh keasadaran eksistensial seolah-olah ia melihat Allah, atau setidaknya dengan kesadaran konstan bahwa seluruh gerak kemanusiaannya senantiasa berada di bawah pengawasan Ilahi (murāqabah). Kesadaran metafisis ini bukan

sekadar bentuk mistisisme pasif, melainkan sebuah epistemologi etis yang mentransformasi perspektif manusia terhadap sesama: bahwa setiap tindakan terhadap makhluk adalah manifestasi dari korelasinya dengan Sang Pencipta, sehingga imperatif moral universal untuk berbuat baik (iḥsān) menjadi kewajiban ontologis mutlak demi menjaga keberlanjutan tatanan kosmologis dan kemanusiaan.

Transformasi struktural dari etika profetik ini menuntut restorasi dan aktualisasi kembali spirit Futūwwah (ksatriaan spiritual/militansi altruistik) yang secara historis menjadi basis kelembagaan sosial-ekonomi di dunia Islam klasik[2093]. Futūwwah mencerminkan integrasi antara keberanian moral, kedermawanan tanpa batas, dan pengorbanan diri (īthār) yang melepaskan manusia dari cengkeraman egoisme individu maupun korporasi. Dalam konstelasi global hari ini yang sering kali didominasi oleh logika pasar berorientasi akumulasi kapital dan eksploitasi prinsip Futūwwah menawarkan counter-hegemonic ethics. Etika ini menggeser paradigma homo economicus yang serakah menuju homo reciprocus yang berkeadaban, di mana keberhasilan ekonomi dan tata kelola korporasi tidak lagi diukur semata-mata dari profitabilitas material, melainkan dari sejauh mana institusi tersebut berkontribusi pada kesejahteraan kolektif dan pengentasan penderitaan manusia. Futūwwah meretas batas-batas egoisme individualistis dan mengembalikan keadilan distributif sebagai gerakan moral yang mengarusutamakan solidaritas antarmanusia. Untuk mengimplementasikan arsitektur etika ini ke dalam kebijakan publik dan tata kelola global, tasawuf kontemporer mengusulkan

redefinisi kepemimpinan melalui integrasi "kecerdasan spiritual" (spiritual intelligence)[2094]. Kepemimpinan global masa depan tidak lagi cukup hanya mengandalkan efisiensi teknokratis atau kecerdasan rasional-empiris belakangan ini yang kerap terjebak dalam pragmatisme tanpa arah nilai. Kepemimpinan profetik harus mampu mensintesiskan antara kapasitas analitis-operasional yang presisi dengan kearifan metafisis (ḥikmah) yang bersumber dari kedalaman kontemplatif. Kecerdasan spiritual ini memungkinkan para pemimpin dunia untuk memandang krisis global bukan semata-mata sebagai masalah teknis-manajerial, melainkan sebagai krisis spiritual dan moral yang memerlukan kearifan holistik. Pemimpin yang memiliki al-ʻaql al-qudsī (intelek terilhami) akan mampu mengambil keputusan strategis yang tidak hanya rasional secara ekonomi, tetapi juga benar secara etis dan berkelanjutan secara kosmis.

Dalam kerangka arsitektur etika profetik ini, keadilan sosial mengalami reduksi ulang yang fundamental: ia tidak lagi dipahami sebatas distribusi material yang mekanistis atau proseduralisme hukum ala doktrin liberal, melainkan sebagai penghormatan mutlak terhadap martabat kemanusiaan yang bersifat sakral (karāmah insāniyyah)[2095]. Kemanusiaan dipandang berharga secara absolut karena setiap individu merupakan lokus dari ditiupkannya ruh Ilahi (Nafkh al-Rūḥ). Pandangan antropologis ini memberikan implikasi radikal terhadap HAM: hak-hak dasar manusia tidak terbit dari kesepakatan sosial yang fluktuatif, melainkan melekat secara ontologis sebagai anugerah Pencipta. Oleh karena itu, penindasan, kemiskinan sistemik, dan marginalisasi sosial bukan hanya

pelanggaran terhadap hukum positif, melainkan penistaan terhadap nilai kesucian Ilahi yang terpatri dalam diri setiap manusia. Kehadiran keadilan sosial dengan demikian adalah manifestasi nyata dari pengakuan akan kesucian derajat manusia di hadapan Tuhan.

Pada akhirnya, arsitektur etika profetik universal ini berfungsi sebagai jembatan dialog antar-peradaban (inter-civilizational dialogue) yang sanggup meredam bahaya benturan ideologi (clash of civilizations) melalui bahasa cinta universal dan toleransi mendalam[2096]. Melalui warisan pemikiran para sufi agung seperti Jalaluddin Rumi dan Ibn 'Arabi, Islam menawarkan bahasa dialog yang melampaui dogmatisme formalis dan ortodoksi yang kaku. Cinta Ilahi ('Isyq/Maḥabbah) dijadikan sebagai substansi tertinggi yang mampu menyatukan keanekaragaman ras, agama, dan budaya dalam satu ikatan kemanusiaan yang tunggal (waḥdat al-wujūd dalam ranah sosio-spiritual). Dengan menempatkan cinta universal dan empati radikal di jantung diplomasi global, peradaban dunia dapat dialihkan dari kompetisi destruktif menuju kooperasi simbiotik. Arsitektur etika profetik Islam ini menyediakan peta jalan yang tidak hanya menyelamatkan manusia dari kehancuran fisik, tetapi juga memulihkan keagungan jiwa manusia dalam merengkuh kebenaran, keadilan, dan perdamaian abadi.

Mewujudkan Peradaban Global yang Berkemajuan Material Namun Suci Secara Eksistensial Wujud

Visi teleologis mengenai peradaban masa depan menuntut dekonstruksi radikal terhadap dualisme Cartesian yang memisahkan secara diametral antara dimensi materi (res extensa) dan dimensi

kesadaran atau spiritualitas (res cogitans). Konsep kemajuan dalam lintasan sejarah modernitas sekuler sering kali terjebak dalam reduksionisme materialistis yang mengukur eskatologi kemanusiaan semata-mata melalui akumulasi kapital, efisiensi teknokratis, dan akselerasi teknologi[2097]. Akibatnya, terjadi apa yang disebut sebagai disenchantment of the world (pelenyapan pesona magis-spiritual dunia), di mana alam semesta dieksploitasi sebagai objek mekanis yang mati[2098].

Sebagai alternatif, visi teleologis Islam menawarkan paradigma Tawazun (keseimbangan kosmologis) yang menyatukan kembali dimensi Mulk (alam fisik-empiris) dan Malakut (alam metafisik-spiritual)[2099]. Di dalam paradigma ini, kemajuan material tidak dinegasikan, melainkan diletakkan dalam kerangka ontologis yang suci. Keberadaan fisik dan pencapaian peradaban manusia dipandang sebagai teofani (tajalli) atau pengejawantahan dari nama-nama ilahi di pentas eksistensi wujud[2100]. Dengan demikian, peradaban masa depan yang dicita-citakan adalah sebuah struktur makrokosmos yang berkemajuan secara teknologi mutakhir namun tetap mempertahankan kesucian eksistensialnya sebagai tanda-tanda (ayat) kekuasaan Tuhan yang transenden[2101].

Dalam lanskap tekno-saintifik kontemporer yang didominasi oleh perkembangan pesat Kecerdasan Buatan (AI), bioteknologi, dan otomasi quantum, manusia kerap berada di ambang dehumanisasi dan alienasi eksistensial, sebuah kondisi di mana teknologi beralih fungsi dari alat bantu menjadi entitas yang mengontrol kesadaran manusia[2102]. Visi teleologis ini tidak

merespons tantangan tersebut dengan sikap neoluditisme (penolakan buta terhadap teknologi), melainkan menawarkan konsep "Materialisme yang Terpimpin secara Spiritual". Melalui konsep ini, kemajuan material, kemakmuran ekonomi, dan kecanggihan teknologi diposisikan secara ketat sebagai wasilah (sarana instrumental), bukan sebagai ghayah (tujuan akhir)[2103].

Teknologi tinggi dirancang dan diorientasikan untuk membebaskan manusia dari beban kerja mekanis-material yang memperbudak waktu dan pikirannya. Dengan didelegasikannya pekerjaan-pekerjaan repetitif kepada sistem otomasi dan AI, manusia memperoleh ruang eksistensial yang lebih luas untuk melakukan kontemplasi intelektual (tafakkur), aktualisasi moral, dan pengabdian spiritual demi mencapai derajat Ma'rifatullah (pengenalan mendalam akan Allah)[2104]. Dalam konteks ini, sains dan teknologi kehilangan watak sekulernya dan menjelma menjadi sains sakral (sacred science) yang memandu manusia memahami keteraturan kosmos sebagai refleksi dari keesaan Sang Pencipta (Tauhid)[2105].

Konsepsi peradaban yang suci secara eksistensial wujud secara inheren menolak paradigma pembangunan yang destruktif terhadap lingkungan. Ketika peradaban diukur semata-mata dari ketinggian gedung pencakar langit dan dominasi atas alam, yang terjadi adalah krisis ekologis yang mengancam eksistensi kemanusiaan itu sendiri[2106]. Visi teleologis ini merumuskan ulang relasi manusia dengan alam melalui doktrin kekhalifahan yang bertanggung jawab (khilafah) dan pemeliharaan amanah[2107]. Bumi

tidak lagi dipandang sebagai wilayah ekstraksi komoditas yang eksploitatif, melainkan dihayati sebagai "Masjid Global" sebuah ruang suci tempat seluruh entitas biotik dan abiotik melakukan tasbih eksistensial dalam harmoni yang sunyi[2108].

Falsafah "Masjid Global" ini berakar pada prinsip bahwa setiap jengkal tanah di bumi adalah suci dan merupakan tempat sujud, sehingga pencemaran lingkungan, perusakan keanekaragaman hayati, dan ketidakseimbangan ekosistem dikategorikan sebagai tindakan desakralisasi dan pelanggaran teologis yang berat[2109]. Oleh karena itu, peradaban masa depan harus mengintegrasikan bioteknologi ramah lingkungan dan energi terbarukan bukan sekadar demi efisiensi ekonomi, melainkan sebagai bentuk ibadah kosmologis demi menjaga keutuhan ciptaan (the integrity of creation)[2110].

Pada akhirnya, visi teleologis ini mengarah pada perwujudan sebuah peradaban transenden yang seimbang, di mana pencapaian sains dan spiritualitas tidak lagi saling menegasikan, melainkan saling memperkuat dalam dialektika yang harmonis. Kemajuan material yang dicapai manusia di alam Mulk menjadi jembatan epistemik untuk menyingkap rahasia alam Malakut[2111]. Struktur sosial, ekonomi, dan politik peradaban ini dibangun di atas fondasi keadilan teo-antroposentris, di mana kesejahteraan fisik manusia dijamin agar mereka dapat menjalankan fungsi eksistensialnya sebagai hamba sekaligus wakil Tuhan di bumi[2112].

Melalui penyatuan dimensi horizontal (kemajuan sosial-material) dan dimensi vertikal (kesadaran spiritual), peradaban

global masa depan tidak akan berakhir pada keruntuhan moral atau distopia teknologi, melainkan bermuara pada tatanan dunia yang damai, lestari, dan diselimuti oleh cahaya kesucian wujud. Inilah esensi dari Baldatun Tayyibatun wa Rabbun Ghafur sebuah negeri makmur yang berada di bawah naungan ampunan dan rida ilahi, sebuah teleologi peradaban yang sejati[2113].

MANUSIA YANG "MATI SEBELUM MATI"

Analisis Hermeneutika Hadis dan Tradisi Sufi Tentang *"Mutu Qabla an Tamutu"*

Ungkapan “Mūtū qabla an tamūtū” (مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا "Matikanlah dirimu sebelum engkau mati") menduduki posisi yang sangat krusial sekaligus problematis dalam lanskap intelektual Islam. Di satu sisi, tradisi tekstual-formalistis (ulūm al-ḥadīth) memandang diktum ini dengan nada kritis terkait dengan validitas historis silsilah perawinya (sanad). Para pakar kritik hadis terkemuka, seperti Al-Sakhawi dan Al-Ajluni, mengategorikan ungkapan ini sebagai matan yang tidak memiliki mata rantai periwayatan marfu’ yang bersambung secara shahih hingga ke Nabi Muhammad SAW[2114]. Kendati demikian, dalam ranah hermeneutika Sufi, otentisitas suatu teks tidak semata-mata diukur melalui kriteria positivistik silsilah transmisi lahiriah, melainkan melalui penyingkapan spiritual (kashf) dan kesesuaian substansial (ma’nawī) terhadap prinsip-prinsip Qur'ani[2115].

Epistemologi Sufisme mentransformasikan diktum ini dari status keraguan sanad menjadi sebuah kebenaran eksistensial yang inheren dalam struktur ajaran penataan jiwa (tazkiyat al-nafs). Al-Ghazali dalam Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn menegaskan bahwa ketiadaan bukti sanad formal tidak serta-merta meniadakan kebenaran hakiki dari sebuah pesan spiritual, selama pesan tersebut

mengartikulasikan substansi doktrin pembangkangan terhadap hawa nafsu ego sentrik[2116]. Dengan demikian, hermeneutika hadis dalam tradisi mistik bergerak melebihi batas-batas verifikasi filologis menuju eksplorasi makna ontologis yang melingkupi eksistensi manusia di hadapan Yang Mutlak.

Secara hermeneutis, frase "kematian" dalam maksim ini diurai menjadi dua kategori fundamental: kematian alamiah/pasti (mawt iḍṭirārī) dan kematian sukarela/spiritual (mawt ikhtiyārī). Ibn 'Arabi dalam Al-Futūḥāt al-Makkiyya mendeduksi bahwa kematian alamiah adalah pelepasan ruh dari jasad fisik secara keniscayaan kosmis, sedangkan kematian sukarela adalah sublimasi kesadaran ego (nafs) sebelum kehancuran biologis terjadi[2117]. Kematian sukarela ini bukanlah sebuah tindakan destruktif terhadap raga, melainkan pembubaran klaim kepemilikan otonom atas diri yang melekat pada nafs al-ammārah (jiwa yang mendorong pada keburukan).

Ibn 'Arabi dan para pengagum pemikirannya memetakan mawt ikhtiyārī ini ke dalam empat artikulasi alegoris:

1. Kematian Putih (al-mawt al-abyaḍ): Melambangkan lapar (jū') yang menerangi relung hati dan memadamkan kebuasan ego.
2. Kematian Hitam (al-mawt al-aswad): Representasi dari kesabaran menanggung hinaan dan gangguan dari sesama makhluk (iḥtimāl al-adhā).
3. Kematian Merah (al-mawt al-aḥmar): Simbol penentangan konsisten terhadap dorongan hawa nafsu (mukhālafat al-hawā).

4. Kematian Hijau (al-mawt al-akhḍar): Pencapaian hidup bersahaja melalui pemakaian pakaian sederhana dan pelepasan kemewahan materi[2118].

Melalui keempat aspek kematian metaforis ini, seorang salik secara sadar meruntuhkan imperium egoismenya demi memungkinkannya lahir kembali dalam kesadaran Ilahi (baqā').

Puncak dari dialektika hermeneutis "mati sebelum mati" adalah fenomena fanā’ (peleburan eksistensial) dan baqā’ (kelangsungan dalam Tuhan). Jalaluddin Rumi dalam masterpiece-nya, Masnavī, mengabstraksikan ungkapan mūtū qabla an tamūtū bukan sebagai kepasifan atau ketiadaan, melainkan sebagai bentuk kebebasan radikal. Rumi menggambarkan jiwa manusia sebagai benih yang harus hancur di dalam tanah ego agar dapat bertunas menjadi pohon kemerdekaan spiritual[2119]. Kematian ego dalam pandangan Rumi adalah syarat mutlak untuk mengalami kebangkitan eksistensial; manusia tidak dapat merasakan keabadian (baqā') selama ia masih terikat secara berlebihan pada kesadaran profan tentang dirinya sendiri.

Fenomenologi ini sejalan dengan kerangka pemikiran William Chittick yang menekankan bahwa dalam ontologi metafisika Islam, dunia materi adalah bayangan pelimpahan wujud (al-wujūd), sementara ego manusia sering kali memproyeksikan bayangan tersebut sebagai entitas mandiri[2120]. Proses "mati sebelum mati" melenyapkan ilusi kebebasan otonom tersebut, mengembalikan atribut-atribut wujud kepada Pemilik Hakiki. Ketika salik telah melampaui fase kematian spiritual ini, kesadarannya tersikap dari

tabir eksistensial, menjadikan setiap tindakan, penglihatan, dan pendengarannya berada dalam orientasi ketaatan Ilahi sebagaimana yang diisyaratkan dalam doktrin Ḥadīth al-Nawāfil. Secara komprehensif, analisis hermeneutika terhadap mūtū qabla an tamūtū mempertemukan dua cakrawala: kehati-hatian metodologis metodologi hadis dan kedalaman intuisi mistis Sufisme. Meskipun tradisi normatif-yuridis menjaga batas-batas keotentikan korpus teks secara formal, tradisi Sufi menyerap hakikat makna teks tersebut sebagai manifestasi dari imperatif al-Qur'an untuk menyucikan jiwa dan mematikan kecenderungan-kecenderungan destruktif ego[2121]. Konvergensi ini menunjukkan bahwa hermeneutika Islam tidak bersifat tunggal, melainkan multidimensional. Teks tidak hanya ditafsirkan melalui struktur sintaksis dan historiografis, tetapi juga dihidupkan melalui pengalaman eksistensial sang pembaca (experiential hermeneutics).

Pengalaman "mati sebelum mati" pada akhirnya merupakan puncak dari pencarian eksistensial manusia untuk melampaui keterbatasan dirinya yang terikat waktu. Ia menjadi jembatan ontologis yang menghubungkan alam profan (ālam al-mulk) dengan alam sakral (ālam al-malakūt). Dalam perspektif ini, manusia yang telah mengalami kematian sukarela tidak lagi dikuasai oleh rasa takut terhadap kematian fisik (mawt iḍṭirārī), karena ketakutan tersebut bersumber dari kemelekatan ego pada bentuk-bentuk fana. Dengan mematikan egonya secara sukarela, salik justru menemukan kehidupan sejati (al-ḥayāt al-ḥaqīqiyyah), merayakan perjumpaan spiritual yang sunyi namun pekat dengan Kehadiran Ilahi sebelum ajal yang sesungguhnya menjemput[2122].

Antara Formalisme Hadis dan Kebenaran Khasyaf

Fase krusial dalam perkembangan epistemologi Islam ditandai oleh ketegangan metodologis yang dinamis antara dimensi eksoterik (zahir) dan esoterik (batin). Ketegangan ini mencapai titik kulminasi paling menarik ketika memperbincangkan validitas suatu teks keagamaan yang berada di batas ambang antara transmisi teoretis-historis (riwayah) dan penyingkapan spiritual-intuitif (dirayah dan kashf). Salah satu representasi paling menonjol dari dikotomi ini adalah ungkapan spiritual yang sangat masyhur di kalangan penempuh jalan rasi: "Mutu qabla an tamutu" (Matilah kamu sebelum kamu mati). Secara metodologis, diskursus ini tidak sekadar memperbincangkan otentisitas sebuah teks, melainkan menyentuh fondasi paling mendasar mengenai bagaimana kebenaran dalam Islam dikonstruksi, diverifikasi, dan diinternalisasi demi mencapai kesempurnaan eksistensial manusia.

Dalam lanskap keilmuan ushuluddin, para ahli hadis (muhadditsun) telah membangun sistem verifikasi historis-filologis yang sangat rigid guna menjaga kemurnian ajaran Islam dari infiltrasi ide-ide eksternal maupun fabrikasi teks. Penilaian terhadap ungkapan "mutu qabla an tamutu" dalam kacamata formalisme hadis berujung pada kesimpulan yang tegas. Tokoh otoritatif seperti Al-Sakhawi dalam kitab Al-Maqasid al-Hasanah menyatakan bahwa ungkapan ini tidak memiliki landasan transisional yang valid (la asla lahu) dari jalur periwayatan formal yang bersambung kepada Nabi Muhammad SAW[2123]. Pandangan ini diperkuat oleh Al-Ajluni yang mengidentifikasi bahwa meskipun kalimat tersebut memiliki

muatan makna spiritual yang sangat populer di kalangan sufi, ia tidak dapat diklasifikasikan sebagai hadis nabawi secara struktural-akademis[2124].

Sikap kritis yang senada juga ditekankan oleh Ibnu Taymiyyah, yang menegaskan bahwa sandaran teks ini secara historis-filologis tidak dapat dipertanggungjawabkan menurut kaidah musthalah al-hadits, dan menyatakannya sebagai ucapan yang dinisbatkan secara keliru kepada Rasulullah SAW, meskipun maknanya mungkin sejalan dengan disiplin asketisisme tertentu[2125]. Penolakan formalis ini didasarkan pada kekhawatiran metodologis yang mendalam: jika pintu validasi teks dibuka di luar jalur transmisi sanad yang ketat, maka objektivitas sejarah Islam akan terancam oleh subjektivitas mistis dan sinkretisme pemikiran.

Di seberang kutub formalisme hadis, para teosof dan sufi besar memandang teks tidak sekadar sebagai artefak sejarah beraksara, melainkan sebagai realitas ontologis yang memancarkan kebenaran metafisika. Bagi para mufasir spiritual dan tokoh tasawuf, validitas batiniah ungkapan "mutu qabla an tamutu" berada pada tingkat kepastian yang tidak tergoyahkan (yakin), karena ia divalidasi melalui epistemologi kashf (singkapan batiniah) dan dhawq (pengalaman rasa spiritual langsung). Ibnu 'Arabi, sang Magister Magnus (Syaikh al-Akbar), menjelaskan konsep ini bukan sebagai kematian fisik (al-mawt al-tabi'i), melainkan sebagai "kematian sukarela" (al-mawt al-iradi)[2126]. Kematian sukarela ini adalah proses hancurnya ego (fana') dan penafian eksistensi ilusif mahluk di

hadapan kebenaran mutlak Al-Haqq, sehingga yang tersisa hanyalah eksistensi Ilahi yang kekal (baqa')[2127].

Epistemologi kashf ini meyakini bahwa seorang sufi yang telah mencapai penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) secara sempurna mampu berkomunikasi secara spiritual dengan hakikat kenabian (al-haqiqah al-muhammadiyah), melampaui sekat-sekat ruang dan waktu sejarah. Oleh karena itu, kebenaran matan teks ini divalidasi secara langsung oleh realitas spiritual di dalam kalbu manusia yang suci, sebuah wilayah yang tidak terjangkau oleh kritik sanad yang bersifat empiris-historis semata.

Meskipun secara formalitas transmisi teks "mutu qabla an tamutu" dinilai problematis oleh para ulama hadis, secara substansial-teologis (matan), makna batiniah teks ini memiliki legitimasi yang sangat kokoh dalam sumber utama Islam. Al-Qur'an secara eksplisit menguraikan proses transformasi kesadaran manusia dari jiwa yang dikuasai ego (nafs al-ammarah) menuju jiwa yang tenang (nafs al-mutma'innah) yang siap kembali kepada Tuhannya, sebagaimana termaktub dalam Surah Al-Fajr ayat 27-30[2128]. Proses "pengembalian jiwa" ini secara mistis-epistemologis identik dengan konsep "mati sebelum fisik mati" yang menuntut matinya nafsu hewani sebelum ajal biologis menjemput.

Imam al-Ghazali dalam karya monumentalnya Ihya' 'Ulum al-Din menjembatani jurang antara hukum formal (syari'ah) dan realitas batin (haqiqah) dengan menjelaskan bahwa pembersihan kalbu dari keterikatan duniawi adalah kewajiban mutlak demi mencicipi manisnya iman[2129]. Al-Ghazali menegaskan bahwa mengendalikan

hawa nafsu secara radikal merupakan bentuk "kematian metaforis" yang menghidupkan mata batin manusia untuk melihat realitas malakut. Dengan demikian, dari sudut pandang hermeneutika matan, ungkapan ini sepenuhnya ortodoks karena bersumber dari esensi ajaran Al-Qur'an tentang penyucian jiwa (tazkiyah) yang teosentris.

Dalam kajian Islam kontemporer, ketegangan antara formalisme hadis dan kebenaran spiritual ini dianalisis secara mendalam melalui pendekatan fenomenologi agama dan hermeneutika kritis. Studi ilmiah menunjukkan bahwa teks-teks spiritual seperti "mutu qabla an tamutu" harus dipahami dalam konteks genre sastra dan esoterisisme Islam, bukan sebagai teks legislatif hukum syariat (ahkam). William C. Chittick menekankan bahwa dalam tradisi intelektual Islam, kegagalan memahami perbedaan antara wilayah hukum-historis dan wilayah kebenaran ontologis sering kali melahirkan reduksionisme yang memiskinkan dimensi spiritual Islam[2130]. Senada dengan Chittick, Annemarie Schimmel mengamati bahwa konsep "mati sebelum mati" merupakan poros utama yang menggerakkan seluruh estetika sastra mistis Islam, mulai dari puisi Jalaluddin Rumi hingga risalah filosofis Ibnu 'Arabi[2131].

Perspektif kritis-kontemporer ini menawarkan jalan keluar sintetis: metode formal kritik hadis tetap dipertahankan untuk menjaga batas-batas syariat dan keaslian sejarah, sementara kebenaran kashf diakui validitasnya dalam ruang lingkup transformasi spiritual personal (tazkiyatun nafs) dan pembentukan karakter moral-metafisik. Kedua pendekatan ini tidak seyogianya

dipandang sebagai dua wilayah yang saling menegasikan, melainkan sebagai dua dimensi komplementer dari satu kebenaran Islam yang utuh (al-Haqq).

Tafsir Lintas Generasi Ulama Sufi Mengenai Paradoks Frasa Kematian Sukarela (Al-Maut al-Ikhtiyari)

Dalam diskursus tasawuf Islam, frasa al-maut al-ikhtiyari (kematian sukarela) berdiri sebagai sebuah paradoks eksistensial yang melampaui batas-batas makna biologis mendasar. Secara etimologis dan kontekstual, kematian terbagi menjadi dua ranah utama: al-maut al-idh-tirari (kematian kompulsori/alamiah) yang menandai berhentinya fungsi biologis fisik dan tak terhindarkan bagi setiap makhluk hidup[2132], serta al-maut al-ikhtiyari (kematian sukarela) yang merujuk pada pembongkaran kesadaran egoistik (al-nafs al-ammarah) secara sadar demi mencapai kebangkitan spiritual sebelum datangnya ajalnya maut fisik[2133]. Paradoks ini berakar kuat pada tradisi profetik yang sangat populer di lingkungan tasawuf, yakni ungkapan “Mūtū qabla an tamūtū” (Matilah kamu sebelum kamu mati)[2134], serta artikulasi Al-Qur'an mengenai transformasi spiritual dari keadaan mati menuju kehidupan yang sejati melalui cahaya Ilahi[2135].

Kematian sukarela bukanlah sebuah tindakan destruktif terhadap fisik (bunuh diri), melainkan sebuah metodologi asketis dan penjelajahan ontologis untuk menyingkap tabir (hijab) yang memisahkan hamba dari Sang Pencipta. Penafsiran terhadap doktrin ini mengalami evolusi tematis dan kedalaman konseptual

dari generasi ke generasi ulama sufi. Transformasi makna tersebut merentang dari artikulasi asketis-moralistik abad pertengahan awal hingga menuju puncak metafisika wujud dan ekspresi estetik-kontemplatif pada era keemasan tasawuf.

Imam Abu Hamid Al-Ghazali (w. 505 H/1111 M) dalam karya monumentalnya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, meletakkan fondasi al-maut al-ikhtiyari pada ranah psikologi-spiritual (ilm ahwal al-qalb) dan etika asketis yang sangat ketat[2136]. Bagi Al-Ghazali, eksistensi manusia terkungkung oleh dorongan-dorongan inderawi (syahwat) dan dorongan egoistik (hawa) yang terus-menerus mengotori cermin kalbu (al-qalb). Kalbu yang tertutup oleh kotoran-kotoran materi ini tidak akan pernah mampu merefleksikan realitas cahaya Ilahi (al-nur al-ilahi)[2137].

Dalam kerangka penafsiran Al-Ghazali, kematian sukarela digambarkan sebagai proses mujahadah (perjuangan spiritual yang keras) dan riyadah (latihan jiwa) untuk "mematikan" secara paksa empat dimensi dorongan destruktif egoismik. Al-Ghazali mengategorikan kematian sukarela ini ke dalam empat warna simbolis:

1. Al-Maut al-Ahmar (Kematian Merah), yakni kemampuan menahan hawa nafsu dan syahwat;
2. Al-Maut al-Abyad (Kematian Putih), yaitu menahan lapar melalui puasa demi menerangi kalbu;
3. Al-Maut al-Akhdhar (Kematian Hijau), yakni hidup dalam kesederhanaan dan kepasrahan melampaui kemewahan duniawi; serta

4. Al-Maut al-Aswad (Kematian Hitam), yakni kesabaran dalam menanggung celaan dan kezaliman makhluk[2138].

Melalui kematian sukarela ini, dimensi syahwat manusia meluruh, sehingga kalbu yang tadinya "mati" secara spiritual kembali mengalami kebangkitan eksistensial (al-ba'th). Penafsiran Al-Ghazali cenderung bersifat praktis-psikologis: kematian sukarela adalah sarana metodologis untuk penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) agar manusia mampu mencapai derajat kasyf (singkapnya tabir Ilahi) di dunia ini sebelum pengadilan akhirat kelak[2139].

Berbeda secara fundamental dengan pendekatan moral-asketis Al-Ghazali, Syekh al-Akbar Ibnu ‘Arabi (w. 638 H/1240 M) mengangkat penafsiran al-maut al-ikhtiyari ke ranah ontologis dan metafisika wujud (Wahdat al-Wujud)[2140]. Dalam karya-karya utamanya seperti Fuṣūṣ al-Ḥikam dan Al-Futūḥāt al-Makkiyyah, Ibnu ‘Arabi menetapkan bahwa kematian sukarela bukanlah sekadar penundukan moral atas nafsu, melainkan sebuah penyingkapan kognitif-epistemologis (ma'rifah) tentang status sejati dari eksistensi makhluk[2141].

Bagi Ibnu ‘Arabi, seluruh entitas selain Allah pada hakikatnya adalah ketiadaan murni ('adam), yang hanya meminjam wujud dari Al-Haqq (Realitas Mutlak). Manusia awam terperangkap dalam ilusi ontologis yang menganggap bahwa diri mereka memiliki wujud yang mandiri (wujud muqayyad). Kematian sukarela, menurut Ibnu ‘Arabi, adalah momen di mana seorang ‘arif (pengenal Tuhan) secara sadar merealisasikan ketiadaan hakiki dari dirinya sendiri. Ketika ego

(nafs) menyadari bahwa ia tidak pernah memiliki wujud yang berdiri sendiri, maka ego tersebut "mati" secara ontologis[2142].

Dalam kondisi al-maut al-ikhtiyari ini, kesadaran subjektif pelakunya lebur (fana') dari dualitas subjek-objek, dan yang tersisa hanyalah penyaksian bahwa Allah adalah satu-satunya Wujud Sejati (Al-Wujud al-Mutlaq)[2143]. Ibnu ‘Arabi menegaskan bahwa kematian biologis (al-maut al-idh-tirari) secara paksa akan memperlihatkan realitas ini kepada semua orang di akhirat kelak, namun al-maut al-ikhtiyari memungkinkan para wali Allah untuk menembus batas kesadaran tersebut tatkala mereka masih bergerak di alam fisik ini[2144].

Menyeberang ke tradisi sufi Persia, Mevlana Jalaluddin Rumi (w. 672 H/1273 M) memberikan dimensi estetik, puitis, dan fenomenologis terhadap paradoks al-maut al-ikhtiyari. Dalam magnum opus-nya, Maṯnawī-ye Ma‘nawī, Rumi mengartikulasikan kematian sukarela bukan sebagai pengorbanan yang menderita atau pembatalan wujud yang dingin, melainkan sebagai proses metamorfosis jiwa yang dipicu oleh daya alokatif cinta Ilahi (‘ishq)[2145].

Rumi menggunakan alegori-alegori alamiah yang sangat kaya untuk menjelaskan paradoks ini. Salah satu ilustrasi Rumi yang mendalam adalah kisah ulat bulu yang harus "mati" dalam kepompong agar dapat terlahir kembali sebagai kupu-kupu yang bebas terbang di angkasa[2146]. Kematian ulat bukanlah sebuah kehancuran, melainkan transmutasi bentuk menuju bentuk eksistensi yang jauh lebih mulia dan luas. Demikian pula, jiwa

manusia yang terikat oleh batasan ego fisik harus mengalami "kematian sukarela" dari wujud rendahnya agar dapat mengalami kebangkitan spiritual dalam dimensi kesadaran universal[2147].

Bagi Rumi, agen utama dari al-maut al-ikhtiyari bukanlah pertapaan yang keras secara kaku, melainkan keleburan total dalam api Cinta Ilahi ('ishq). Cinta menghancurkan benteng egoismik (self-centeredness) jauh lebih cepat dan sempurna daripada disiplin asketis formal semata. Ketika jiwa berhadapan dengan Keindahan Mutlak (Al-Jamal), jiwa dengan senang hati melepaskan identitas individualnya yang sempit. Kematian sukarela dalam hermeneutika Rumi adalah pintu gerbang menuju kebebasan sejati, sebuah tarian pencapaian di mana kehancuran ego menjadi syarat mutlak bagi penyatuan (wusul) dengan Sang Kekasih[2148].

Tafsir lintas generasi ulama sufi terhadap paradoks al-maut al-ikhtiyari memperlihatkan sebuah kontinum pemikiran Islam yang sangat kaya, kohesif, dan komprehensif. Perbandingan hermeneutis antara Al-Ghazali, Ibnu ‘Arabi, dan Jalaluddin Rumi tidak menunjukkan pertentangan kontradiktif, melainkan sebuah evolusi dan pemenuhan triadik dalam memahamkan struktur psikis dan metafisis manusia.

Secara komprehensif, ketiga mazhab penafsiran ini menyimpulkan bahwa al-maut al-ikhtiyari adalah titik balik epistemologis dalam kehidupan spiritual manusia. Kematian sukarela membalikkan hierarki eksistensi: ia mematikan dimensi kehewanan (al-nafs al-hayawaniyyah) yang fana untuk mengaktifkan dimensi keilahian (al-ruh al-ilahi) yang abadi. Paradoks ini

membuktikan bahwa dalam metafisika tasawuf, puncak kehidupan sejati justru diawali oleh keberanian untuk "mati" dari keterikatan egoisme materi, sehingga manusia mampu merealisasikan hakikat citra Ilahi dalam dirinya melampaui batas-batas ruang dan waktu.

Pembedaan Tegas Antara Tindakan Bunuh Diri Fisik (Haram) dengan Pembunuhan Egoistik Jiwa (Wajib)

Dalam diskursus epistemologi dan metafisika Islam, khususnya dalam tradisi tasawuf analitis, terdapat batas demarkasi yang sangat tegas antara peniadaan raga secara somatis (intihar) dan dekonstruksi ego secara psiko-spiritual (mujahadatun nafs). Kekeliruan dalam memahami kedua konsep ini dapat berakibat fatal, baik secara doktrinal-hukum (fiqhiyah) maupun secara ontologis. Bunuh diri fisik (intihar) merupakan tindakan destruksi somatis yang lahir dari nihilisme, keputusasaan (ya's), serta penolakan terhadap takdir dan amanah eksistensial yang diberikan oleh Allah SWT[2149]. Dalam kacamata aksiologi hukum Islam, tubuh manusia bukanlah milik mutlak individu, melainkan entitas ontologis yang dititipkan (amanah) untuk mengaktualisasikan penghambaan ('ubudiyyah). Oleh karena itu, tindakan merusak atau menghentikan fungsi biologis raga secara paksa dikategorikan sebagai kejahatan ontologis dan dosa besar (kabirah) yang diharamkan secara absolut, karena ia menandakan runtuhnya ketahanan iman dalam menghadapi ujian (bala') kehidupan duniawi[2150].

Sebaliknya, ungkapan metaforis spiritual Mūtū Qabla an Tamūtū ("Matilah sebelum kamu mati") bukanlah seruan menuju destruksi

biologis, melainkan sebuah imperatif ketaatan spiritual (wajib suluki) untuk membunuh dominasi ego sentris (nafs al-ammārah bi al-sū')[2151]. Egoistik jiwa yang dimaksud dalam konteks ini adalah ilusi otonomi diri sebuah klaim ke-Aku-an (ana-iyyah) yang merasa memiliki, menguasai, dan berhak menentukan hakikat kebenaran di luar otoritas Ilahi. Menurut Ibn ‘Arabi, ego adalah tirai (hijab) tebal yang memisahkan kesadaran manusia dari Realitas Mutlak (Al-Haqq)[2152]. Ketika seseorang melakukan "pembunuhan" terhadap egoistik jiwanya melalui disiplin ascetisisme (riyadhah) dan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), ia sebenarnya tidak sedang mematikan fungsi kemanusiaannya, melainkan justru membebaskan jiwa rasional (al-nafs al-natiqah) dari cengkeraman hasrat rendah yang destruktif. Kematian ego adalah proses meluruhkan klaim kepemilikan Ilahi yang keliru dalam diri manusia, sehingga yang tersisa hanyalah kesadaran murni akan kemahakuasaan Tuhan.

Aksiologi dari pembunuhan egoistik ini berorientasi pada pencapaian transformasi kesadaran dari tingkatan jiwa yang terombang-ambing oleh hawa nafsu menuju nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[2153]. Jika bunuh diri fisik merupakan bentuk pelarian egoistik dari penderitaan duniawi yang berakhir pada kebinasaan spiritual, maka pembunuhan ego justru merupakan tindakan keberanian eksistensial teragung untuk menanggalkan topeng-topeng kepalsuan diri di hadapan Sang Pencipta. Dalam pandangan Annemarie Schimmel, proses fana' (peniadaan diri) dalam mistisisme Islam tidak pernah bertujuan untuk

memusnahkan substansi kemanusiaan, melainkan meleburkan kualitas-kualitas tercela (al-akhlaq al-madzmumah) agar dapat digantikan dengan sifat-sifat keilahian (al-akhlak al-hamidah) dalam kerangka takhalluq bi akhlaqillah[2154]. Dengan demikian, pembedaan ini menegaskan bahwa Islam secara implisit melarang keras keputusasaan yang mengarah pada kematian fisik, tetapi mewajibkan proses kematian ego demi lahirnya kehidupan spiritual yang sejati (hayat tayyibah)[2155].

Implementasi Metodologis Tradisi Mutu Qabla an Tamutu ke Dalam Rutinitas Kehidupan Manusia Modern

Kehidupan manusia dalam lanskap modernitas akhir ditandai oleh akselerasi teknologi yang berlebihan, komodifikasi eksistensi, dan jebakan hiper-realitas yang mengikis kesadaran ontologis manusia. Dalam ranah sosiologi-filsafat, kondisi ini memicu alienasi multidimensional di mana individu tidak lagi mendefinisikan dirinya melalui kedalaman spiritual, melainkan melalui akumulasi simbolis, konsumerisme akut, dan performativitas di ruang digital[2156]. Manusia modern terjebak dalam apa yang dapat diistilahkan sebagai the tyranny of the present sebuah kepungan rutinitas mekanis yang mengaburkan batas antara kebutuhan otentik dan hasrat egoistik[2157]. Dalam krisis eksistensial inilah, tradisi profetis-sufistik Mutu Qabla an Tamutu ("Matilah sebelum engkau mati") hadir bukan sekadar sebagai doktrin eskatologis pasif, melainkan sebagai sebuah paradigm metodologis transformatif. Tradisi ini menawarkan jalan dekonstruksi kesadaran untuk membebaskan

jiwa dari ketertambatan materi tanpa harus mengisolasi diri dari panggung realitas sosial[2158].

Secara epistimologis, Mutu Qabla an Tamutu mengejawantahkan proses krisis yang disengaja (voluntary death) terhadap dominasi nafs al-ammarah (ego yang berorientasi pada hasrat rendah). Dalam metafisika Sufisme, khususnya dalam sintesis yang dirumuskan oleh Hujjatul Islam Imam al-Ghazali dan Shaykh al-Akbar Ibn 'Arabi, kematian sukarela ini dibagi menjadi beberapa tingkatan: mawt ahmar (kematian merah/menahan hawa nafsu), mawt abyad (kematian putih/lapar spiritual), mawt akhdar (kematian hijau/kesederhanaan), dan mawt aswad (kematian hitam/kesabaran atas celaan makhluk)[2159].

Kematian psikologis-spiritual ini secara fundamental selaras dengan kritik filsafat eksistensialisme kontemporal mengenai kepalsuan subjek modern. Ketika Martin Heidegger berbicara mengenai Sein-zum-Tode (Keberadaan-menuju-Kematian) sebagai syarat untuk mencapai eksistensi otentik (Eigentlichkeit), tradisi Sufisme telah melangkah lebih jauh[2160]. Sufisme menjadikan kesadaran akan kematian bukan sebagai kecemasan neurotik (Angst), melainkan sebagai intensionalitas spiritual untuk meruntuhkan klaim ketuhanan ilusi yang melekat pada ego manusia (fana' al-nafs), sehingga yang tersisa dalam medan kesadaran hanyalah Realitas Mutlak (al-Haqq)[2161].

Implementasi praktis tradisi ini dalam kancah kehidupan manusia modern menuntut pergeseran paradigma dari asketisme fisik ke arah asketisme fungsional (functional asceticism) atau zuhud

fungsional. Di tengah disrupsi global dan tuntutan profesionalisme, disosiasi psikologis menjadi alat metodologis utama. Konsep ini mengajarkan bahwa dunia materi, jabatan, dan artikulasi teknologi harus ditempatkan secara instrumental "di tangan", namun tidak diperkenankan "bertahta di dalam hati"[2162].

Secara operasional, manusia modern yang menerapkan metodologi ini tidak meninggalkan ruang publik, melainkan melakukan detoksifikasi eksistensial terhadap keterikatan emosional (al-ta'alluq). Setiap tindakan profesional, aktivitas ekonomi, dan interaksi sosial ditransformasikan menjadi bentuk penyaksian (musyahadah) dan kesadaran penuh (mindfulness/hudhur). Kematian terhadap ambisi egoistik diwujudkan dengan mengubah dorongan utilitarian ("apa keuntungan materi bagiku?") menjadi dorongan etis-transendental ("bagaimana tindakan ini mencerminkan kehendak Ilahi dan kemaslahatan kosmik?")[2163]. Teks Al-Qur'an secara eksplisit mengingatkan bahwa kehidupan duniawi yang dilepaskan dari dimensi transendental hanyalah permainan dan kelalaian belaka: “Dan kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah permainan dan senda gurau. Dan sungguh, negeri akhirat itu jauh lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa. Maka tidakkah kamu mengerti?” (QS. Al-An'am[2164]: 32)[2165]. Secara metodis-aplikatif, transformasi ini diintegrasikan ke dalam struktur keseharian melalui tiga pilar utama yang diselaraskan dengan ritme kehidupan modern:

Muhasabah dan Dekonstruksi Ego Digital: Di era burnout society yang dipicu oleh obsesi akan transparansi dan validasi eksternal,

manusia modern dianjurkan menghentikan secara periodik pemanjaan ego digitalnya[2166]. Melalui teknik muhasabah (introspeksi kritis) harian, individu menguji kembali motif mendasar dari setiap artikulasi dirinya di ruang publik. Kematian ego terjadi ketika seseorang mampu melepaskan ketergantungan psikologis pada pengakuan massal dan kembali pada identitas dirinya yang sejati di hadapan Sang Pencipta.

Dzikrullah sebagai Anchoring Emosional: Di tengah kebisingan informasi yang masif, ritual dzikrullah (mengingat Allah) berfungsi sebagai jangkar neuro-spiritual yang menenangkan aksis kecemasan manusia. Dzikrullah yang dilakukan secara intensif bukan sekadar pengulangan verbal, melainkan sebuah penetrasi kesadaran yang meluruhkan distorsi kognitif, mengembalikan manusia pada pusat keheningan batin (the quiet center)[2167].

Muraqabah (Mindfulness Transendental): Metodologi muraqabah melatih individu untuk senantiasa menyadari bahwa setiap detik kehidupannya berada di bawah pengawasan Ilahi. Hal ini selaras dengan petunjuk profetis dalam Hadis Jibril mengenai esensi Ihsan: "Engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[2168]. Kesadaran muraqabah ini mencegah manusia dari kepalsuan moral (hipokrisi eksistensial) dan mendisiplinkan kesadaran dalam setiap ritme kerja modern.

Pada akhirnya, implementasi metodologis tradisi Mutu Qabla an Tamutu bukanlah sebuah panggilan menuju nihilisme atau pelarian dari kenyataan (escapism). Sebaliknya, tradisi ini merupakan bentuk

radikalisme spiritual yang paling otentik untuk memulihkan martabat kemanusiaan di tengah gempuran sekularisasi dan komodifikasi zaman. Dengan memberanikan diri untuk "mati" terhadap keserakahan, ambisi buta, dan validasi ilusif duniawi, manusia modern justru menyingkap tabir kehidupan yang sesungguhnya. Dalam kematian ego itulah lahir manusia baru (al-insan al-kamil secara gradual) sosok yang hadir di dunia dengan ketenangan emosional, kejernihan intelektual, dan keteguhan spiritual yang memancar sebagai rahmat bagi semesta alam[2169].

Proses Eksistensial: *Fana'* sebagai Kematian Ego dan *Baqa'* sebagai Kehidupan Sejati

Dialektika antara ketiadaan (non-being) dan keberadaan (being) dalam tradisi tasawuf filosofis bukan sekadar diskursus teoretis yang berhenti pada perdebatan kognitif, melainkan sebuah transformasi ontologis yang radikal dan eksistensial. Berbeda dengan eksistensialisme Barat modern seperti yang diuraikan oleh Jean-Paul Sartre atau Martin Heidegger yang sering kali terjebak dalam kecemasan (angst) atau absurditas absensi makna, eksistensialisme Sufistik melihat ketiadaan bukan sebagai akhir dari segalanya, melainkan sebagai gerbang transisi menuju Keberadaan Sejati. Proses ini beroperasi melalui dekonstruksi total terhadap klaim-klaim egoitas (al-aniyyah) yang membatasi kesadaran manusia[2170]. Struktur kesadaran manusia yang terjebak dalam dualitas subjek-objek harus dilebur demi menyingkap kebenaran bahwa eksistensi partikular manusia sebenarnya bersifat kontingen (mumkin al-

wujud), yang secara mutlak bergantung pada Dia yang Wajib eksistensi-Nya (Wajib al-Wujud)[2171]. Dalam cakrawala metafisika ini, fana' (penghancuran diri/kepunahan ego) dan baqa' (kebertahanan/kehidupan abadi dalam Tuhan) merepresentasikan ritme pernapasan kosmik dari jiwa yang kembali kepada asalnya. Di sini, kematian ego (die before you die) menjadi prasyarat mutlak bagi lahirnya kehidupan sejati yang bersifat teosentris[2172].

Secara terminologis dan epistemologis, fana' bukanlah pemusnahan fisik atau lenyapnya substansi material manusia (annihilation), melainkan sebuah perubahan kesadaran di mana identitas ilusif dari ego (wahm) mengalami pelarutan secara total. Struktur psikologis manusia pada umumnya dibangun di atas ilusi kemandirian eksistensial, di mana individu menganggap dirinya sebagai pusat penentu yang otonom. Al-Quran secara eksplisit mengisyaratkan kefanaan kosmis ini dalam Surah Ar-Rahman ayat 26-27, yang menegaskan bahwa segala sesuatu yang ada di bumi akan binasa (fān), dan yang tetap kekal hanyalah "Wajah" Tuhan yang memiliki keagungan dan kemuliaan[2173]. Dalam pembacaan kaum arif, ayat ini tidak hanya merujuk pada peristiwa eskatologis di masa depan, melainkan sebuah realitas ontologis yang terjadi di setiap detak waktu aktual (tajaddud al-amthal). Kematian ego adalah penyingkiran tabir (kashf) kesadaran subjektif yang mengklaim kepemilikan atas eksistensi. Abu Hamid al-Ghazali dalam Mishkat al-Anwar menjelaskan bahwa ketika para penempuh jalan spiritual (salikin) naik ke langit realitas, mereka menyaksikan secara langsung bahwa tidak ada yang berhak disebut "ada" kecuali Allah,

karena segala sesuatu selain-Nya pada hakikatnya adalah nihil (halik) jika ditinjau dari dirinya sendiri[2174].

Ketika proses dekonstruksi ego melalui fana' mencapai titik puncaknya, kesadaran manusia tidak terperosok ke dalam void nihilisme atau kegelapan eksistensial tanpa makna. Pada titik nadir kepunahan ego inilah, fajar baqa' menyingsing. Baqa' adalah rekonstruksi ontologis di mana manusia kembali mengenakan jubah sifat-sifat Ilahi setelah menanggalkan atribut-atribut kemakhlukan yang tidak murni. Proses transisi dari fana' ke baqa' ini diilustrasikan dengan sangat presisi dalam sebuah Hadis Qudsi yang monumental mengenai kedekatan hamba melalui amalan-amalan sunah (nawafil). Dalam hadis tersebut dinyatakan bahwa ketika Allah telah mencintai hamba-Nya, maka Allah menjadi pendengaran yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatan yang ia gunakan untuk melihat, dan tangan yang ia gunakan untuk menggenggam[2175]. Doktrin ini menyingkap bahwa dalam kondisi baqa', ego personal manusia telah "mati", namun ia kini hidup dan bertindak melampaui keterbatasan fisikalnya; tindakannya disinkronisasi langsung oleh kehendak Ilahi. Ini adalah kehidupan sejati (al-hayat al-haqiqiyyah), di mana manusia tidak lagi melihat dirinya sebagai subjek yang terpisah dari realitas transendental, melainkan sebagai lokus penampakan (mazhar) dari asma dan sifat-sifat-Nya[2176].

Dengan demikian, dialektika fana' dan baqa' membentuk sebuah siklus eksistensial yang melahirkan manusia paripurna (al-Insan al-Kamil). Manusia yang telah melampaui fase kematian ego tidak lagi terbelah oleh dualitas duniawi dan ukhrawi, materi dan roh, atau diri dan yang-lain (the self and the other). Melalui

kacamata analisis hermeneutik Toshihiko Izutsu, peleburan ego dalam tradisi mistik ini menyelesaikan krisis keterasingan modern, karena fana' meruntuhkan dinding ego yang menciptakan jarak epistemis antara subjek pengetahu dan objek yang diketahui[2177]. Pada tahap baqa', sang arif kembali ke dunia material bukan dengan kesadaran egois yang rakus, melainkan dengan pancaran cinta universal (rahmah) yang murni, karena ia melihat setiap partikel alam semesta sebagai manifestasi dari keindahan-Nya yang abadi. Kematian ego, oleh sebab itu, bukanlah sebuah kepatuhan pasif atau pelarian dari realitas sosial, melainkan sebuah aksi revolusi kesadaran yang terdalam sebuah lompatan eksistensial dari penjara kefanaan makhluk menuju kemerdekaan sejati di dalam keabadian Khalik.

Proses Likuidasi Klaim Eksistensi Mandiri Manusia Melalui Penenggelaman Diri Pada Keberadaan Tuhan

Secara historis-filosofis, kesadaran manusia modern kerap terjangkit oleh postulat otonomi mutlak yang mengakar dari paradigma Cartesian sebuah klaim epistemologis bahwa "subjek yang berpikir" adalah pusat eksistensi yang mandiri. Namun, dalam cakrawala metafisika Islam, klaim atas eksistensi mandiri (self-subsisting existence atau al-wujūd al-mustaqill) oleh entitas ciptaan dipandang sebagai sebuah kekeliruan ontologis yang mendasar. Klaim ini tidak hanya merupakan sebuah dekonstruksi teologis, melainkan juga dinilai sebagai bentuk syirik khafi (dualisme terselubung) yang amat halus[2178]. Manusia, dalam ilusi

egosentrisnya, mengagungkan dirinya sebagai entitas independen yang memiliki kehendak, daya, dan wujud yang terpisah dari Al-Ḥaqq (Yang Maha Benar). Padahal, realitas penciptaan secara hakiki menegaskan bahwa wujud selain Tuhan hanyalah bersifat relatif, kontingen (imkānī), dan tidak memiliki fondasi substansial pada dirinya sendiri[2179].

Proses untuk mengikis dan memusnahkan klaim otonomi palsu inilah yang disebut sebagai likuidasi eksistensi mandiri. Likuidasi ini bukanlah pemusnahan fisikal atau pembunuhan karakter subjektivitas manusia, melainkan sebuah proses penyadaran metafisis mendalam di mana seorang sālik (penempuh jalan spiritual) mengikis seluruh klaim kepemilikan atas eksistensinya. Penyerahan dan penenggelaman diri (istighrāq) ke dalam samudera Wujud Ilahi menjadi arena di mana subjektivitas manusia yang sempit dileburkan, untuk kemudian menemukan kembali hakikat dirinya yang sejati sebagai manifestasi (maẓhar) dari Cahaya Ilahi[2180].

Proses likuidasi eksistensi ini diawali dengan transformasi epistemologis terhadap hakikat wujud ciptaan. Seorang sālik melalui bimbingan spiritual dan kontemplasi mendalam mulai menyadari bahwa eksistensinya tidak lebih dari sekadar żill (bayangan)[2181]. Secara ontologis, bayangan tidak pernah memiliki eksistensi independen; keberadaannya sepenuhnya bergantung pada ketersediaan sumber cahaya dan objek yang memantulkannya. Ketika bayangan mengklaim bahwa dirinya ada secara mandiri dari sumber cahaya, saat itulah ilusi ontologis terjadi. Likuidasi eksistensi diawali ketika kesadaran manusia runtuh di hadapan penyingkapan

(kasyf) bahwa dirinya adalah 'adam (tiada) yang dipinjami wujud oleh Wujūd Muṭlaq[2182].

Dalam konteks mazhab Waḥdat al-Wujūd yang dirumuskan secara sistematis oleh Ibn 'Arabī dan dikembangkan lebih lanjut oleh Mulla Ṣadrā melalui doktrin Aṣālat al-Wujūd (Keutamaan Wujud), dipahami bahwa realitas wujud itu tunggal namun memiliki gradasi (tasykīk al-wujūd)[2183]. Manusia pada tingkatan paling bawah dari gradasi ini sering kali terjebak dalam perangkap māhiyyah (esensi mental) sehingga merasa berdiri sendiri. Penenggelaman diri (istighrāq) menuntut penghapusan total atas atribut-atribut kemanusiaan (basayariyyah) yang merasa memiliki otoritas, baik berupa kehendak bebas (ikhtiyār), pengetahuan, maupun kekuatan. Penghapusan ini berlangsung secara bertahap melalui tiga fase fanā': fanā' fī al-af'āl (peleburan perbuatan), fanā' fī al-ṣifāt (peleburan sifat), hingga puncaknya fanā' fī al-żāt (peleburan zat)[2184].

Pada puncaknya, kesadaran individual tidak lagi mencatat adanya perbedaan antara subjek yang mengamati dan Objek yang diamati. Sebagaimana analogi setetes air yang jatuh ke dalam samudera luas, tetesan tersebut tidak mengalami kehancuran zat secara material, namun kehilangan identitas partikularitas dan batas-batas pembatasnya (ta'ayyunāt). Ia terlikuidasi ke dalam kebersamaan mutlak samudera[2185]. Penguapan kesadaran "Aku" (al-anā) di hadapan kemutlakan Wujud Ilahi bukanlah sebuah kepunahan nihilistik, melainkan penyatuan epistemis dan ontologis di mana sālik menyadari bahwa "Aku" yang sejati sejak awal tidak pernah ada, dan yang ada hanyalah "Dia" (Huwa). Penenggelaman

diri yang sempurna (al-istighrāq al-tāmm) pada akhirnya membimbing manusia melewati fase fanā' menuju baqā' (kelestarian dalam Tuhan). Dalam tahapan baqā', eksistensi manusia yang telah dilikuidasi dikembalikan bukan lagi sebagai pemilik otonomi, melainkan sebagai instrumen murni atau cermin bening yang merefleksikan sifat-sifat Ilahiah[2186]. Manusia tidak lagi memandang dirinya sebagai agen yang bertindak secara independen, melainkan menyaksikan bahwa setiap gerak, nafas, dan kesadaran adalah tajali (manifestasi) dari kehendak Tuhan yang melintasi dirinya. Ini adalah bentuk pengesaan Tuhan (Tawḥīd) pada tingkat tertinggi: Tawḥīd al-Wujūdī[2187].

Dalam kondisi ini, klaim atas eksistensi mandiri sepenuhnya runtuh dan digantikan oleh kesadaran transendental. Al-Qur'an secara eksplisit mengisyaratkan realitas metafisis ini melalui ketetapan bahwa segala sesuatu akan musnah kecuali Wajah-Nya[2188]. Maka, penenggelaman diri pada keberadaan Tuhan bukanlah upaya menegasi kemanusiaan, melainkan satu-satunya jalan untuk membebaskan manusia dari beban ilusi eksistensial. Melalui likuidasi ontologis ini, rahasia perhambaan sejati (‘ubūdiyyah) terkuak: bahwa hamba adalah tiada, dan Al-Ḥaqq adalah Segalanya.

Fenomena Fana' al-Af'al, Fana' al-Sifat, dan Fana' al-Dzat Sebagai Tingkatan Kematian Mistis

Dinamika spiritualitas Islam menduduki puncak diskursus ontologis dan epistemologisnya ketika membahas transformasi

kesadaran manusia menuju Realitas Mutlak (al-Haqq). Di dalam tradisi tasawuf filosofis, perjalanan ini dirumuskan sebagai proses desakralisasi ego individual dan purifikasi kehendak diri melalui fenomena yang dikenal sebagai "kematian mistis" (mors mystica). Kematian mistis tidak merujuk pada disintegrasi biologis atau pemusnahan substansi fisik, melainkan sebuah dekonstruksi psikologis-eksistensial terhadap klaim kemandirian ego (al-ana) yang selama ini memisahkan manusia dari Sumber Eksistensi[2189]. Landasan teologis dari proses transformasi ini berakar pada pameo kenabian (hadits): "Mūtū qabla an tamūtū" (Matilah kamu sebelum kamu mati)[2190], yang ditafsirkan oleh para metafisikawan Sufi sebagai panggilan untuk mengalami kematian voluntaristik (al-mawt al-ikhtiyārī) demi mencapai kebangkitan spiritual yang sejati. Tingkatan kematian mistis ini terstruktur secara sistematis dan bertahap melalui tiga fase penyerapan spiritual yang berurutan: fana' al-af'al (kefanaan perbuatan), fana' al-sifat (kefanaan sifat), dan fana' al-dzat (kefanaan esensi)[2191].

Fase awal dari peruntuhan kesadaran egoistis ini adalah Fana' al-Af'al (kefanaan perbuatan), sebuah tahapan di mana sālik (pengembara spiritual) mengalami pergeseran perseptual secara radikal terkait hukum kausalitas di alam semesta. Pada tingkatan ini, kesadaran individu didekonstruksi dari ilusi bahwa manusia atau entitas ciptaan memiliki daya kausal mandiri. Sālik tidak lagi memandang kaitan sebab-akibat sekunder (asbāb) sebagai entitas otonom, melainkan menyaksikan secara langsung bahwa seluruh gerak, diam, makrokosmos, dan mikrokosmos adalah manifestasi

langsung dari Pelaku Tunggal (al-Fā‘il al-Wahīd)[2192]. Keadaan ini mengejawantahkan pemahaman teologis mendalam mengenai Tauhid Perbuatan (tawhīd al-af‘āl), di mana kehendak pribadi dan klaim atas efikasi perbuatan manusiawi melebur ke dalam arus Karsa Ilahi. Secara fenomenologis, pelaku tidak lagi merasakan dirinya sebagai agen yang bertindak, melainkan sekadar instrumen yang melaluinya Perbuatan Tuhan menyejarah dan mentransendensi dunia materi[2193].

Menembus lebih dalam ke dalam lanskap kesadaran mistis, sālik memasuki tahapan Fana’ al-Sifat (kefanaan sifat), sebuah fase dekonstruksi ontologis atas atribut-atribut kemanusiaan. Jika pada fase pertama perbuatan manusia yang dilenyapkan, maka pada fase kedua ini, eksistensi sifat-sifat mendasar seperti kehidupan (ḥayāt), pengetahuan (‘ilm), kehendak (irādah), kekuasaan (qudrah), pendengaran (sam‘), penglihatan (baṣar), dan tutur kata (kalām) tidak lagi diklaim sebagai milik pribadi yang melekat pada diri manusia[2194]. Sālik menyadari secara intuitif (dhawq) bahwa seluruh atribut positif yang ada pada dirinya hanyalah pinjaman sementara dan pantulan terdistorsi dari Sifat-Sifat Kesempurnaan Ilahi (al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah)[2195]. Pengalaman ini merubuhkan kesombongan epistemik dan moral ego; sifat pendengaran manusiawi dipahami hanya ada karena Pendengaran Ilahi, dan ilmu manusiawi hanyalah selarik sinar dari Pengetahuan Mutlak-Nya. Dalam kondisi fana’ al-sifat, sifat-sifat bawaan sālik mengalami penyerapan total (stagnasi egologis) sehingga ia merefleksikan Hadirat Ilahi bagaikan cermin bening yang tidak memiliki warna mandiri[2196].

Puncak dari seluruh hirarki kematian mistis ini dicapai pada tingkatan Fana' al-Dzat (kefanaan esensi/keberadaan), sebuah realisasi spiritual tertinggi di mana struktur dikotomi antara subjek yang mempersepsi (al-mudrik) dan objek yang dipersepsi (al-mudrak) runtuh sepenuhnya. Pada tahap ini, kesadaran akan entitas diri yang terpisah (al-inniyyah) lenyap secara total ke dalam samudra Keagungan Dzat Mutlak (al-Dhāt al-Aḥadiyyah)[2197]. Fana' al-Dzat merupakan pengalaman non-dualitas yang murni, di mana tidak ada lagi pengakuan atas keberadaan eksistensial selain Eksistensi Tunggal Tuhan. Hal ini sejalan dengan prinsip metafisik Wahdat al-Wujud (Keesaan Eksistensi), di mana semua entitas kontingen (al-mumkināt) kembali kepada status aslinya, yaitu ketiadaan ontologis ('adam)[2198]. Fenomena ini bukan merupakan inkarnasi (ḥulūl) maupun penyatuan zat secara substansial (ittiḥād) yang ditolak oleh ortodoksi Sufi melainkan sebuah kesadaran bahwa eksistensi mandiri di luar Tuhan adalah sebuah ilusi epistemologis yang telah runtuh disapu oleh silau Terang Dzat Ilahi[2199].

Secara keseluruhan, rangkaian fana' al-af'al, fana' al-sifat, dan fana' al-dzat membentuk sebuah arsitektur kematian mistis yang komprehensif, mengarahkan manusia dari kesadaran egoistis yang sempit menuju kesadaran kosmik-transendental. Penting untuk dicatat bahwa titik akhir dari kematian mistis ini bukanlah kebinasaan pasif atau kegelapan nihilistik, melainkan pintu gerbang menuju Baqā' bi-Allāh (Keberlanjutan Eksistensi bersama Tuhan)[2200]. Setelah kesadaran individu "mati" dari klaim-klaim egoistisnya, ia "dibangkitkan kembali" untuk hidup di dunia dengan fungsi yang

transformatif: bertindak dengan Perbuatan Tuhan, melihat dengan Penglihatan-Nya, dan berintegrasi dengan dunia tanpa pernah lagi terikat oleh ilusi keterpisahan. Kematian mistis dengan demikian menjadi puncak pencapaian evolusi spiritual manusia, sebuah perjalanan kembali dari keterbatasan menuju Keabadian.

Kebangkitan Eksistensial Baru (Baqa') Sebagai Agen Tuhan yang Bergerak Menggunakan Kehendak-Nya

Dalam arsitektur metafisika Islam, transisi dari leburnya eksistensi individual (fana') menuju keberlanjutan eksistensial dalam Tuhan (baqa') menandai puncak transformasi ontologis seorang hamba. Fana' bukanlah negasi eksistensial yang berujung pada nihilisme atau peniadaan entitas diri secara absolut, melainkan sebuah proses penyucian radikal (catharsis) terhadap klaim keindividualan yang egosentris (al-anāiyyah). Ketika seluruh atribut kemakhlukan yang bersifat terikat dan kontingen terbakar habis oleh penyaksian (musyāhadah) atas Ketaataslian Ilahi, Tuhan mengaruniakan kebangkitan eksistensial baru yang dinamakan baqa' bi-Allah[2201]. Pada fase ini, individu direkonstruksi kembali bukan sebagai ego yang otonom dan terisolasi dari Realitas Mutlak, melainkan sebagai lokalisasi epifanif atau tempat penampakan (maẓhar) bagi Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi di alam semesta[2202]. Kebangkitan ini menganugerahkan modus keberadaan yang sepenuhnya terbarukan: sebuah kesadaran teosentris yang memungkinkan manusia bertindak dalam sejarah tanpa sedikit pun kehilangan keterikatannya dengan yang Transenden[2203].

Secara ontologis, manusia yang mencapai maqam baqa' merealisasikan hakikat diri sebagai Insān Kāmil (Manusia Sempurna), yang berfungsi sebagai poros kosmologis (quṭb) dan perantara antara Alam Ilahi (Lāhūt) dan Alam Kemakhlukan (Nāsūt)[2204]. Dalam kondisi baqa', kesadaran individual tidak lagi digerakkan oleh kehendak parsial (al-irādah al-juz'iyyah) yang sering kali terjebak dalam ilusi kepemilikan dan dorongan keakuan. Sebaliknya, kehendak individu tersebut telah teresorpsi dan terselaraskan secara sempurna dengan Kehendak Universal Ilahi (al-irādah al-kulliyyah). Tindakan sang hamba tidak lagi berawal dari dorongan egosentrisme, melainkan menjadi manifesasi langsung dari iradah Tuhan yang mengalir melalui instrumen kemakhlukannya[2205]. Penegasan metafisis mengenai pergeseran agenitas ini terpatri secara eksplisit dalam doktrin suci yang membedakan antara tindakan fisikal manusia dan hakikat penggerak di balik tindakan tersebut, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an bahwa dinamika aksi objektif pada hakikatnya bersumber dari Sumber Utama Keberadaan[2206].

Keadaan eksistensial ini menemukan penjelasan epistemologis dan fenomenologisnya yang paling mendalam melalui Ḥadīṡ al-Nawāfil (Hadis Ibadah Sunnah). Dalam penuangan wahyu non-korpus tersebut, Tuhan menyatakan bahwa ketika seorang hamba mendekatkan diri melalui devosi yang melampaui kewajiban formal, Tuhan akan mencintainya dan menjadi pendengarannya, penglihatannya, tangannya, dan kakinya[2207]. Fenomena ini menggambarkan sebuah kondisi di mana organ persepsi dan

instrumen aksi manusia diisi dan digerakkan secara penuh oleh Kesadaran Ilahi. Ketika seorang ’ārif (penyingkap rahasia Ilahi) bergerak dalam maqam baqa’, penglihatannya adalah cara Tuhan memandang ciptaan-Nya dengan kasih sayang, dan tindakannya adalah pengejawantahan dari Keadilan dan Rahmat Ilahi[2208]. Diri manusia dalam tahap ini bertindak sebagai medium transparan; tidak ada "hambatan ontologis" (ḥijāb) yang membiaskan atau membelokkan pancaran Energi Ilahi ke dunia fenomenal[2209].

Penting untuk ditegaskan bahwa kebangkitan eksistensial dalam baqa’ tidak mengimplikasikan panteisme naif (ḥulūl) atau penyatuan substansial (ittiḥād) yang menghapuskan batas-batas kepenciptaan secara tidak logis. Sufisme metafisis secara ketat memelihara diferensiasi ontologis antara Yang Mutlak dan yang kontingen; baqa’ adalah penyelarasan fungsi, bukan peleburan esensi[2210]. Dalam terminologi Mulla Sadra mengenai pergerakan substansial (al-ḥarakah al-jawhariyyah), jiwa manusia mengalami evolusi ontologis hingga mencapai tingkat kesempurnaan di mana ia mampu mengoordinasikan realitas jasmani dan rohani secara harmonis[2211]. Kebangkitan ini ditandai oleh perjalanan spiritual keempat (al-safar al-rābi’), yaitu al-safar min al-Ḥaqq ilā al-khalq bi al-Ḥaqq (perjalanan dari Tuhan menuju makhluk bersama Tuhan). Manusia yang berada pada tingkat ini kembali ke dalam pusaran sejarah, masyarakat, dan tatanan kosmik, namun ia tidak lagi terikat oleh ilusi-ilusi keduniaan. Ia kembali membawa otoritas transendental untuk membenahi dunia, menjadi khalifah sejati yang menegakkan keadilan dan melestarikan alam semesta[2212].

Dengan demikian, baqa' menghadirkan paradigma baru mengenai agenitas manusia (human agency). Jika filsafat modern sering kali mendefinisikan otonomi manusia melalui pemisahan atau perlawanan terhadap yang Ilahi, maka metafisika Islam membuktikan sebaliknya: kebebasan dan kekuatan eksistensial manusia yang sejati justru dicapai ketika ia menyerahkan seluruh kehendak egonya kepada Kehendak Ilahi[2213]. Dalam kondisi kesadaran baqa', manusia bergerak bukan lagi sebagai agen yang terasing (alienated agent), melainkan sebagai instrumen rahmat Tuhan yang aktif secara kosmik (rahmatan lil-'ālamīn). Ia menjadi perpanjangan Tangan Ilahi yang menyembuhkan ketimpangan moral, sosial, dan ekologis di bumi, membuktikan bahwa puncak pencapaian spiritualitas Islam bukanlah penyendirian yang pasif (quietism), melainkan keterlibatan aktif yang berakar pada kesadaran ketuhanan yang tak tergoyahkan[2214].

Deskripsi Kehidupan Sejati (Al-Hayat al-Tayyibah) yang Terbebas dari Rasa Takut dan Sedih Duniawi

Pencapaian stasiun spiritual (maqam) melalui dinamika Fana' (peleburan eksistensi diri yang fana) dan Baqa' (kebangkitan eksistensi di dalam Yang Kekal) tidak sekadar menandai berakhirnya suatu penderitaan asketis, melainkan menjadi titik awal meta-morfosis ontologis manusia menuju eksistensi sejati yang disebut Al-Qur'an sebagai Al-Hayat al-Tayyibah (kehidupan yang baik, suci, dan substantif)[2215]. Kehidupan ini bukanlah sebuah utopia eskatologis yang berjarak, melainkan rekonfigurasi kesadaran di dunia ini di

mana struktur diri egoistik (al-nafs al-ammarah) telah runtuh dan digantikan oleh kesadaran teosentris yang murni[2216]. Dalam domain eksistensial ini, realitas material tidak lagi dihayati sebagai determinan kebahagiaan atau penderitaan, melainkan sebagai teofani (tajalli) dari Nama-Nama dan Sifat-Sifat Ilahi. Ketika seorang penempuh jalan spiritual (salik) mengintegrasikan hakikat Tawhid secara fenomenologis, keterikatan terhadap bentuk-bentuk temporal meluruh, menyisakan orientasi jiwa yang sepenuhnya tertuju pada Sang Wujud Mutlak.

Secara psikologis dan epistemologis, Al-Hayat al-Tayyibah ditandai oleh meluruhnya dua beban eksistensial utama yang menindas jiwa manusia: ketakutan akan masa depan (khawf) dan kesedihan atas masa lalu (huzn)[2217]. Dalam konstruksi kesadaran profan, manusia senantiasa terperangkap dalam dualisme temporaliti; masa lalu dihayati sebagai pemicu penyesalan dan kepedihan (huzn), sementara masa depan ditatap dengan kecemasan neurotik (khawf) akan ketidakpastian, kehilangan, dan kematian[2218]. Namun, bagi jiwa yang telah mengalami Baqa' bi-Allah, kalkulasi kronologis tersebut terlampaui. Ia ditransformasikan menjadi seorang Ibn al-Waqt ("anak dari wujud masa kini"), yakni entitas yang berpartisipasi secara intim dalam "Kini yang Abadi" (the eternal now)[2219]. Keterbebasan dari dikotomi waktu ini terjadi karena sang arif menyaksikan bahwa masa lalu dan masa depan hanyalah ilusi dari proyeksi ego, sementara realitas sejati senantiasa hadir (hadir) di dalam keabadian Sang Maha Menjaga (Al-Hafiz). Ketiadaan rasa takut dan sedih ini berakar pada pencapaian maqam

ridha yang absolut sebuah tingkatan penerimaan pasrah tanpa syarat terhadap seluruh kehendak Ilahi (al-qada' wa al-qadar)[2220]. Merdekanya jiwa dari rasa takut dan sedih bukanlah bentuk kebal emosional atau apatisme Stoik, melainkan hasil dari pengenalan mendalam (marifah) bahwa segala sesuatu yang ada di alam semesta secara ontologis berawal dari Allah dan pada akhirnya kembali kepada-Nya (inno lillahi wa inna ilayhi raji'un). Kemerdekaan ini merupakan kemerdekaan ontologis yang hakiki (al-hurriyyah al-haqiqiyyah), sebuah kondisi di mana jiwa tidak lagi dapat dipenjara oleh ekspektasi egoitas, hasrat kepemilikan material, ataupun kebiasaan tekanan sosial yang menuntut konformitas profan[2221]. Dalam konteks ini, kebebasan eksistensial bukanlah kebebasan tanpa batas untuk menuruti kehendak individu (libertarian freedom), melainkan kebebasan dari ketiadaan hakiki menuju keterikatan tunggal yang memerdekakan kepada Sang Kebenaran Mutlak (Al-Haqq).

Pada muaranya, Al-Hayat al-Tayyibah memanifestasikan kedamaian mendalam (sakinah) yang bersumber dari penyelaman jiwa ke dalam samudera Tawhid yang tak bertepi. Sebagaimana yang dijanjikan dalam wahyu Ilahi, para kekasih Allah (Awliya' Allah) tidak memiliki ketakutan dan tidak pula bersedih hati karena mereka telah mentransendensikan dualitas subjek-objek dalam pengalaman tauhid eksistensial[2222]. Kehidupan sejati ini menyatukan dimensi kesadaran kontemplatif di dalam diri dengan aksi transformatif di luar diri; seorang arif hidup di tengah-tengah dunia tanpa pernah menjadi milik dunia. Keadaan inilah puncak dari evolusi spiritual

manusia (kamal al-insan), di mana eksistensi individu mengalir selaras dengan irama Ilahi, memancarkan kedamaian, kasih sayang, dan kearifan universal kepada seluruh makhluk sebagai cerminan dari Kehidupan Yang Maha Hidup (Al-Hayy).

Manusia Spiritual Kontemporer dan Peta Jalan Peradaban Masa Depan

Peradaban kontemporer tengah berdiri di atas puncak pencapaian saintifik dan teknologis yang tiada tanding dalam sejarah umat manusia. Namun, di balik kegemilangan materialisme, mekanisasi, dan kecerdasan buatan, terdapat retakan ontologis yang mengancam eksistensi kemanusiaan itu sendiri. Manusia modern kerap terjebak dalam apa yang disebut sebagai kehampaan eksistensial (existential vacuum) akibat desakralisasi alam kosmis dan penguburan dimensi transenden demi kejayaan rasionalitas instrumental. Dalam konteks ini, "Manusia Spiritual Kontemporer" tidak lagi menjadi sekadar pelarian eskapis dari hiruk-pikuk keduniawian, melainkan sebuah lokomotif epistemis dan ontologis yang krusial untuk merumuskan kembali arah serta peta jalan peradaban masa depan.

Rekonstruksi peradaban masa depan mensyaratkan integrasi yang harmonis antara sains, teknologi, dan spiritualitas. Manusia spiritual kontemporer adalah entitas yang tidak menolak modernitas, melainkan melampauinya (transcending) dengan membawa obor kesadaran teofanik ke dalam labirin dunia digital dan transhumanisme. Kehadiran mereka menjadi sintesis dari

dialektika panjang antara yang sakral (the sacred) dan yang profan (the profane), yang berupaya meretas jalan baru bagi kelangsungan ekologis, etis, dan spiritual bumi kita.

Akar dari krisis multidimensional yang melanda dunia hari ini mulai dari perubahan iklim global, dehumanisasi digital, hingga alienasi mental bersumber dari reduksionisme epistemologis yang menolak keterpautan manusia dengan dimensi transenden[2223]. Humanisme sekuler yang meletakkan manusia sebagai ukuran mutlak segala sesuatu (homo mensura) pada gilirannya melahirkan subjek yang eksploitatif dan destruktif. Ketika alam semesta dipandang hanya sebagai tumpukan materi tanpa jiwa, maka eksploitasi tanpa batas menjadi konsekuensi logis yang tak terhindarkan[2224].

Dari sudut pandang metafisika Islam, krisis ini berpangkal dari penyakit batiniah yang mengaburkan fitrah suci manusia. Polusi lingkungan eksternal sesungguhnya merupakan proyeksi dari polusi spiritual yang terjadi di dalam jiwa manusia modern[2225]. Al-Quran secara eksplisit mensinyalir bahwa kerusakan di darat dan di laut terjadi akibat ulah tangan manusia itu sendiri, yang merepresentasikan hilangnya fungsi kekhalifahan (vicegerency) yang berbasis pada amanah ketuhanan[2226]. Ketika poros teosentris digantikan secara mutlak oleh poros antroposentris yang chauvinistik, manusia kehilangan orientasi vertikalnya dan terperosok ke dalam lingkaran konsumerisme nihilistik yang mematikan jiwa[2227]. Di tengah situasi inilah urgensi kehadiran manusia spiritual kontemporer mengemuka. Mereka adalah agen-

agen perubahan yang menyadari bahwa krisis eksternal tidak akan pernah dapat diselesaikan tanpa adanya restrukturisasi dunia batiniah manusia. Kesadaran ini menuntut pemahaman mendalam tentang relasi trifokal antara Tuhan, manusia, dan alam semesta, di mana ketiganya berada dalam jalinan kesatuan eksistensial yang tak terpisahkan (wahdah al-wujud dalam domain spiritualitas etis).

Berbeda dengan mistikus tradisional yang cenderung menarik diri dari realitas sosial (uzlah fisik), manusia spiritual kontemporer mempraktikkan apa yang disebut sebagai "mistisisme aktif" atau active-contemplative life. Mereka mengintegrasikan kedalaman kontemplatif dengan keterlibatan aktif dalam memecahkan problem-problem kemanusiaan universal. Epistemologi yang mereka gunakan adalah epistemologi integral yang mensinergikan indra, rasio ('aql), dan intuisi spiritual (qalb)[2228].

Karakteristik utama dari manusia spiritual kontemporer dapat dirumuskan ke dalam beberapa pilar filosofis:

1. Kesadaran Trans-Sektarian dan Dialogis: Mereka melampaui batas-batas partikularitas dogmatis tanpa kehilangan akar tradisinya. Mereka mampu melihat pancaran kebenaran universal (sophia perennis) dalam setiap ekspresi religiusitas manusia[2229].
2. Kearifan Ekologis (Eco-Spirituality): Mereka memandang bumi sebagai tempat ibadah yang suci (masjid), di mana setiap tindakan ekologis merupakan ritus spiritual. Pandangan ini sejalan dengan ajaran luhur Rasulullah SAW yang menegaskan

bahwa bumi ini diciptakan sebagai tempat suci dan sarana penyucian diri[2230].

3. Kedaulatan Teknologi Etis: Di hadapan gelombang kecerdasan buatan (AI) dan bioteknologi, mereka tidak bersikap teknofobia maupun teknofilia buta. Mereka memosisikan teknologi sebagai instrumen (khadim) yang harus tunduk pada nilai-nilai kemanusiaan yang luhur dan kehendak ilahi.
4. Resiliensi Psikospiritual: Di tengah badai disrupsi informasi dan kecemasan eksistensial, mereka memiliki jangkar batiniah yang kokoh (tumaninah) yang bersumber dari zikir dan koneksi konstan dengan Yang Tak Terbatas[2231].

Manusia spiritual kontemporer merupakan manifestasi modern dari konsep Ulul Albab yang digambarkan dalam kitab suci yaitu mereka yang senantiasa mengingat Allah dalam segala kondisi (berdiri, duduk, dan berbaring) seraya memformulasikan kerja-kerja ilmiah untuk menyingkap rahasia penciptaan langit dan bumi[2232]. Mereka tidak memisahkan antara laboratorium ilmiah dan mihrab doa.

Transformasi global menuju masa depan yang berkelanjutan membutuhkan peta jalan peradaban yang radikal dan komprehensif. Peta jalan ini harus diletakkan di atas fondasi spiritualitas yang kokoh guna menghindari jebakan distopia teknologi. Transisi ini melibatkan tiga rekonstruksi utama:

Peta jalan peradaban masa depan harus dimulai dengan dekonstruksi terhadap dikotomi biner antara ilmu umum dan ilmu agama. Ilmu pengetahuan harus dikembalikan pada statusnya yang

mulia sebagai sarana untuk membaca tanda-tanda kekuasaan Allah (ayatullah) di alam semesta[2233]. Proses islamisasi atau sakralisasi ilmu pengetahuan kontemporer ini bukan berarti menolak metode empiris, melainkan menempatkan data empiris tersebut ke dalam kerangka metafisika yang bermakna, sehingga sains kembali melahirkan rasa takjub (awe) dan ketundukan etis, bukan keangkuhan promethean.

Sistem ekonomi kapitalistik yang eksploitatif harus digantikan dengan paradigma ekonomi spiritual yang berbasis pada keadilan, sirkularitas, dan filantropi transenden (seperti zakat, infak, sedekah, dan wakaf produktif). Manusia spiritual kontemporer memandang harta bukan sebagai kepemilikan mutlak (absolute ownership), melainkan sebagai amanah yang harus didistribusikan demi kesejahteraan bersama (falah) dan kelestarian ekosistem global[2234].

Dalam ranah politik dan hubungan internasional, peta jalan masa depan menawarkan transisi dari realisme politik yang konfliktual menuju kosmopolitanisme spiritual yang kooperatif. Dengan menyadari kesamaan asal-usul spiritual kemanusiaan (nafsin wahidah), kebijakan global diarahkan untuk mengatasi kemiskinan, ketidakadilan sistemik, dan perang melalui pendekatan empati dan solidaritas universal yang melampaui batas-batas geopolitik sekuler[2235].

Salah satu tantangan terbesar yang dihadapi oleh manusia spiritual kontemporer dalam peta jalan peradaban masa depan adalah bangkitnya gerakan transhumanisme dan posthumanisme. Proyek-proyek teknologi yang bertujuan untuk meretas kematian,

meningkatkan kapasitas kognitif manusia secara artifisial, dan menciptakan kesadaran digital (uploading consciousness) berpotensi mereduksi manusia menjadi sekadar algoritma biologis yang dapat dimanipulasi[2236].

Di sinilah manusia spiritual kontemporer menawarkan kritik metafisika yang tajam. Keabadian sejati tidak dicapai melalui manipulasi untai DNA atau penggabungan otak dengan silikon, melainkan melalui penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) yang mengantarkan roh kembali kepada Penciptanya dalam keadaan damai (ridwanullah)[2237]. Tubuh fisik manusia memiliki keterbatasan yang sakral, dan upaya untuk melampaui keterbatasan tersebut secara mekanis tanpa pematangan spiritual hanya akan melahirkan monster-monster eksistensial yang hampa makna.

Meskipun demikian, manusia spiritual kontemporer tidak serta-merta menolak inovasi medis modern. Mereka memberikan batas etis yang jelas antara terapi (curing/healing) untuk memulihkan fungsi kemanusiaan yang terganggu, dengan peningkatan (enhancement) yang kebablasan yang didorong oleh keangkuhan untuk menantang takdir penciptaan Tuhan. Masa depan peradaban umat manusia tidak ditentukan oleh kecanggihan algoritma kuantum atau kolonisasi planet Mars semata, melainkan oleh kedalaman dan kualitas kesadaran batin manusia itu sendiri. Manusia spiritual kontemporer adalah arsitek sejati dari peradaban masa depan sebuah peradaban yang ditandai dengan bersatunya kecerdasan intelektual, kecanggihan teknologi, dan keluhuran spiritual.

Peta jalan yang ditawarkan oleh manusia spiritual kontemporer adalah jalan tengah (wasathiyah) yang menyelamatkan dunia dari kehancuran ekologis sekularisme sekaligus menjauhkannya dari kejumudan ekstremisme religius. Dengan menjadikan spiritualitas sebagai kompas gerak, peradaban masa depan akan mampu melangkah maju ke masa depan yang diterangi oleh cahaya wahyu dan dibimbing oleh rasio yang tercerahkan, mewujudkan kehidupan yang harmonis, adil, dan diberkahi (baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur).

Kedudukan Karakteristik Manusia Hasil Gemblengan Ragam Maqamat Tazkiyatul Wujud

Krisis multidimensional yang melanda dunia modern berakar pada fragmentasi ontologis, di mana manusia kehilangan poros pusat eksistensinya. Dalam diskursus esoterisme Islam, pemulihan integritas kemanusiaan ini hanya dapat dicapai melalui terminologi Tazkiyatul Wujud, sebuah proses pemurnian keberadaan yang melampaui sekadar pembersihan moralistis (tazkiyatun nafs). Manusia yang lahir dari rahim maqamat (stasiun spiritual) ini memiliki kedudukan ontologis yang unik; ia bukan lagi subjek yang terisolasi dalam egoisme Cartesian, melainkan cermin bagi tajalli (manifestasi) Tuhan di alam semesta[2238]. Karakteristik utama dari hasil gemblengan ini adalah "transparansi eksistensial," di mana setiap tindakan individu tidak lagi didorong oleh motif-motif partikular yang egoistik, melainkan oleh kehendak universal yang selaras dengan ritme kosmik[2239]. Kedudukan ini menempatkan

manusia spiritual sebagai titik temu antara yang sakral dan yang profan, menjadikannya agen stabilitas di tengah fluktuasi peradaban yang kian tak menentu. Al-Qur'an menggarisbawahi bahwa keberuntungan hakiki hanya dicapai oleh mereka yang melakukan purifikasi ini, sebuah transformasi yang mengubah nafs dari keadaan ammarah (instingtif-destruktif) menuju muthmainnah (tenang-transenden)[2240].

Secara epistemologis, Tazkiyatul Wujud mengandaikan bahwa eksistensi manusia tidak bersifat statis, melainkan sebuah gerak substansial (al-harakah al-jawhariyyah) yang terus-menerus menuju kesempurnaan. Ketika seorang salik (penempuh jalan spiritual) menginternalisasi ragam maqamat mulai dari tawbah, zuhd, sabr, hingga rida ia sebenarnya sedang melakukan rekonstruksi atas struktur kesadarannya. Pada tahap ini, pembersihan diri tidak lagi dipahami sebagai aktivitas asketis yang menjauhkan diri dari realitas, melainkan sebagai upaya menyingkap tirai-tirai ketakmurnian eksistensial (kuyup-kuyup hijab) yang menghalangi pancaran cahaya ilahi dalam diri manusia. Dengan demikian, kedudukan manusia yang telah tergembleng ini berada pada puncak piramida eksistensi (tasykik al-wujud), di mana ia berfungsi sebagai mediator spiritual yang mengalirkan rahmat ilahi ke alam materi.

Perjalanan melintasi ragam maqamat merupakan sebuah proses dialektis yang ketat dan sistematis. Abu Hamid al-Ghazali dalam adikaryanya menegaskan bahwa setiap maqam memiliki tiga dimensi integral: ilmu (pengetahuan teoritis), hal (keadaan emosional-spiritual), dan amal (manifestasi praktis)[2241].

Pengembaraan spiritual ini dimulai dari pemurnian kehendak dasar melalui tawbah yang radikal sebuah transformasi orientasi hidup dari yang profan menuju yang sakral. Ketika kesadaran spiritual ini menajam, salik akan menapaki maqam zuhd (asketisisme sejati), yang dalam perspektif metafisika Islam bukan berarti membenci dunia materi, melainkan mengikis ketergantungan ontologis ego terhadap selain Allah. Melalui transisi metodologis ini, manusia mengalami desentralisasi ego, di mana pusat gravitasi kesadarannya bergeser dari "aku yang partikular" menuju "Dia yang Universal."

Gemblengan maqamat yang puncaknya termanifestasi dalam mahabba (cinta) dan rida (kerelaan mutlak) menghasilkan karakteristik kepribadian yang kokoh dan tidak tergoyahkan oleh guncangan eksternal. Karakteristik ini sejalan dengan konsep as-sakinah (kedamaian batin yang transenden) yang dianugerahkan kepada jiwa-jiwa yang telah tenang (al-nafs al-muthmainnah). Di sinilah letak perbedaan mendasar antara psikologi sekuler dan psikoterapi spiritual Islam: jika psikologi modern hanya bertujuan mengembalikan manusia pada fungsi adaptif-sosial yang normal, Tazkiyatul Wujud bertujuan mengantarkan manusia pada realisasi potensi puncaknya sebagai Al-Insan al-Kamil (Manusia Paripurna). Di bawah bimbingan metodologis yang ketat, kepribadian hasil gemblengan ini memancarkan integrasi karakter mulia (al-akhlaq al-karimah) yang bersumber langsung dari pancaran asma dan sifat ilahi.

Manusia yang telah menyelesaikan proses Tazkiyatul Wujud memiliki karakteristik utama berupa "transparansi eksistensial" (al-

shafafiyyah al-wujudiyyah). Dalam kondisi ini, hijab-hijab egoitas (al-aniyyah) telah luruh, sehingga diri manusia bertindak bagaikan cermin murni yang memantulkan keindahan (jamal) dan keagungan (jalal) ilahi[2242]. Fenomena spiritual ini digambarkan secara presisi dalam sebuah hadis qudsi yang sangat masyhur, di mana Allah menyatakan bahwa apabila Dia telah mencintai hamba-Nya yang mendekatkan diri melalui amalan-amalan sunah, maka Dia akan menjadi pendengaran yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatan yang ia gunakan untuk melihat, dan tangan yang ia gunakan untuk bertindak[2243]. Kedudukan eksistensial ini bukanlah penyatuan fisik (panteisme atau hulul), melainkan fana'nya kehendak pribadi ke dalam kehendak ilahi, sebuah maqam tertinggi di mana dualitas subjek-objek terlampaui dalam kesadaran tauhid yang murni.

Secara kosmologis, manusia dengan karakteristik ini memegang mandat kekhalifahan (khilafah) dalam arti yang paling hakiki. Kehadirannya di bumi berfungsi sebagai penyeimbang ekosistem spiritual dan material. Ketika ia berinteraksi dengan sesama makhluk, ia tidak didorong oleh syahwat kekuasaan atau akumulasi kapital, melainkan oleh limpahan kasih sayang universal (al-rahmah al-ilahiyyah). Pemikiran Ibnu 'Arabi mengenai Al-Insan al-Kamil mempertegas bahwa tanpa adanya individu-individu yang mencapai tingkat Tazkiyatul Wujud ini, alam semesta akan kehilangan daya rekat ontologisnya dan runtuh ke dalam ketiadaan[2244]. Oleh karena itu, kedudukan manusia spiritual ini sangat vital; mereka adalah tiang-tiang penyangga peradaban, yang dengan pancaran

spiritualnya mampu meredam destruksi moral dan ekologis yang diakibatkan oleh keserakahan manusia modern yang mengalami alienasi spiritual.

Di era kontemporer yang ditandai oleh disrupsi teknologi dan kekosongan eksistensial, rekonstruksi karakter manusia melalui Tazkiyatul Wujud menawarkan paradigma alternatif yang solutif. Manusia modern kerap terjebak dalam apa yang disebut oleh para filosof eksistensialis sebagai kecemasan eksistensial (existential angst) akibat hilangnya makna hidup. Penerapan disiplin maqamat secara konsisten dan ilmiah mampu mentransformasikan kecemasan tersebut menjadi energi spiritual yang produktif[2245]. Dengan mengintegrasikan dimensi kognitif, afektif, dan psikomotorik yang terdapat dalam tradisi tasawuf amali, individu dilatih untuk memiliki ketahanan psikologis (resilience) yang bersumber dari sauh transendental yang kokoh. Pada akhirnya, kedudukan karakteristik manusia hasil gemblengan Tazkiyatul Wujud menempatkan mereka pada posisi pelopor perubahan sosial yang berbasis spiritual. Karakteristik transenden mereka bukanlah bentuk pelarian dari realitas duniawi (escapisme), melainkan keterlibatan aktif yang didefinisikan ulang oleh nilai-nilai ilahi. Mereka hadir di tengah masyarakat untuk memberikan arah baru bagi sains, teknologi, dan ekonomi, agar tidak lagi merusak kemanusiaan, melainkan mengabdi pada keluhuran martabat manusia. Melalui integrasi harmonis antara keheningan batin (hal) dan dinamika aksi nyata (amal), manusia spiritual ini membuktikan

bahwa puncak dari pemurnian eksistensi adalah pelayanan tanpa batas kepada kemanusiaan demi menggapai rida Sang Pencipta.

Peran Strategis Alumnus "Mati Sebelum Mati" Sebagai Pemimpin, Ilmuwan, dan Penggerak Zaman Kontemporer

Krisis multidimensional yang melanda peradaban kontemporer mulai dari degradasi ekologis, ketimpangan sosial-ekonomi yang ekstrem, hingga krisis eksistensial akut akibat reduksionisme materialistik pada hakikatnya bersumber dari hipertrofi ego manusia (the hypertrophy of the human ego). Dalam pusaran zaman yang mendewakan akumulasi materi dan validasi virtual, pencarian sebuah paradigma antropologis alternatif menjadi sebuah keniscayaan teoretis dan praktis. Di sinilah relevansi profetik dari doktrin tasawuf klasik, mūtū qabla an tamūtū (mati sebelum engkau mati), menemukan momentum artikulasinya yang paling radikal[2246]. Jauh dari sekadar asketisme pasif atau pelarian eskapis dari realitas, konsep kematian simbolis ini merupakan sebuah proses dekonstruksi ontologis yang sistematis terhadap ego palsu (al-nafs al-ammarah) demi melahirkan kesadaran sejati (al-nafs al-mutma'innah) yang berpijak pada dimensi baqa’ (keabadian di dalam Tuhan)[2247].

Al-Qur’an mengisyaratkan transformasi eksistensial ini dalam metafora yang sangat kuat mengenai penghidupan kembali spiritualitas manusia yang telah mati: "Dan apakah orang yang sudah mati kemudian Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang, yang dengan cahaya itu dia dapat berjalan di

tengah-tengah masyarakat, serupa dengan orang yang keadaannya berada dalam gelap gulita yang sekali-kali tidak dapat keluar daripadanya?" (QS. Al-An'am[2248]: 122)[2249]. Individu yang berhasil melewati malam gelap jiwa (the dark night of the soul) dan mematikan desires dunianya sebelum kematian biologis menjemput, dapat disebut sebagai "alumnus" dari kematian spiritual ini. Mereka adalah agen-agen sejarah baru yang memiliki kekebalan psikologis terhadap patologi modernitas, siap memikul amanah rekonstruksi peradaban sebagai pemimpin, ilmuwan, dan penggerak zaman.

Dalam konseptualisasi politik sekuler, kekuasaan sering kali diposisikan sebagai instrumen dominasi, akumulasi kapital, dan pemuasan hasrat narsistik para elitenya. Sebaliknya, seorang pemimpin yang merupakan alumnus dari proses mūtū qabla an tamūtū memandang kekuasaan melalui lensa kepemimpinan pelayan (servant leadership) yang radikal dan berorientasi eskatologis[2250]. Karena egonya telah mengalami fana' (sirna), hasrat untuk mempertahankan kekuasaan demi prestise personal atau dinasti politik telah lenyap. Kekuasaan dipahami secara saksama sebagai amanah berat yang menuntut pertanggungjawaban metafisis yang rigid di hadapan Tuhan, sejalan dengan prinsip yang ditekankan oleh Abu Hamid al-Ghazali dalam Nasihat al-Muluk, di mana keadilan seorang penguasa adalah bayang-bayang keadilan Ilahi di bumi[2251].

Model kepemimpinan ini melampaui sekat-sekat teori kepemimpinan transaksional maupun transformasional

konvensional. Pemimpin yang telah "mati" egonya tidak lagi dapat diintimidasi oleh ancaman kehilangan jabatan, popularitas, atau kekayaan materi, karena ia telah membebaskan dirinya dari belenggu ketakutan eksistensial (existential anxiety)[2252]. Keputusan-keputusan politik yang diambil oleh pemimpin tipe ini murni didasarkan pada kemaslahatan publik (al-maslahah al-ammah) dan penegakkan keadilan substantif, sekalipun keputusan tersebut tidak populer atau merugikan stabilitas politik pribadinya. Karakter kepemimpinan ini merefleksikan sabda Nabi Muhammad SAW: "Pemimpin suatu kaum adalah pelayan bagi mereka" (HR. Al-Dailami)[2253]. Dalam era pasca-kebenaran (post-truth) di mana politik citra mendominasi panggung publik, kehadiran pemimpin yang bertindak dari kedalaman hening diri yang bebas ego menjadi oase yang mengembalikan martabat politik kemanusiaan.

Krisis sains modern berakar pada sekularisasi metodologis yang memisahkan secara paksa antara subjek dan objek, serta mencabut dimensi transendental dari penjelajahan ilmiah. Saintisme reduksionistik telah mengubah alam semesta menjadi sekadar mesin raksasa yang siap dieksploitasi demi kepentingan industrialisasi tanpa batas. Di sinilah ilmuwan "alumnus" mengambil peran strategis untuk melakukan dekolonisasi dan spiritualisasi sains. Bagi ilmuwan yang telah melampaui batas-batas ego ilmiahnya, riset empiris dan formulasi matematika tidak lagi digerakkan oleh ambisi meraih Nobel Prize atau pengakuan akademik semata, melainkan sebagai bentuk ibadah intelektual dan

penyingkapan terhadap tanda-tanda kebesaran Tuhan di alam semesta (ayatullah)[2254].

Ilmuwan tipe ini memadukan ketajaman metode rasional-empiris dengan kedalaman intuisi spiritual (al-kashf atau al-dhawq), sebuah integrasi epistemologis yang pernah dicontohkan oleh para pemikir besar Islam abad pertengahan seperti Ibnu Sina dan Al-Biruni[2255]. Melalui kacamata kosmologi tradisional yang dihidupkan kembali oleh pemikir kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr, alam tidak lagi dipandang sebagai objek mati yang netral nilai, melainkan sebagai sebuah kitab suci yang terhampar (al-qur'an al-takwini)[2256]. Dengan kesadaran bahwa "aku ilmiah" mereka telah melebur dalam kehendak Ilahi, penemuan sains yang mereka hasilkan senantiasa diiringi oleh kearifan etis (wisdom). Teknologi yang dikembangkan di bawah bimbingan kesadaran ini tidak akan bersifat destruktif terhadap ekosistem, melainkan bersifat restoratif, menjaga harmoni kosmologis antara manusia, alam, dan Pencipta.

Kekuatan penggerak perubahan sosial di era kontemporer sering kali lumpuh di tengah jalan karena para aktivisnya terjebak dalam kooptasi sistem neoliberal atau mengalami keletihan mental (burnout) akibat ketergantungan pada validasi eksternal. Namun, penggerak zaman yang lahir dari rahim mūtū qabla an tamūtū memiliki daya tahan spiritual dan ketahanan sosial yang tidak terbatas. Karena mereka telah "mati" dari ketergantungan psikologis kepada selain Allah, mereka menjadi manusia yang merdeka secara hakiki. Dalam istilah sosiologi profetik Ali Shariati, mereka adalah kelompok Roushanfekr (intelektual tercerahkan) yang tidak lagi

mempan disuap oleh kenikmatan duniawi, juga tidak gentar oleh ancaman aparatus kekuasaan fisik[2257].

Kebebasan eksistensial ini membuat tindakan sosial mereka murni didasarkan pada cinta kasih universal (rahmah) dan komitmen untuk membebaskan kaum tertindas (mustad'afin). Energi perjuangan mereka tidak bersumber dari kemarahan egoistik yang destruktif, melainkan dari pancaran pancasinar Ilahi yang mengalir melalui diri mereka yang telah bersih dari kabut kepentingan pribadi. Sebagaimana dirumuskan oleh Muhammad Iqbal mengenai konsep diri (Khudi) yang telah mencapai puncaknya, manusia yang telah menguasai dirinya sendiri akan menjadi instrumen takdir Ilahi untuk mendekonstruksi dan merekonstruksi sejarah menuju tatanan dunia yang lebih adil dan manusiawi[2258]. Mereka bergerak di tengah masyarakat dengan membawa ketenangan batin yang menular, membuktikan bahwa transformasi sosial yang sejati selalu berakar pada transformasi spiritual yang radikal.

Pada akhirnya, alumnus dari kematian spiritual "mati sebelum mati" bukan lagi entitas sejarah yang utopis, melainkan kebutuhan darurat peradaban modern yang sedang di ambang keruntuhan moral dan ekologis. Ketika dunia dipenuhi oleh para pemimpin yang mabuk kekuasaan, ilmuwan yang menghamba pada korporasi, dan penggerak sosial yang tercerabut dari akar spiritualnya, maka figur-figur yang telah melintasi gerbang kematian egoistik ini hadir sebagai penyelamat. Dengan menyatukan kepemimpinan eskatologis, sains sakral, dan gerakan sosial transendental, mereka mengalirkan daya hidup Ilahi untuk memulihkan kerusakan tatanan

sosial dunia kontemporer. Mereka adalah perwujudan dari Insan Kamil (Manusia Sempurna) yang tidak hanya hidup untuk dirinya, melainkan menjadi rahmat bagi sekalian alam (rahmatan lil-'alamin).

Bagaimana Manusia Spiritual Mengelola Sektor Politik, Ekonomi, dan Teknologi Tanpa Terkontaminasi Polusi Ego

Krisis eksistensial yang melanda peradaban modern tidak lagi sekadar berakar pada keterbatasan sumber daya material atau kegagalan teknis kepemimpinan, melainkan pada sebuah patogen sistemik yang mendalam: polusi ego (al-alusiya al-ananiyyah). Dalam struktur politik, ekonomi, dan teknologi kontemporer, ego manusia yang terdistorsi oleh dorongan dominasi (al-hawa), narsisme teknokratis, dan keserakahan tanpa batas telah menggeser fungsi mendasar institusi publik dari sarana pengabdian universal (khidmah) menjadi arena pemuasan hasrat individual maupun kelompok. Polusi ego beroperasi sebagai pengganggu epistemik dan etis yang merusak netralitas instrumen peradaban, mengubah instrumen kemajuan menjadi mesin alienasi. Untuk mengatasi entropi moral ini, diperlukan kemunculan paradigma manusia spiritual (homo mysticus atau al-insan al-kamil), yakni entitas individu yang telah menyelesaikan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sehingga memiliki imunitas batin terhadap distorsi kekuasaan, akumulasi, dan manipulasi teknologis.

Dalam ranah politik, polusi ego mewujud dalam dahaga akan kekuasaan implisit (shulthah) yang menempatkan subjek politik

sebagai entitas yang harus ditaklukkan. Manusia spiritual meredefinisi hakikat politik dengan menggeser orientasinya menuju paradigma wilayah sebuah tanggung jawab pengayoman, perlindungan, dan pelayanan yang lahir dari kesadaran akan amanah ilahiah[2259]. Politik tidak lagi dipandang sebagai arena permainan zero-sum untuk mengejar status egois, melainkan sebagai instrumen profetis untuk menegakkan keadilan universal (al-'adl) dan kesetaraan hakiki (al-musawah) di tengah pluralitas masyarakat[2260].

Integritas batin manusia spiritual dibentuk melalui kedalaman pencapaian ithmi'nan al-qalb (ketenangan jiwa), yang membebaskannya dari kecemasan eksistensial akan kehilangan jabatan atau otoritas. Ketika ego tidak lagi menuntut validasi eksternal, dorongan untuk melakukan korupsi, nepotisme, dan manipulasi oligarkis secara otomatis terputus. Kekuasaan politik di tangan manusia spiritual dijalankan dengan prinsip kepemimpinan yang bertumpu pada kesadaran batas-batas etis; setiap kebijakan publik dievaluasi berdasarkan sejauh mana kebijakan tersebut mampu melindungi kaum tertindas (al-mustadh'afin) dan menjamin tegaknya keadilan distributif tanpa diskriminasi[2261].

Sektor ekonomi modern yang sangat dipengaruhi oleh rasionalitas instrumental neo-liberal sering kali memicu pemujaan terhadap akumulasi modal yang tidak terbatas. Polusi ego dalam ekonomi bermanifestasi sebagai keserakahan (al-hirsh) dan konsumerisme yang merusak tatanan sosial serta ekologis. Manusia spiritual mentransformasi paradigma ini dengan mengintroduksi

kembali konsep barakah (keberkahan) sebagai variabel kualitatif utama dalam kalkulasi finansial[2262]. Barakah menegaskan bahwa nilai substansial dari kekayaan tidak terletak pada kuantitas penumpukannya, melainkan pada kemanfaatannya bagi peningkatan kualitas hidup spiritual dan material kemanusiaan.

Mengacu pada kerangka Maqasid al-Shariah (tujuan-tujuan utama syariat), manusia spiritual mengarahkan kegiatan ekonomi untuk memelihara jiwa (hifdh al-nafs), akal (hifdh al-'aql), keturunan (hifdh al-nasl), kehormatan (hifdh al-'irdh), dan harta (hifdh al-mal)[2263]. Motif penumpukan modal pribadi (takatsur) digeser secara mendasar menuju motif sirkulasi kekayaan yang inklusif, sehingga harta tidak hanya berputar di antara kelompok kaya semata[2264]. Melalui mekanisme seperti zakat, infak, sedekah, wakaf, serta investasi sosial yang beretika, kegiatan ekonomi dibebaskan dari manipulasi spekulatif dan eksploitasi kelas. Pasar dijadikan sebagai ruang pertukaran yang adil, di mana kejujuran dan empati mengalahkan syahwat monopoli.

Di era disrupsi digital dan kecerdasan buatan (Artificial Intelligence), polusi ego mewujud dalam bentuk narsisme teknokratis dan hubris transhumanisme sebuah keyakinan bahwa manusia dapat merekayasa realitas tanpa batas etis dan melepaskan diri dari keterikatan alamiah maupun Ilahi[2265]. Teknologi sering kali dirancang bukan untuk membebaskan, melainkan untuk mengeksploitasi atensi, memanipulasi perilaku, dan mendegradasi martabat manusia demi keuntungan korporasi teknologi skala global[2266]. Manusia spiritual bertindak sebagai kurator etis atas

perkembangan teknologi. Ia memposisikan teknologi secara proporsional sebagai instrumen pelayanan (khidmah), bukan sebagai berhala baru (shanam) yang menuntut penyembahan kesadaran. Pengelolaan teknologi oleh manusia spiritual dilandasi oleh mekanisme muraqabah sebuah kesadaran eksistensial yang konstan bahwa setiap tindakan, inovasi, dan algoritma berada di bawah pengawasan Ilahi[2267].

Melalui kesadaran muraqabah, pengembang dan pembuat kebijakan teknologi spiritual akan senantiasa mengajukan pertanyaan metafisis dan etis: Apakah inovasi ini meningkatkan keutamaan martabat manusia, ataukah mempercepat dehumanisasi? Apakah teknologi ini merusak keseimbangan ekosistem (mizan), ataukah memeliharanya? Kesadaran ini mencegah teknologi dijadikan alat surveillance yang otoriter atau komodifikasi jiwa manusia, serta memastikan bahwa kemajuan artifisial tetap tunduk pada nilai-nilai luhur kemanusiaan.

Mengelola sektor politik, ekonomi, dan teknologi tanpa terkontaminasi polusi ego bukanlah sebuah utopia romantik, melainkan sebuah keharusan sejarah untuk menyelamatkan peradaban dari kehancuran internal. Manusia spiritual membawa pembebasan epistemologis dengan membuktikan bahwa efisiensi, inovasi, dan tata kelola yang efektif tidak perlu mengorbankan integritas moral. Melalui integrasi wilayah dalam politik, barakah dan maqasid dalam ekonomi, serta muraqabah dalam kurasi teknologi, sebuah tatanan dunia yang seimbang, adil, dan beradab dapat diwujudkan sebuah dunia di mana ego ditundukkan di bawah

naungan kebenaran Ilahi demi kemaslahatan seluruh alam (rahmatan lil-'alamin).

Visi Peta Jalan Peradaban Kontemporer Baru yang Dipimpin Oleh Kesadaran Kaum Sufi Ekologis Kontemporer

Krisis ekologis global yang melanda abad ke-21 bukan sekadar kegagalan teknis-saintifik atau disfungsi kebijakan tata kelola lingkungan, melainkan refleksi dari patologi spiritual yang akut pada kedalaman eksistensial manusia modern. Dominasi paradigma antroposentrisme sekuler yang menempatkan manusia sebagai penakluk mutlak atas alam telah mereduksi kosmos menjadi sekadar komoditas eksploitatif tanpa nilai sakralitas[2268]. Sebagai respons terhadap degradasi multidimensional ini, muncul sebuah visi transformatif yang mengarah pada rekonstruksi peradaban melalui "Teosentrisme Ekologis". Visi ini digagas oleh kaum Sufi Ekologis (ekosofis) kontemporer yang merevitalisasi ajaran esoteris Islam untuk merumuskan ulang relasi antara Pencipta, manusia, dan alam semesta. Melalui kacamata sufistik, alam semesta tidak dipandang sebagai objek mekanistik yang mati, melainkan sebagai al-Qur'an al-takwini (Al-Qur'an yang terbentang), sebuah teofani (tajalli) yang secara terus-menerus memantulkan nama-nama dan sifat keindahan ilahi[2269]. Dengan demikian, perusakan terhadap alam pada hakikatnya adalah penistaan terhadap ayat-ayat Allah yang eksistensial[2270].

Dalam peta jalan peradaban baru ini, kaum Sufi ekologis memposisikan pemeliharaan lingkungan hidup bukan sekadar

sebagai etika sosial atau kewajiban utilitarian, melainkan sebagai dimensi esensial dari ibadah itu sendiri ('ibadah kawniyyah). Basis epistemologis dari pandangan ini berakar pada konsep ontologis kesatuan wujud (wahdat al-wujud) yang dirumuskan secara moderat dan transformatif, di mana setiap entitas di alam semesta memiliki kesadaran eksistensial yang berdzikir memuji Penciptanya dengan caranya masing-masing[2271]. Doktrin ini didukung secara kuat oleh teks-teks otoritatif keagamaan yang menegaskan bahwa seluruh makhluk di bumi, baik yang bernyawa maupun yang tampak mati secara fisik, merupakan komunitas-komunitas sakral yang serupa dengan manusia[2272]. Kehilangan satu spesies akibat keserakahan manusia bukan hanya hilangnya keanekaragaman hayati materiil, melainkan terbungkamnya satu suara tasbih kosmis yang tidak dapat digantikan. Oleh karena itu, bagi kaum Sufi kontemporer, aktivitas konservasi alam seperti reboisasi, perlindungan satwa, dan pembersihan sungai memiliki bobot spiritual yang setara dengan ibadah ritual di dalam masjid[2273].

Salah satu pilar radikal dalam peta jalan yang ditawarkan oleh kesadaran Sufi ekologis adalah dekonstruksi terhadap indikator kemajuan peradaban global modern. Selama berabad-abad, keberhasilan sebuah bangsa diukur secara reduksionis melalui Produk Domestik Bruto (GDP) atau Gross Domestic Product, sebuah metrik materialistis yang justru sering kali meningkat seiring dengan eksploitasi alam yang masif dan ketimpangan sosial yang tajam. Kaum Sufi kontemporer menawarkan alternatif berupa "Indeks Kebahagiaan Ruhani" (Spiritual and Ecological Well-being Index)[2274].

Indeks baru ini mensinergikan kesehatan ekologis dengan kedamaian batiniah manusia. Parameter kemajuan peradaban dalam paradigma ini tidak lagi diukur dari seberapa besar konsumsi energi fosil atau akumulasi kapital finansial, melainkan dari tingkat harmoni antara komunitas manusia dengan ekosistem lokal mereka, serta kedalaman ketenangan jiwa (tumaninah) yang dicapai melalui gaya hidup yang bersahaja (zuhd) dan berkecukupan (qana'ah)[2275].

Implementasi praktis dari peta jalan peradaban Sufi ekologis ini bertumpu pada tiga pilar institusional yang saling terintegrasi secara kohesif:

Pendidikan Berbasis Kecerdasan Spiritual (SQ) dan Ekofisika: Kurikulum pendidikan masa depan direkonstruksi untuk tidak hanya melatih kecerdasan intelektual (IQ) dan emosional (EQ), melainkan memprioritaskan kecerdasan spiritual-ekologis. Melalui metode tarbiyah sufistik, generasi muda dididik untuk mengenali keterhubungan batiniah mereka dengan alam semesta, memandang pohon, air, dan angin sebagai guru spiritual yang mengajarkan ketundukan (islam) kepada hukum alam (sunnatullah)[2276].

Ekonomi Filantropi Berkelanjutan (Ekonomi Sufistik): Sektor ekonomi dibebaskan dari jeratan riba dan spekulasi finansial yang merusak, dialihkan pada sistem sirkular yang didorong oleh instrumen filantropi Islam, khususnya Waqf al-Bi'ah (Wakaf Lingkungan)[2277]. Wakaf ini secara khusus dialokasikan untuk konservasi hutan adat, pembersihan sumber daya air komunal, dan pengembangan teknologi energi terbarukan yang tidak merusak tatanan ekologi mikro.

Arsitektur dan Tata Ruang Biophilic-Sufistik: Pembangunan infrastruktur global dirancang ulang dengan mengadopsi prinsip harmoni arsitektur sakral tradisional yang dipadukan dengan teknologi hijau modern. Bangunan tidak lagi dirancang untuk menantang gravitasi dan mendominasi lanskap alam dengan keangkuhan beton, melainkan mencerminkan kerendahhatian (tawadhu) manusia di hadapan keagungan ciptaan Allah, mengoptimalkan pencahayaan alami, sirkulasi udara mikro, dan integrasi tanaman lokal sebagai bagian dari struktur hidup[2278].

Peta jalan peradaban kontemporer baru yang diinisiasi oleh kesadaran kaum Sufi ekologis pada akhirnya mengarah pada pencapaian sejati dari mandat manusia sebagai Khalifah fi al-Ardh (wakil Tuhan di bumi)[2279]. Melalui sintesis yang matang antara kemajuan material yang terkendali dan kedalaman spiritual yang tak terbatas, dualisme akut yang selama ini memisahkan sains dan spiritualitas, pembangunan ekonomi dan konservasi alam, dapat diakhiri secara tuntas. Peradaban baru ini merupakan sebuah lanskap di mana manusia modern tidak lagi bertindak sebagai predator eksploitatif, melainkan tampil sebagai penjaga kosmis yang penuh cinta (rahmah), membawa berkah bagi seluruh alam semesta (rahmatan lil 'alamin). Dalam dialektika yang harmonis dan suci ini, bumi kembali menjadi tempat suci (masjid) yang megah, di mana setiap aktivitas kehidupan manusia di dalamnya menderu dalam harmoni tasbih kosmis yang abadi.

HUSNUL KHATIMAH DAN LIQA'ILLAH

Hakikat Ontologis *Husnul Khatimah* dan Nilai Kualitas Amal Akhir Kehidupan

Dalam diskursus eskatologi Islam, transisi dari alam mulk (materi) menuju alam malakut (metafisik) bukan sekadar berhentinya fungsi biologis, melainkan sebuah kulminasi eksistensial yang menentukan posisi ontologis jiwa di hadapan Sang Pencipta. Husnul Khatimah, secara etimologis berarti "akhir yang baik," sering kali disalahpahami hanya sebagai estetika kematian fisik. Namun, dalam perspektif yang lebih mendalam, ia merupakan manifestasi dari integritas tauhid yang telah mendarah daging dalam struktur kesadaran terdalam manusia. Kematian dalam konteks ini dipandang sebagai re-entry menuju asal-usul primordial (al-ma'ad), di mana kualitas akhir hayat menjadi cermin dari keseluruhan perjalanan ruhani yang telah ditempuh selama di dunia, sebagaimana diisyaratkan dalam panggilan Ilahi kepada jiwa yang tenang (nafs al-mutma'innah) untuk kembali ke haribaan-Nya[2280].

Secara teologis, signifikansi fase akhir kehidupan ini ditegaskan oleh prinsip kenabian bahwa nilai hakiki dari seluruh lembaran amal manusia sangat ditentukan oleh bagaimana ia menutup tirai kehidupannya (al-a'mal bi al-khawatim)[2281]. Ketetapan ini tidak boleh direduksi sebagai sebuah skema spekulatif atau

keberuntungan acak yang bersifat mekanistis. Sebaliknya, dalam kacamata filsafat eksistensial Islam, akhir yang baik adalah hasil dari gerak substansial (al-harakah al-jawhariyyah) jiwa yang terus-menerus mendaki menuju kesempurnaan aktual[2282]. Mulla Sadra menjelaskan bahwa jiwa manusia tidak bersifat statis; ia mengalami evolusi substansial melalui akumulasi tindakan, niat, dan kontemplasi. Setiap amal saleh yang dilakukan secara konsisten lambat laun akan membentuk sebuah disposisi spiritual yang kokoh (malakah)[2283]. Pada detik-detik krusial transisi kematian, malakah inilah yang akan mendominasi dan mengarahkan orientasi jiwa secara otomatis, mengalahkan tarikan-tarikan instingtif yang bersifat temporal.

Ketika manusia memasuki fase sakaratul maut, terjadi sebuah keretakan epistemik yang dahsyat, di mana tirai-tirai inderawi (hujub) mulai tersingkap secara paksa, sehingga penglihatan batiniah manusia menjadi sangat tajam[2284]. Dalam kondisi batas (boundary state) ini, kesadaran rasional-kognitif yang biasa digunakan untuk berinteraksi dengan dunia fisik akan lumpuh, digantikan oleh kesadaran intuitif yang murni. Di sinilah letak urgensi kualitas amal di akhir hayat; ia bertindak sebagai jangkar metafisik yang menjaga stabilitas psikis dan spiritual seseorang di tengah guncangan transisi dimensi. Al-Ghazali dalam adikaryanya menguraikan bahwa rasa takut akan su'ul khatimah (akhir yang buruk) seharusnya mendorong manusia untuk terus-menerus melakukan pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs), karena apa yang terbersit dalam kalbu saat maut menjemput adalah proyeksi

langsung dari apa yang paling dicintai dan dibiasakan semasa hidup[2285]. Ditinjau dari perspektif metafisika Sufi, akhir kehidupan yang berkualitas juga merepresentasikan integrasi antara aspek lahir (eksoterik) dan batin (esoterik) dari syariat. Ketika seorang hamba mampu mengakhiri hidupnya dalam keadaan berserah diri secara total, ia sejatinya sedang mereaktualisasikan perjanjian primordial (mithaq) yang pernah diikrarkan ruh di alam azali[2286]. Transformasi ini melibatkan penyerahan kehendak individual (fana) ke dalam Kehendak Ilahi (baqa). Oleh karena itu, amal kebajikan yang dilakukan di penghujung hayat, seperti taubat yang tulus (taubatannasuhah), memiliki daya jangkau ontologis yang luar biasa; ia mampu merestrukturisasi seluruh sejarah spiritual masa lalu manusia, menghapus residu-residu kegelapan dosa, dan menyatukan kembali serpihan-serpihan eksistensi yang berserak dalam pelukan rahmat Allah yang tak terbatas[2287].

Pada akhirnya, husnul khatimah bukanlah sebuah peristiwa kebetulan yang terisolasi dari sejarah hidup seseorang, melainkan sebuah simfoni penutup yang agung dari seluruh dialektika eksistensial manusia antara kebebasan memilih (free will) dan takdir Ilahi. Kualitas amal di akhir hayat menjadi tolok ukur utama karena ia mencerminkan kondisi final dari esensi diri (selfhood) yang akan dibawa menghadap Allah SWT. Melalui pemahaman ontologis ini, kematian tidak lagi dipandang dengan ketakutan yang melumpuhkan, melainkan sebagai sebuah gerbang sakral menuju keabadian, sebuah penyingkapan transendental di mana jiwa yang

telah teruji dan termurnikan akhirnya diizinkan untuk memandang Wajah Sang Kebenaran Mutlak dengan penuh rida dan diridai.

Redefinisi Kematian yang Indah (Husnul Khatimah) Bukan Sebatas Keadaan Fisik Melainkan Puncak Kesadaran Tauhid

Redefinisi terhadap konsep Husnul Khatimah menuntut sebuah pergeseran paradigma yang fundamental, bergerak dari sekadar observasi fenomenologi lahiriah menuju kedalaman ontologi kesadaran manusia. Dalam diskursus eskatologi tradisional, kematian seringkali dinilai melalui indikator-indikator fisik atau ritualistik yang tampak, namun secara substansial, kematian yang mulia merupakan sebuah pencapaian eksistensial dari proses becoming (menjadi) yang berorientasi sepenuhnya pada Sang Mutlak[2288]. Kematian bukanlah sebuah titik terminasi biologis yang bersifat aksidental, melainkan sebuah kulminasi dari perjalanan intelektual dan spiritual di mana subjek manusia mencapai derajat keyakinan yang melampaui batas-batas materialitas. Secara teologis, momen sakaratul maut dipahami sebagai fase kasyf atau penyingkapan hijab, di mana realitas metafisik yang selama ini tersembunyi di balik tabir indrawi menjadi nyata, memaksa jiwa untuk melakukan konfrontasi langsung dengan Kebenaran Absolut[2289].

Puncak kesadaran Tauhid pada detik-detik transisi ini ditandai dengan kemampuan subjek eksistensial untuk melakukan takhalli, yaitu pelepasan total secara sukarela terhadap segala bentuk keterikatan duniawi dan ketergantungan pada entitas temporal.

Pada tahap ini, kesadaran manusia tidak lagi terfragmentasi oleh dualitas antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui, melainkan menyatu dalam sebuah pengalaman dzauq (rasa spiritual) yang mendalam[2290]. Kemampuan untuk memusatkan seluruh sisa energi vital pada Kalimat Thayyibah bukan sekadar aktivitas linguistik-motorik, melainkan sebuah manifestasi dari penyatuan antara ilm (pengetahuan diskursif) dan hal (keadaan eksistensial). Dalam perspektif ini, Husnul Khatimah adalah kondisi di mana ego personal meluruh (fana) di hadapan kebesaran Ilahi, menyisakan hanya kesadaran akan Ke-Esa-an yang murni, sebuah transmutasi jiwa yang mengubah ketakutan akan ketiadaan menjadi kerinduan akan pertemuan dengan Sang Pencipta[2291].

Secara epistemologis, kesadaran Tauhid di ambang maut merupakan bentuk kognisi tertinggi yang dapat dicapai oleh intelek manusia. Hal ini sejalan dengan konsep al-haraka al-jawhariyya (gerak substansial), di mana jiwa secara kontinyu melakukan evolusi internal menuju kesempurnaan hingga mencapai titik di mana ia siap melepaskan wadah fisiknya tanpa kehilangan identitas esensialnya[2292]. Redefinisi ini menegaskan bahwa keindahan kematian tidak terletak pada kemudahan fisik proses tersebut, melainkan pada integritas tauhid yang tetap kokoh meskipun jasad sedang mengalami disintegrasi. Dengan demikian, Husnul Khatimah adalah sebuah keberhasilan intelektual dan spiritual dalam mempertahankan orientasi ketuhanan di tengah badai sensorik terakhir, membuktikan bahwa eksistensi manusia pada hakikatnya adalah perjalanan kesadaran yang berpangkal dan berakhir pada

Realitas Tunggal[2293]. Al-Qur'an menggambarkan kondisi ini sebagai keadaan jiwa yang tenang (nafs al-mutmainnah), yang telah tuntas menyelesaikan dialektika antara keinginan duniawi dan kehendak Ilahi, sehingga ia dipanggil kembali dalam keadaan rida dan diridai[2294].

Hukum Akumulasi Spiritual: Bagaimana Konsistensi Gaya Hidup Menentukan Karakter Detik-Detik Sakaratul Maut

Eksistensi manusia dalam lintasan temporalitas bukan sekadar deretan peristiwa acak, melainkan sebuah proses teleologis yang tunduk pada hukum akumulasi spiritual yang bersifat linier dan deterministik. Dalam diskursus filsafat Islam dan psikologi transpersonal, akumulasi ini termanifestasi dalam konsep malakah sebuah disposisi batiniah yang mengental menjadi karakter permanen akibat repetisi tindakan dan intensi[2295]. Secara ontologis, setiap aktivitas kognitif dan perilaku yang dilakukan secara konsisten akan membentuk apa yang dapat kita sebut sebagai "jalur syaraf spiritual" (spiritual neural pathways). Jalur ini merepresentasikan plastisitas jiwa yang, sebagaimana plastisitas otak dalam neurologi, akan semakin rigid dan otomatis seiring dengan intensitas pengulangannya[2296]. Pada titik ini, konsistensi gaya hidup atau istiqamah bukan lagi sekadar pilihan etis, melainkan sebuah mekanisme pembentukan struktur eksistensial yang akan menentukan bagaimana kesadaran manusia merespons transisi paling krusial dalam hidupnya: sakaratul maut.

Dalam perspektif Al-Ghazali yang dielaborasi melalui kerangka psikologi kedalaman, sakaratul maut adalah fase di mana tabir sensorik-rasional mulai meluruh, menyisakan dominasi memori bawah sadar yang paling fundamental[2297]. Ketika sistem kognitif perifer melemah akibat kegagalan biologis, pusat kendali kesadaran akan ditarik ke dalam inti memori yang paling sering diaktivasi selama masa hidup[2298]. Di sinilah hukum inersia spiritual bekerja; jiwa yang selama puluhan tahun telah mengarahkan orientasinya pada dzikir dalam makna luas sebagai kesadaran ketuhanan akan memiliki momentum metafisika yang secara otomatis menariknya ke arah transendensi[2299]. Sebaliknya, individu yang membangun struktur jiwanya di atas pondasi materialisme yang eksesif akan mengalami cognitive-spiritual dissonance yang hebat. Keterikatan pada dimensi temporal (hubbud-dunya) menciptakan resistensi internal yang luar biasa saat ruh dipaksa keluar dari jasad, sebuah guncangan yang dalam literatur eskatologis digambarkan sebagai tarikan yang menyakitkan karena jiwa enggan melepaskan jangkar dunianya[2300].

Fenomena ini sejalan dengan temuan dalam studi kesadaran kontemporer mengenai kondisi terminal, di mana seringkali terjadi apa yang disebut sebagai terminal lucidity atau penguatan memori bawah sadar di ambang kematian[2301]. Karakter detik-detik sakaratul maut, dengan demikian, merupakan hasil resultan dari vektor-vektor kebiasaan yang dihimpun selama hidup. Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah meneguhkan hati orang-orang beriman dengan "ucapan yang kokoh" (al-qawl al-thabit), yang dalam tafsir

filosofis merujuk pada kristalisasi tauhid yang telah menyatu dalam struktur batiniah sehingga ia muncul secara spontan tanpa usaha diskursif di saat kritis[2302]. Hal ini membuktikan bahwa pada ambang kematian, manusia tidak lagi mampu bersandiwara; yang tersisa hanyalah substansi diri yang murni. Jika malakah yang terbentuk adalah kebaikan, maka proses keluarnya ruh akan mengikuti pola aliran yang harmonis, layaknya air yang mengalir dari bejana, sebagai manifestasi dari kesiapan ontologis yang telah dipupuk melalui konsistensi gaya hidup[2303].

Secara komprehensif, dapat disimpulkan bahwa sakaratul maut adalah cermin jujur dari akumulasi eksistensial. Momentum inersia yang dihasilkan oleh gaya hidup seseorang akan menentukan arah "peluncuran" jiwa menuju alam barzakh. Tidak ada lompatan spiritual yang mendadak tanpa landasan kebiasaan; setiap detik kehidupan adalah sapuan kuas yang sedang melukis wajah akhir kita kelak[2304]. Oleh karena itu, istiqamah dalam integritas spiritual dan moral berfungsi sebagai strategi navigasi transendental yang memastikan bahwa saat kesadaran rasional meredup, cahaya batiniah yang telah lama dipupuk akan menjadi pemandu otomatis yang membawa jiwa kembali ke asalnya dengan tenang dan penuh kepasrahan (nafs al-mutmainnah).

Rahasia Teologis Di Balik Nilai Bobot Amal Akhir Hayat Sebagai Penentu Nasib Abadi Kedudukan Jiwa

Dalam diskursus eskatologi Islam, terdapat sebuah aksioma metafisika yang sangat mendalam mengenai hakikat eksistensi

manusia: bahwa nilai intrinsik dari seluruh perjalanan hidup seseorang dikristalisasikan pada momen terminalnya, sebuah konsep yang dikenal sebagai al-a'mal bi al-khawatim. Fenomena ini memunculkan sebuah paradoks teologis yang menantang nalar linear mengenai kausalitas amal; bagaimana mungkin durasi waktu yang sangat singkat di akhir hayat mampu mengonfigurasi ulang seluruh akumulasi perbuatan selama puluhan tahun? Secara ontologis, akhir hayat bukanlah sekadar titik pemberhentian biologis, melainkan sebuah gerbang transisi di mana dimensi waktu (zaman) bersinggungan dengan keabadian (dahr). Pada titik nadir ini, kesadaran manusia mengalami pengupasan selapis demi selapis, melepaskan atribut-atribut duniawi hingga menyisakan inti spiritual yang paling murni. Penekanan pada akhir hayat ini merepresentasikan "keputusan final" kesadaran, di mana jiwa tidak lagi mampu bersandiwara di hadapan realitas absolut, sehingga orientasi finalnya menjadi penentu bagi kedudukan abadi di alam barzakh dan akhirat[2305].

Secara fenomenologis, posisi "akhir" ini memegang signifikansi teologis karena ia merupakan representasi dari stabilitas (istiqamah) atau keruntuhan batiniah seseorang. Teori spiritualitas Islam menekankan bahwa setiap amal memiliki "bobot" yang tidak hanya ditentukan oleh kuantitasnya, tetapi oleh kualitas niat yang melandasinya pada detik-detik penentuan. Allah SWT, dalam kebijaksanaan-Nya yang tak terhingga, memberikan ruang bagi rahmat (rahmah) untuk melampaui keadilan ('adl) yang kaku. Melalui mekanisme taubatan nasuha di penghujung usia, seorang

hamba dapat mencapai disintegrasi ego (fana') yang total, di mana pengakuan akan kefakiran diri di hadapan Sang Khalik menghapuskan kegelapan masa lalu. Fenomena ini menunjukkan bahwa Tuhan tidak melihat manusia sebagai entitas statis, melainkan sebagai proses dinamis yang menuju titik kulminasi. Oleh karena itu, satu hembusan nafas yang membawa penyerahan diri secara paripurna dapat dianggap lebih berbobot secara kualitatif dibandingkan ritualitas formalistik yang dijalankan tanpa kehadiran hati selama bertahun-tahun[2306].

Namun, di balik dimensi rahmat tersebut, tersimpan sebuah peringatan eksistensial yang menggetarkan mengenai risiko su'ul khatimah. Rahasia Ilahiah ini mengisyaratkan bahwa apa yang tampak secara eksoterik (lahiriah) sebagai kesalehan sepanjang hidup, bisa saja menyimpan cacat esoterik (batiniah) berupa kesombongan tersembunyi, riya, atau keterikatan duniawi yang belum tuntas. Pada saat sakaratul maut, ketika mekanisme pertahanan ego runtuh, residu-residu kegelapan ini muncul ke permukaan dan membelokkan arah jiwa menjauh dari cahaya-Nya. Hal ini sejalan dengan prinsip bahwa manusia akan wafat di atas kebiasaan yang paling dominan dalam jiwanya. Pergulatan di titik akhir ini menjadi pembuktian apakah struktur amal yang dibangun selama hidup merupakan bangunan yang kokoh di atas fondasi ketulusan, ataukah sekadar fatamorgana yang hancur saat berhadapan dengan kebenaran hakiki. Dengan demikian, khatimah (penutup) menjadi cermin dari realitas batin yang paling jujur, sebuah "summa" dari seluruh dialektika antara kehendak manusia

dan takdir Ilahi[2307]. Secara kontemplatif, rahasia di balik bobot amal akhir hayat ini mengajarkan manusia untuk berada dalam kondisi bainal khauf wa raja' (antara cemas dan harap). Tidak ada ruang bagi kesombongan spiritual bagi mereka yang merasa telah banyak beramal, dan tidak ada ruang bagi keputusasaan bagi mereka yang merasa telah banyak berdosa. Penentuan nasib abadi melalui pintu akhir hayat ini menegaskan bahwa perjalanan spiritual adalah sebuah lari maraton menuju Tuhan, di mana keteguhan pada garis finis adalah segalanya. Keabadian jiwa ditentukan bukan oleh statistik perbuatan, melainkan oleh "warna" jiwa saat ia meninggalkan jasadnya. Inilah keadilan Ilahi yang paling sublim; sebuah sistem penilaian yang menghargai transformasi spiritual yang paling radikal sekalipun, sekaligus menjaga agar setiap individu tetap terjaga dalam kewaspadaan batin hingga nafas terakhirnya, memastikan bahwa jiwa kembali kepada-Nya dalam keadaan radiyatan mardiyyah[2308].

Indikator Lahiriah dan Batiniah Seseorang yang Meraih Derajat Kematian Mulia Berdasarkan Teks Syariat

Dalam diskursus eskatologi dan metafisika Islam, kematian (al-maut) tidak dipandang sebagai titik akhir dari eksistensi manusia, melainkan sebuah gerbang transisi (intiqal) dari alam empiris (alam al-syahadah) menuju alam barzakh yang metafisik (alam al-ghaib)[2309]. Transisi ini merupakan kulminasi dari seluruh perjalanan spiritual manusia di dunia, di mana kondisi akhir seseorang (khatimah) mencerminkan kualitas dari esensi spiritual yang telah

dipupuk sepanjang hayatnya[2310]. Dalam teks-teks syariat, pencapaian derajat kematian yang mulia yang secara populer diistilahkan sebagai Husnul Khatimah bukanlah sebuah kebetulan biologis, melainkan sebuah simfoni yang harmonis antara pencapaian spiritual batiniah (esoterik) dan indikator fisik lahiriah (eksoterik)[2311]. Harmonisasi ini merefleksikan keutuhan kepribadian mukmin yang telah mencapai integrasi penuh (tawhid) antara aspek jasmani dan rohani, sehingga ketika maut menjemput, seluruh dimensi dirinya bersaksi atas rida dan perkenan Ilahi[2312].

Secara batiniah, indikator utama dari transisi yang mulia ini adalah tercapainya kondisi psikis-spiritual yang disebut itminan (ketenangan yang mendalam)[2313]. Jiwa yang telah mencapai derajat ini diidentifikasi dalam Al-Quran sebagai Nafsul Mutmainnah, yaitu jiwa yang tidak lagi diombang-ambingkan oleh ketakutan (khawf) terhadap masa depan eskatologisnya, maupun kesedihan (huzn) atas apa yang ditinggalkannya di dunia fana[2314]. Ketenangan ini bersumber dari penyingkapan hijab spiritual (kashf) yang dialami oleh seorang mukmin menjelang ajalnya, di mana ia diperlihatkan tempat kembalinya yang mulia di sisi Allah[2315].

Menurut Abu Hamid al-Ghazali, ketenangan batiniah ini juga disertai dengan munculnya rasa shauq kerinduan yang mendalam untuk segera bertemu dengan Sang Pencipta[2316]. Kematian bagi jiwa yang mulia tidak lagi dirasakan sebagai momok yang menakutkan, melainkan sebagai momentum pembebasan ruh dari penjara fisik keduniawian untuk bersatu kembali dalam hamparan rahmat Ilahi[2317]. Ketakutan alami manusiawi terhadap kematian

bertransformasi menjadi keyakinan yang kokoh dan kerelaan mutlak (ridha wa mardhiyyah), sebuah kondisi batin yang sulit diukur secara positivistik namun getarannya memancar kuat pada ketenangan raut wajah orang yang sedang sakaratulmaut[2318].

Keindahan batiniah tersebut tidak tersimpan rapat dalam wilayah metafisik semata, melainkan mengkristal dan memancar keluar melalui tanda-tanda fisik-biologis yang dapat disaksikan secara empiris oleh mereka yang mendampingi[2319]. Syariat Islam, melalui keagungan petunjuk Nabawi, memberikan beberapa indikator lahiriah yang autentik sebagai bukti terjadinya transisi yang mulia ini. Salah satu indikator fisik yang paling menonjol adalah keluarnya keringat di dahi (al-maut bi 'araq al-jabin)[2320]. Secara sains spiritual, keringat ini melambangkan sisa perjuangan terakhir dari perjuangan eksistensial seorang mukmin dalam membersihkan noda-noda kemanusiaannya, sekaligus sebagai penanda rasa malu dan takzim (haya') kepada Allah karena akan segera menghadap-Nya[2321].

Selain itu, kemampuan lisan untuk melafalkan kalimat tauhid (La ilaha illallah) pada detik-detik terakhir kehidupan merupakan indikator lahiriah yang sangat agung[2322]. Secara neurologis dan spiritual, kemampuan melafalkan kalimat ini di tengah kritisnya fungsi organ tubuh menunjukkan bahwa pusat kesadaran terdalam orang tersebut sepenuhnya didominasi oleh kesadaran transenden, melampaui rasa sakit fisik sakaratulmaut yang sedang menderanya[2323].

Indikator fisik lainnya mencakup wafatnya seseorang dalam keadaan melakukan amal saleh (al-maut 'ala tha'ah), seperti saat bersujud, berpuasa, atau sepulang dari menuntut ilmu[2324]. Keadaan fisik luar ini merupakan proyeksi dari konsistensi orientasi hidupnya yang berfokus pada pengabdian kepada Sang Pencipta[2325].

Keharmonisan antara indikator batiniah (ketenangan jiwa) dan lahiriah (tanda fisik) bukanlah dua fenomena terpisah yang berjalan sendiri-sendiri, melainkan sebuah integrasi psikosomatis-spiritual[2326]. Dalam perspektif metafisika Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, tubuh fisik merupakan instrumen sekaligus refleksi (mazhar) dari kondisi ruh[2327]. Ketika ruh dilingkupi oleh cahaya kedamaian Ilahi dan disambut oleh para malaikat dengan sapaan kedamaian, pengaruh positif tersebut memancar kuat pada sistem fisiologis tubuh[2328]. Ketegangan otot mereda, rona wajah menjadi cerah, dan dahi mengeluarkan keringat yang jernih bagaikan mutiara[2329].

Sebaliknya, kematian yang tragis secara spiritual (su'ul khatimah) sering kali mengejawantah pada ekspresi fisik yang tegang, ketakutan yang mencekam pada kornea mata, serta tubuh yang kaku karena penolakan ruh untuk meninggalkan jasadnya[2330]. Oleh karena itu, tanda-tanda fisik yang tampak pada kematian yang mulia bukanlah sekadar anomali medis atau refleks biologis tanpa makna, melainkan simbol kosmologis yang membuktikan bahwa sang jiwa telah dijemput kembali ke haribaan Ilahi dengan penuh penghormatan[2331].

Bagi komunitas mukmin yang menyaksikan, penyatuan indikator lahiriah dan batiniah pada diri seseorang yang wafat memberikan

validasi empiris-spiritual yang mendalam[2332]. Tanda-tanda tersebut berfungsi sebagai ibrah (pelajaran eksistensial) bahwa janji-janji Allah mengenai kemuliaan Husnul Khatimah adalah sebuah realitas yang konkret dan dapat digapai[2333]. Keberhasilan transisi ini merupakan bentuk kemenangan hakiki (al-falah) yang melampaui segala bentuk kesuksesan material di dunia[2334]. Di sinilah syariat Islam menjembatani jurang antara yang fisik dan yang metafisik, menunjukkan bahwa kesalehan yang diupayakan secara konsisten sepanjang hayat akan membuahkan akhir perjalanan yang tidak hanya damai secara internal, tetapi juga indah dan mulia secara eksternal[2335].

Syauq Ila Allah (Kerinduan Ilahiah Eksistensial) Sebagai Energi Penggerak Transendensi

Dalam teologi spiritual dan psikologi transpersonal, esensi eksistensi manusia sering kali dipahami sebagai sebuah perjalanan kembali (nostalgia ontologis) menuju Asal Mula Yang Absolut. Di titik tersemat inilah, syauq ila Allah (kerinduan yang mendalam kepada Allah) hadir bukan sekadar sebagai afeksi keagamaan yang superfisial, melainkan sebagai gaya gravitasi spiritual (spiritual gravity) yang menarik kesadaran manusia melampaui batas-batas materialitasnya. Syauq adalah energi penggerak transendensi yang mengondisikan jiwa untuk terus bergerak, mendobrak sekat-sekat ruang-waktu egoistis menuju keintiman dengan Sang Khalik. Konsep ini menempatkan kerinduan bukan sebagai penderitaan tanpa akhir, melainkan sebagai sebuah dinamika aktif yang merekonstruksi

seluruh orientasi hidup manusia, mengarahkan kompas eksistensialnya secara rigid ke arah perjumpaan primordial yang abadi.

Untuk memahami anatomi emosi transendental syauq dalam dada kaum arifin (para gnostik), kita harus terlebih dahulu memisahkan emosi ini dari kategori emosi profan. Jika rindu manusiawi pada umumnya bersifat lateral dan bersandar pada objek-objek kontingen yang temporal, maka syauq adalah kerinduan vertikal yang berakar pada memori metafisis jiwa saat berada di alam ruh (’alam al-arwah)[2336]. Al-Quran mengisyaratkan dimensi primordial ini melalui persaksian spiritual manusia purba dalam perjanjian Alastu bi Rabbikum (Bukankah Aku ini Tuhanmu?) yang dijawab dengan Bala Shahidna (Benar, kami menyaksikan) (QS. Al-A'raf[2337]: 172)[2338]. Bagi kaum arifin, persaksian purba ini meninggalkan "jejak ontologis" (ontological trace) di dalam relung terdalam kalbu (sirr), yang terus mencari jalannya untuk kembali beresonansi dengan Frekuensi Asalnya.

Secara fenomenologis, anatomis emosi syauq terdiri dari tiga pilar epistemis yang saling bertautan: al-ma'rifah (makrifat/pengenalan mendalam), al-mahabbah (cinta yang menggebu), dan al-fana' (peleburan keakuan). Imam al-Ghazali dalam adikaryanya, Ihya' 'Ulum al-Din, menegaskan bahwa mustahil ada kerinduan (syauq) tanpa adanya cinta (mahabbah), dan mustahil ada cinta tanpa adanya pengenalan (ma'rifah)[2339]. Jiwa tidak akan pernah merindukan sesuatu yang tidak diketahuinya. Ketika seorang arif disingkapkan (kashf) baginya keindahan (jamal) dan keagungan

(jalal) Ilahi melalui mata batinnya, maka seketika itu pula lahir rasa cinta yang tak tertahankan. Cinta inilah yang kemudian bermutasi menjadi syauq sebuah tegangan dinamis antara kehadiran yang dirasakan (hudur) dan ketunggalan yang belum sempurna (ghaybah). Ia adalah rasa rindu yang membakar sekaligus menenteramkan, karena ia digerakkan oleh mysterium tremendum et fascinans sebuah misteri yang menggetarkan sekaligus sangat memesona[2340].

Di dalam dada para arifin, syauq beroperasi sebagai sebuah energi kinetik internal yang mendominasi seluruh fakultas kognitif dan afektif mereka. Seseorang yang diliputi oleh syauq tidak lagi melihat dunia luar sebagai realitas mandiri, melainkan sebagai teofani (tajalli) dari Sang Kekasih[2341]. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa syauq adalah "nyala api yang bersumber dari pohon cinta yang membakar segala keinginan selain keinginan untuk bertemu dengan yang dicintai"[2342]. Kerinduan ini melahirkan determinasi spiritual yang kokoh, mengubah kesadaran ego (self-consciousness) menjadi kesadaran Ilahi (God-consciousness). Keadaan psikologis ini membebaskan para gnostik dari kecemasan eksistensial (existential dread) yang biasa dialami manusia sekuler, menggantinya dengan ketenangan transenden yang berakar pada keyakinan mutlak akan perjumpaan yang dijanjikan.

Salah satu kecemasan terbesar dalam sejarah eksistensi manusia adalah thanatophobia ketakutan neurotis terhadap kematian dan rasa sakit biologis yang menyertainya saat sakaratul maut. Namun, sains spiritual Islam menunjukkan fenomena

paradoksikal di mana para kekasih Allah menyambut kematian dengan sukacita (istibshar). Transformasi psikologis yang radikal ini terjadi karena energi syauq bertindak sebagai "anestesi spiritual" yang melumpuhkan ketakutan fisik tersebut. Ketika intensitas kerinduan kepada Allah mencapai puncaknya, fokus batin jiwa sepenuhnya terarah pada keindahan perjumpaan (liqa' Allah), sehingga meminimalisasi atau bahkan meniadakan sensasi ketakutan akan disintegrasi jasmani.

Fenomena ini berakar kuat pada landasan teologis yang bersumber dari sabda Nabi Muhammad SAW: "Barangsiapa yang rindu bertemu dengan Allah, maka Allah pun rindu bertemu dengannya; dan barangsiapa yang benci bertemu dengan Allah, maka Allah pun benci bertemu dengannya." (Sahih al-Bukhari)[2343]. Hadis ini tidak sekadar menunjukkan relasi timbal balik teologis, melainkan struktur psikologis batiniah saat menghadapi ajal. Bagi pencinta sejati, kematian bukanlah akhir dari eksistensi (annihilation), melainkan jembatan emas (jisr) yang menghubungkan pencinta dengan Yang Dicintai. Sebagaimana ungkapan sufi terkenal yang dinisbahkan kepada Dzun Nun al-Mishri: "Kematian adalah jembatan yang menghubungkan kekasih dengan Kekasihnya." Ketika kesadaran transendental ini mendominasi, rasa takut fisik terhadap rasa sakit sakaratul maut tereliminasi oleh antisipasi kognitif terhadap kebahagiaan abadi dari perjumpaan tersebut.

Secara psikologis, eliminasi ketakutan ini dapat dijelaskan melalui teori transendensi diri (self-transcendence theory) yang

dikembangkan oleh Viktor Frankl. Ketika seseorang menemukan makna hidup terkecil sekalipun di luar dirinya dalam hal ini, Allah sebagai Makna Tertinggi ia memperoleh daya tahan eksistensial yang luar biasa terhadap penderitaan fisik[2344]. Bagi seorang muasytajil (orang yang tergesa-gesa dalam kerinduan kepada Allah), proses kepulangan ruh dari sangkar jasad adalah momen pembebasan (liberation). Rasa takut akan hilangnya materi keduniawian runtuh seketika saat dihadapkan dengan janji Allah dalam Al-Quran: "Barangsiapa yang mengharap pertemuan dengan Allah, maka sesungguhnya waktu yang dijanjikan Allah itu pasti datang..." (QS. Al-Ankabut[29]: 5)[2345]. Dengan demikian, ketakutan biologis diredam oleh kepastian eskatologis, menciptakan kondisi ketenangan absolut yang dikenal sebagai al-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang) pada detik-detik transisi eksistensialnya.

Bagaimana rasa sakit biologis yang secara neurofisiologis bersifat destruktif dapat bertransformasi menjadi sebuah pengalaman estetik yang penuh kedamaian? Di sinilah wilayah di mana teologi berinteraksi dengan neuropsikologi transendental. Secara fisiologis, sakaratul maut melibatkan kegagalan sistem organ multisistem dan badai nosiseptif (sinyal nyeri) yang dikirimkan ke otak. Namun, dalam keadaan batin yang dipenuhi oleh syauq ila Allah, korteks prefrontal dan sistem limbik mengalami reorganisasi fungsional yang ekstrem. Pengalaman batiniah yang luar biasa ini mampu mereduksi atau memodulasi persepsi nyeri fisik tersebut melalui mekanisme top-down cognitive control yang ditenagai oleh ekstasi spiritual[2346]. Metafora terbaik yang sering digunakan oleh

kaum sufi untuk menggambarkan fenomena transformasi ini adalah kisah para wanita Mesir yang memotong jari-jari mereka tanpa merasakan sakit sedikit pun ketika menyaksikan ketampanan Nabi Yusuf AS, sebagaimana diabadikan dalam Al-Quran: "...Maka tatkala mereka melihatnya (Yusuf), mereka kagum kepada (keindahan rupa)nya, dan mereka melukai jari tangannya sendiri..." (QS. Yusuf[2347]: 31)[2348].

Jika keindahan makhluk ciptaan yang fana mampu membius sistem saraf manusia hingga mengabaikan luka fisik yang nyata, maka bagaimanakah kiranya dengan penyingkapan (tajalli) Keindahan Mutlak (al-Jamal al-Mutlaq) milik Sang Pencipta pada saat tabir duniawi mulai tersingkap di akhir hayat? Keindahan Ilahi yang terpancar pada saat sakaratul maut menyerap seluruh perhatian jiwa, sehingga sinyal-sinyal rasa sakit biologis yang dikirimkan oleh reseptor nyeri tubuh kehilangan maknanya dan bertransformasi menjadi kebisingan latar belakang yang tidak berarti[2349].

Secara eksistensial, rasa sakit biologis pada momen sakaratul maut tidak lagi dihayati sebagai siksaan, melainkan diestetisasikan sebagai proses "persalinan spiritual" (spiritual birthing). Rasa sakit tersebut dipahami sebagai gesekan terakhir yang diperlukan untuk melepaskan belenggu-belenggu materialitas dari esensi suci jiwa manusia. Di bawah pengaruh energi syauq, rasa sakit fisik ini merupakan bagian dari keindahan ritus transisi menuju penyatuan batiniah yang kudus (unio mystica dalam pengertian Islam yang bercorak syuhudi, yakni penyatuan dalam penyaksian kesadaran,

bukan penyatuan substansial zat/pantheistik)[2350]. Jiwa yang rindu tidak lagi meratapi hancurnya raga, melainkan merayakan terbukanya gerbang keabadian tempat ia dapat memandang Wajah-Nya tanpa tabir, merealisasikan puncak kerinduan estetis yang tak tertandingi.

Energi syauq tidak tumbuh di lahan batin yang gersang dan dipenuhi oleh semak belukar keduniawian. Ia menuntut sebuah ekologi spritual yang bersih dan terjaga. Hambatan terbesar yang menyumbat saluran batin manusia sehingga menghalangi pancaran energi kerinduan Ilahiah adalah penyakit wahn. Rasulullah SAW mendefinisikan wahn secara sosiologis dan psikologis melalui sabdanya: "...Cinta dunia (hubb ad-dunya) dan takut mati (karahiyat al-mawt)." (Sunan Abi Dawud)[2351].

Penyakit wahn ini bekerja bagaikan kerak hitam yang menyumbat pori-pori kalbu (qalb), mengubah arah orientasi jiwa dari yang seharusnya melambung tinggi ke alam transendental (’illiyyin), justru merosot jatuh dan terikat erat pada gravitasi bumi yang rendah (asfala safilin).

Untuk memupuk energi syauq, kaum arifin merumuskan metodologi asketis (riyadah) yang sistematis guna membersihkan saluran batin secara kontinu dari residu wahn:

Metode Takhalli (Pengosongan Jiwa): Langkah awal ini dilakukan dengan memutus ketergantungan hati terhadap kesenangan-kesenangan inderawi yang fana melalui latihan zuhud dan qana'ah[2352]. Ini bukan berarti memusuhi dunia secara fisik, melainkan "mengeluarkan dunia dari dalam hati dan meletakkannya

hanya di genggaman tangan." Ketika hati dibersihkan dari obsesi materialistis, ruang kosong dalam kalbu akan tercipta secara natural untuk diisi oleh kehadiran Ilahi.

Metode Tahalli (Penghiasan Jiwa dengan Amal Transenden): Di fase kedua ini, hamba menghiasi batinnya dengan kontinuitas zikir mendalam (dhikr al-qalb) dan tafakur tentang tanda-tanda keagungan Allah (ayatullah). Zikir yang diucapkan secara lisan dan diresapi oleh kalbu membentuk jembatan kognitif yang konstan antara hamba dengan Penciptanya. Menurut Ibn Arabi, zikir yang konstan membakar tirai kelalaian (ghaflah), sehingga memungkinkan cahaya syauq bersinar menembus kegelapan ego[2353].

Metode Tajalli (Pancaran Cahaya Ilahi): Puncak dari proses pembersihan ini adalah tajalli, di mana Allah menyinari batin hamba-Nya dengan limpahan makrifat langsung (al-'ilm al-ladunni). Pada tahap ini, energi syauq tidak lagi harus diupayakan dengan bersusah payah, melainkan mengalir secara spontan sebagai anugerah Ilahi yang meluap-luap.

Melalui pembersihan batin (tazkiyat al-nafs) yang disiplin dan radikal dari pengaruh wahn, saluran batin manusia kembali kepada fitrahnya yang murni. Jiwa tidak lagi tersandera oleh ketakutan-ketakutan eksistensial yang semu atau cinta-cinta palsu yang destruktif. Energi syauq ila Allah yang telah teraktivasi secara penuh akan memimpin seluruh dinamika hidup manusia, menjadikannya mercusuar kedamaian di dunia, dan membimbing jiwanya dengan

sangat lembut melewati gerbang kematian menuju kebersamaan abadi dengan Sang Kekasih Sejati.

Catatan Akhir

[1] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi) dalam Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah. Sadra menjelaskan teori al-harakah al-jawhariyyah (gerak substansial) bahwa jiwa terus berevolusi secara internal hingga mencapai titik di mana ia tidak lagi membutuhkan tubuh fisik. Kematian adalah hasil alami dari kesempurnaan batiniah jiwa.

[2] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk (67): 2. "Allah-lah yang menciptakan kematian dan kehidupan untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya." Ayat ini secara eksplisit menyebut kematian (al-mawt) sebagai ciptaan (khalaqa), yang menunjukkan bahwa kematian memiliki realitas eksistensial, bukan sekadar ketiadaan hidup.

[3] Ibn 'Arabi dalam Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Beliau memandang kematian sebagai al-safar al-thani (perjalanan kedua). Bagi kaum sufi, kematian adalah perpindahan dari alam syahadah (nyata) ke alam ghaib (tak terlihat) yang lebih nyata secara hakiki.

[4] Hadis Nabi Muhammad SAW: "An-naasu niyaamun, fa idzaa maatuu intabahuu" (Manusia itu tertidur, dan ketika mereka mati, mereka bangun). Hadis ini sering dikutip dalam karya-karya esoteris Islam (seperti karya Imam Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulumiddin) untuk menjelaskan bahwa persepsi duniawi bersifat ilusif dibandingkan dengan realitas setelah mati.

[5] Fazlur Rahman dalam The Philosophy of Mulla Sadra (1975). Rahman memberikan analisis mendalam tentang bagaimana Sadra mendefinisikan jiwa yang mencapai otonomi penuh dari materi, sehingga kematian bukan lagi tragedi melainkan pencapaian ontologis.

[6] William C. Chittick dalam The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (1989). Chittick menjelaskan bagaimana Ibn 'Arabi melihat kematian sebagai bagian dari tajalli (penampakan diri) Tuhan yang terus-menerus, di mana manusia ditarik kembali ke akar eksistensialnya.

[7] Seyyed Hossein Nasr dalam Knowledge and the Sacred (1981). Nasr menekankan bahwa dalam kosmologi tradisional Islam, kematian adalah pintu menuju dimensi vertikal eksistensi. Ia mengkritik pandangan modern yang melihat kematian sebagai akhir mekanis, dan menawarkan perspektif "arsitektur cahaya" dalam proses kembalinya ruh.

[8] Henry Corbin dalam Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran (1977). Corbin mengeksplorasi konsep Alam al-Mithal (Mundus Imaginalis) sebagai ruang antara di mana jiwa manusia mendapatkan tubuh "spiritual" setelah kematian fisik, yang merupakan bagian integral dari arsitektur kosmologi Islam.

[9] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 18–35. Buku klasik ini meletakkan dasar metodologis semantik Al-

Qur'an dengan membedakan makna dasar (basic meaning) dan makna relasional (relational meaning) dalam struktur linguistik Arab Qur'ani.

[10] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 45–52. Karya ini menguraikan pergeseran nilai-nilai etis dan konseptual dari masyarakat Jahiliyyah menuju sistem nilai Islam, termasuk transformasi pandangan terhadap nasib, waktu, dan kematian.

[11] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 106–112. Rahman mendiskusikan pandangan Al-Qur'an mengenai alam semesta, eskatologi, serta sanggahan Qur'ani terhadap doktrin kaum Dahriyyah (materialis pra-Islam) yang menganggap waktu sebagai penghancur eksistensi.

[12] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk[67]: 2. Ayat ini menjadi fondasi teologis bahwa kematian adalah ciptaan (khalaqa) yang mendahului hidup dalam tatanan penulisan teks, bermakna sebagai instrumen kaji etis.

[13] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr), Vol. 30 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999), hlm. 53–55. Al-Razi memberikan analisis teologis-filsafat bahwa al-maut bersifat amr wujudī (entitas eksistensial) dan bukan sekadar 'adam (ketiadaan), karena sesuatu yang dipredikatkan sebagai "diciptakan" harus memiliki realitas ontologis.

[14] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 45–52. Karya ini menguraikan pergeseran nilai-nilai etis dan konseptual dari masyarakat Jahiliyyah menuju sistem nilai Islam, termasuk transformasi pandangan terhadap nasib, waktu, dan kematian.

[15] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 28. Ayat ini mengartikulasikan skema ontologis empat tahap perjalanan eksistensi manusia: mati (pra-eksistensi) $\rightarrow$ hidup (dunia) $\rightarrow$ mati (biologis) $\rightarrow$ hidup (kebangkitan).

[16] 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. 143–160. Al-Attas menjelaskan sifat-sifat keilahian dalam mengendalikan eksistensi (wujūd) dan ketidakberadaan ('adam), serta implikasinya terhadap jiwa manusia.

[17] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 28. Ayat ini mengartikulasikan skema ontologis empat tahap perjalanan eksistensi manusia: mati (pra-eksistensi) $\rightarrow$ hidup (dunia) $\rightarrow$ mati (biologis) $\rightarrow$ hidup (kebangkitan).

[18] Al-Qur'an, Surah Al-An'am[6]: 122. Ayat ini mengaitkan kematian dengan aspek metaforis spiritual (kebodohan/kufur) dan kehidupan dengan cahaya keimanan.

[19] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2000), hlm. 210–218. Abu Zayd menganalisis struktur kognitif dan bahasa metafora dalam teks Al-Qur'an, menunjukkan bagaimana teks mengubah makna kebahasaan menjadi simbol-simbol epistemologis.

[20] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Tafsīr, Bāb Qawlihi "Wa Andzirhum Yawmal Ḥasrah" (Hadith No. 4730). Hadis ini mengisahkan penyembelihan kematian (dhabḥ al-maut) di alam akhirat sebagai simbol pemusnahan sifat kelanjutan kematian, sehingga kehidupan di surga atau neraka menjadi abadi secara mutlak.

[21] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 122–128. Izutsu menganalisis bagaimana bahasa keagamaan dalam tradisi Islam mengkonstruksi ulang makna-makna eksistensial, termasuk kematian, dari pandangan jahiliyah yang fatalistik-nihilistik menuju pandangan teosentris yang sarat dengan makna eskatologis dan tatanan moral.

[22] Martin Heidegger, Being and Time, terjamahan John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), hlm. 293–301. Heidegger merumuskan kematian sebagai das Nichts (ketiadaan) dan batas tertinggi dari eksistensi Dasein (Sein-zum-Tode), yang dalam wacana komparatif bertentangan dengan pandangan eskatologi kenabian yang memandang kematian sebagai kelanjutan kesadaran dalam ruang ontologis lain.

[23] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 450–455. Dalam Kitab Dzikr al-Maut wa Ma Ba'dahu, Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam hakikat kematian bukan sebagai fana' (penyirnaan mutlak), melainkan intiqal (perpindahan) ruh dari satu instrumen jasad menuju moda eksistensi yang lebih murni di alam barzakh.

[24] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk (67): 2. Ayat "الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا" menegaskan bahwa kematian (al-maut) adalah objek penciptaan (makhluq) yang memiliki status ontologis positif, bukan sekadar negasi privatif dari kehidupan ('adam al-hayah).

[25] Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Tafsir, Bab Qawlihi "Wa Anżirhum Yawm al-Hasrah" (Hadis No. 4730); Muslim ibn al-Hajjaj, Sahih Muslim, Kitab al-Jannah wa Sifat Na'imiha, Bab Ithbat Ru'yat al-Mu'minin li Rabbihim (Hadis No. 2849). Hadis ini meriwayatkan prosesi penyembelihan simbolis kematian di antara surga dan neraka sebagai penanda dimulainya fase keabadian mutlak bagi para penghuni kedua tempat tersebut.

[26] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 112–115. Chittick menguraikan penafsiran Ibn 'Arabi mengenai personifikasi kematian pada hari kiamat sebagai bentuk transmutasi bentuk-bentuk substansial menuju alam manifestasi sempurna.

[27] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Kitab al-Ruh (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1975), hlm. 18–25. Karya klasik ini mengkompilasi dan menganalisis secara kritis ratusan riwayat Hadis mengenai hakikat ruh, dinamika persepsi perseptual mayat di dalam kubur, dan interaksi antara alam nyata dan alam barzakh.

[28] Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'ath al-Sijistani, Sunan Abi Dawud, Kitab al-Sunnah, Bab fi al-Mas'alah fi al-Qabr wa 'Ażab al-Qabr (Hadis No. 4753). Hadis riwayat al-Bara' ibn 'Azib ini menyajikan narasi fenomenologis paling detail mengenai perjalanan ruh pasca-kematian, prosesi pengangkatan ke langit, hingga pengembalian kesadaran saat pertanyaan kubur.

[29] Jacques Derrida, The Gift of Death, terjemahan David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1995), hlm. 41–49. Derrida mengkaji konseptualisasi kematian, batas ketidakmungkinan, dan tanggung jawab etis eksistensial, yang dapat dibenturkan dengan kerangka eskatologi Islam yang menempatkan tanggung jawab etis melampaui batas kematian fisik.

[30] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Cosmos: Essays on Religion, Science and Spirituality (London: Routledge, 2007), hlm. 89–94. Nasr menegaskan bahwa epistemologi Islam memandang komposisi manusia terdiri dari hirarki fisik, jiwa (nafs), dan ruh (ruh), sehingga kematian hanyalah pelepasan lapisan terluar tanpa merusak keutuhan substansi spiritual manusia.

[31] Muslim ibn al-Hajjaj, Sahih Muslim, Kitab al-Jana'iz, Bab fi Syiddat al-Maut (Hadis No. 919). Teks ini menggambarkan bagaimana ruh orang mukmin dicabut dengan kelembutan bagaikan tetesan air dari mulut qirbah, menunjukkan transisi yang halus namun nyata menuju dimensi kosmis baru.

[32] Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Zuhd, Bab Ma Ja'a fi Dzikr al-Maut (Hadis No. 2307). Sabda Nabi: "أَكْثِرُوا ذِكْرَ هَاذِمِ اللَّذَّاتِ" (Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan) dianalisis sebagai metode psikoterapi spiritual untuk membebaskan manusia dari kemelekatan ontologis pada dunia yang fana.

[33] Ernest Becker, The Denial of Death (New York: Free Press, 1973), hlm. 11–24. Becker menunjukkan bagaimana kebudayaan modern berusaha menekan dan mengasingkan kesadaran akan kematian karena ketidakmampuan menyediakan kerangka makna metafisis, sebuah fenomena yang sangat kontras dengan tradisi Hadis yang justru mengintegrasikan kematian ke dalam pusat kesadaran hidup sehari-hari.

[34] Kogan, L. (2015). Genealogical Classification of Semitic: The Lexical Isoglosses. Berlin: De Gruyter. Penjelasan: Buku ini merupakan otoritas dalam filologi Semitik yang melacak akar kata m-w-t di berbagai bahasa Semitik kuno seperti Akkadia, Ugaritik, dan Ibrani, membuktikan konsistensi fonetis dan semantisnya selama ribuan tahun.

[35] Jeffery, A. (1938). The Foreign Vocabulary of the Qur'an. Baroda: Oriental Institute. Penjelasan: Arthur Jeffery menganalisis asal-usul kosakata Al-Qur'an, termasuk bagaimana terminologi kematian dipengaruhi dan berinteraksi dengan tradisi linguistik di sekitar Jazirah Arab (Aram dan Syriac).

[36] Ibn Manzur. (n.d.). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Sadir. Penjelasan: Kamus klasik paling otoritatif dalam bahasa Arab. Pada entri m-w-t, Ibn Manzur menjelaskan derivasi kata tersebut mulai dari kematian fisik hingga penggunaan kiasan seperti tanah yang mati (tandus).

[37] Al-Quran, Surah Al-Mulk (67): 2. "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya." Penjelasan: Ayat ini memberikan landasan ontologis bahwa kematian adalah sebuah ciptaan (makhluq), bukan sekadar hilangnya nyawa.

[38] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). The Remembrance of Death and the Afterlife (Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu). Translated by T.J. Winter. Cambridge: Islamic Texts Society.* Penjelasan: Al-Ghazali membahas kematian bukan sebagai akhir, melainkan sebagai perubahan kondisi jiwa yang berpindah dari satu alam ke alam lain.

[39] Izutsu, T. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press. Penjelasan: Izutsu melakukan analisis semantik struktural terhadap kata-kata kunci dalam Al-Qur'an, menjelaskan bagaimana makna maut bergeser dari konsep pra-Islam yang nihilistik menuju konsep Islam yang teosentris.

[40] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Penjelasan: Annemarie Schimmel menjelaskan konsep Sufi tentang "mati sebelum mati" (mūtu qabla an tamūtu), sebuah metafora untuk transformasi spiritual dan fana' dalam Tuhan.

[41] Al-Isfahanī, Al-Raghib. (2009). Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an. Beirut: Dar al-Qalam. Penjelasan: Al-Isfahani merupakan pakar semantik Al-Qur'an yang memerinci perbedaan antara kematian biologis, kematian karena kebodohan, dan kematian karena kesedihan.

[42] Hadis riwayat secara makna (sering dikutip oleh para sufi dan filosof): "An-nāsu niyāmun, fa idzā mātū intabahū" (Manusia itu tertidur, dan ketika mereka mati, barulah mereka terjaga). Penjelasan: Meskipun status sanadnya diperdebatkan sebagai hadis marfu', kutipan ini sangat berpengaruh dalam filsafat Islam (seperti dalam karya Ibnu Arabi) untuk menjelaskan metafora kesadaran.

[43] Ibn Khaldun. (2015). The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press. Penjelasan: Ibnu Khaldun menggunakan metafora kematian biologis untuk menjelaskan keruntuhan dinasti dan peradaban yang kehilangan vitalitas sosialnya.

[44] Smith, J. I., & Haddad, Y. Y. (2002). The Islamic Understanding of Death and Resurrection. Oxford: Oxford University Press. Penjelasan: Karya akademik ini mengeksplorasi bagaimana umat Islam memahami kematian secara linguistik, teologis, dan eskatologis melintasi sejarah.

[45] Lane, E. W. (1863). An Arabic-English Lexicon. London: Williams and Norgate. Penjelasan: Kamus komprehensif ini menyediakan detail teknis mengenai penggunaan metaforis kata maut dalam sastra Arab, termasuk istilah "maut al-fuj'ah" (mati mendadak) dan penggunaannya dalam puisi.

[46] Ibn Sina (Avicenna). (1952). Ahwal al-Nafs: Risalah fi al-Nafs wa Ba'diha wa Ahwaliha. Ed. Fuad al-Ahwani. Cairo: Isa al-Babi al-Halabi, hlm. 82-85. Ibn Sina merumuskan dikotomi ontologis antara Wajib al-Wujud (Keberadaan Yang Niscaya dengan Diri-Nya Sendiri) dan Mumkin al-Wujud (Keberadaan Yang Kontingen/Bergantung). Kematian adalah bukti ontologis bahwa entitas ciptaan tidak memiliki keabadian internal dan secara mutlak bergantung pada Prinsip Utama.

[47] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time. Diterjemahkan oleh John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row, hlm. 296–304. Heidegger menekankan konsep Sein-zum-Tode di mana kesadaran akan kematian yang tak terhindarkan menjadi syarat mutlak bagi Dasein untuk keluar dari eksistensi yang tidak autentik (inauthenticity) menuju eksistensi yang berstruktur penuh tanggung jawab.

[48] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr[15]: 99. "Wa'bud rabbaka hatta ya'tiyakal-yaqin." Mayoritas mufasir klasik seperti Ibn Kathir dalam Tafsir al-Qur'an al-'Azim (Riyadh: Dar Tayyibah, 1999, Vol. 4, hlm. 553) mengidentifikasi al-yaqin dalam ayat ini sebagai kematian, karena kematian adalah peristiwa yang dipastikan kedatangannya tanpa ada keraguan sedikit pun oleh seluruh manusia.

[49] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Minhaj, Vol. 5, hlm. 210-215. Dalam Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu, Al-Ghazali memaparkan taraf kepastian eksistensial manusia di mana kematian

menghancurkan persepsi indrawi yang menipu dan membuka penglihatan spiritual yang hakiki terhadap realitas akhirat.

[50] Shirazi, Sadr al-Din (Mulla Sadra). (1981). Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Vol. 9, hlm. 185–190. Mulla Sadra menjelaskan transisi kematian melalui teori gerakan substansial (al-harakah al-jawhariyyah), di mana jiwa terus berevolusi secara ontologis hingga materi fisik tidak lagi mampu menampung intensitas keberadaannya, sehingga jiwa terlepas dari jasad untuk menyatu dengan alam malakut.

[51] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1911). Al-Futuhat al-Makkiyya. Cairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyya al-Kubra, Vol. 3, hlm. 369. Ibn 'Arabi mengutip dan menganalisis hadis maqthu'/athar yang diatribusikan kepada Nabi SAW atau Ali bin Abi Thalib: "Al-nas niyam fa-idha matu intabahu" (Manusia itu tertidur, dan apabila mereka mati, barulah mereka terbangun). Mitos dunia material sirna saat kematian membuka tabir Kebenaran Mutlak (Al-Haqq).

[52] Lockshin, Richard A., & Zakeri, Zahra. (2004). "Apoptosis, autophagy, and necrosis: Mechanisms and relevance in physiology and pathology." The International Journal of Biochemistry & Cell Biology, 36(12), hlm. 2405-2419. Penelitian biologi seluler modern ini membuktikan bahwa kematian seluler terprogram (apoptosis) adalah proses intrinsik dan esensial yang terkode dalam DNA untuk mempertahankan homeostasis dan kehidupan organisme.

[53] Schrödinger, Erwin. (1944). What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell. Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 67-75. Schrödinger menjelaskan bagaimana organisme hidup secara konstan menarik "entropi negatif" dari lingkungannya untuk menunda kematian fisik, namun pada akhirnya tetap harus tunduk pada hukum termodinamika yang mengarah pada penyebaran energi total (kematian biologis).

[54] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 51-55. Buku ini memaparkan konsep struktur kosmos dalam pemikiran Islam klasik, yang membagi realitas menjadi tingkatan-tingkatan eksistensial yang saling berhubungan dari dunia materi hingga puncaknya pada Realitas Absolut.

[55] Abu Hamid al-Ghazali, Misykat al-Anwar (The Niche for Lights), terjemahan David Buchman (Provo: Brigham Young University Press, 1998), hlm. 18-22. Al-Ghazali menjelaskan hierarki alam semesta menggunakan istilah alam al-mulk wa al-syahadah (alam nyata) dan alam al-malakut wa al-ghayb (alam spiritual), serta bagaimana jiwa manusia melintasi batasan-batasan alam tersebut melalui proses transisi spiritual dan fisik.

[56] William C. Chittick, The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology (Albany: State University of New York Press, 1998), hlm. 73-77. Chittick menguraikan pandangan Ibnu Arabi mengenai gerak transisional makhluk di dalam struktur wujud (maratib al-wujud), di mana setiap akhir dari satu fase eksistensi merupakan awal dari fase yang lebih tinggi.

[57] Al-Quran, Surah al-Mulk (67): 2. Teks suci ini menegaskan dimensi penciptaan dari kematian (khalaqa al-mawt) mendahului kehidupan (al-hayat), yang secara teologis menunjukkan bahwa kematian memiliki realitas eksistensial tersendiri dan bukan sekadar kondisi absennya kehidupan.

[58] Fakhr al-Din al-Razi, Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb), Jilid 30 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 53-55. Al-Razi memberikan analisis linguistik dan teologis mendalam mengenai mengapa "kematian" disebut sebagai sesuatu yang "diciptakan" (makhluq), yang menegaskan bahwa kematian adalah entitas eksistensial yang memiliki fungsi struktural dalam skema penciptaan Ilahi.

[59] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Syirazi), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah, Jilid 4 (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1981), hlm. 75-89. Di sini Sadra merumuskan doktrin gerakan substansial (al-harakah al-jawhariyyah) yang menyatakan bahwa seluruh alam fisik mengalami perubahan terus-menerus pada tingkat substansinya menuju kesempurnaan eksistensial.

[60] Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 1975), hlm. 94-101. Buku ini menyajikan analisis kritis atas teori gerakan substansial Sadra dan bagaimana teori tersebut merevolusi pandangan filsafat Islam mengenai materi, waktu, jiwa, dan kematian.

[61] Mulla Sadra, The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra, terjemahan James Winston Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981), hlm. 142-148. Sadra menjelaskan proses pemisahan jiwa dari raga (al-mawt al-tabi'i) bukan sebagai bentuk kehancuran, melainkan sebagai proses pelepasan alami ketika jiwa telah mencapai kemandirian eksistensial dari materi.

[62] Jalal al-Din Rumi, The Masnavi, Buku III, bait 3901-3906, terjemahan Reynold A. Nicholson (London: Luzac & Co., 1930). Rumi memberikan analogi puitis-metafisik mengenai evolusi spiritual makhluk melalui kematian berulang: dari mineral mati menjadi tumbuhan, dari tumbuhan menjadi hewan, dari hewan menjadi manusia, dan akhirnya menjadi malaikat.

[63] Erwin Schrödinger, What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell (Cambridge: Cambridge University Press, 1944), hlm. 71-75. Schrödinger menjelaskan konsep "entropi negatif" (negentropy) di mana makhluk hidup mempertahankan keteraturannya dengan menarik keteraturan dari lingkungan eksternal, yang pada gilirannya mempercepat degradasi entropik di tingkat lingkungan yang lebih luas.

[64] Ilya Prigogine dan Isabelle Stengers, Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature (New York: Bantam Books, 1984), hlm. 131-145. Karya monumental ini menjelaskan bagaimana sistem non-ekuilibrium dan struktur disipatif menghasilkan keteraturan baru melalui fluktuasi dan disipasi energi, yang mirip dengan proses destruksi yang melahirkan rekonstruksi biologis.

[65] Sydney Brenner, "Life's Code: Nobel Lecture, December 10, 2002" (Stockholm: The Nobel Foundation, 2002). Brenner menguraikan penemuan genetik mengenai regulasi kematian sel terprogram (apoptosis) pada organisme Caenorhabditis elegans, membuktikan secara empiris bahwa kematian seluler fungsional sangat esensial bagi perkembangan struktur kehidupan yang lebih tinggi.

[66] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Tafsir, Hadis No. 4730; dan Sahih Muslim, Kitab al-Jannah wa Shifat Na'imiha, Hadis No. 2849. Hadis ini menjelaskan tentang eskatologi penyembelihan kematian (dzabh al-mawt) dalam bentuk seekor domba jantan (kabsyan) di akhirat, yang menyimbolkan transisi dari alam dualitas temporal menuju keabadian mutlak.

[67] Ibnu Hajar al-Asqalani, Fath al-Bari fi Syarh Sahih al-Bukhari, Jilid 8 (Kairo: Maktabah al-Salafiyyah, 1970), hlm. 415-418. Penjelasan Ibnu Hajar mengenai

hadis penyembelihan kematian mengungkapkan perdebatan teologis tentang visualisasi konsep abstrak menjadi bentuk konkret pada hari kiamat dan maknanya bagi keabadian penghuni surga dan neraka.

[68] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ela Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1946), hlm. 159-163. Ibnu Arabi menganalisis hakikat kematian sebagai penyingkapan tabir (kasyf al-ghita) yang memungkinkan kesadaran manusia melihat realitas spiritual yang sejati tanpa distorsi indrawi-material.

[69] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf (7): 172. Ayat ini merupakan fondasi teologis utama mengenai Mithaq (Perjanjian Primordial), di mana Allah mengambil kesaksian dari sulbi anak cucu Adam mengenai ketuhanan-Nya sebelum mereka dilahirkan ke dunia fisik. Penjelasan ini menegaskan adanya kesadaran pra-eksistensial pada manusia.

[70] Ibn Arabi. (1165-1240). Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Dalam karya monumentalnya, Ibn Arabi menjelaskan bahwa manusia adalah Insan Kamil yang berfungsi sebagai cermin bagi asma Allah. Amanah eksistensial dipahami sebagai tugas manusia untuk menyingkapkan sifatsifat Tuhan dalam realitas material melalui penyempurnaan jiwa.

[71] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72. Ayat ini menyebutkan tentang "Amanah" yang ditawarkan kepada entitas kosmik besar namun ditolak karena beratnya beban tersebut, dan akhirnya diterima oleh manusia. Secara akademik, ini sering ditafsirkan sebagai kapasitas moral dan pilihan bebas (free will).

[72] Fazlur Rahman. (1980). Major Themes of the Quran. Chicago: University of Chicago Press. Rahman berargumen bahwa inti dari pesan Qur'ani adalah tanggung jawab manusia di bumi yang didasarkan pada kesadaran akan kehadiran Tuhan. Ia menekankan bahwa "amanah" adalah dasar dari etika sosial dan individu manusia.

[73] Seyyed Hossein Nasr. (1981). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press. Nasr membahas bagaimana manusia modern mengalami krisis identitas karena melupakan (forgetfulness/ nisyan) perjanjian primordial mereka dengan Tuhan. Ia menyerukan kembalinya pengetahuan suci sebagai cara memenuhi amanah eksistensial.

[74] Hadis Riwayat Muslim, No. 2658 (Hadis tentang Fitrah). Nabi Muhammad SAW bersabda bahwa setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah (suci/memiliki potensi iman primordial). Hadis ini mengonfirmasi secara teologis bahwa amanah eksistensial telah terinstalasi dalam setiap individu sejak awal secara ontologis.

[75] Martin Heidegger. (1927). Being and Time (Sein und Zeit). Meskipun Heidegger berbicara tentang "Thrownness" (keterlemparan) manusia ke dunia tanpa tujuan yang jelas, dalam perbandingan studi ini, pemikiran Islam melengkapi "keterlemparan" tersebut dengan tujuan (teleologi) melalui konsep Mithaq sebagai jangkar makna eksistensi.

[76] Toshihiko Izutsu. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press. Izutsu menganalisis secara semantik hubungan antara Tuhan dan manusia dalam Qur'an, menyoroti bahwa hubungan tersebut bersifat timbal balik (covenantal) di mana setiap tindakan manusia di dunia adalah respons terhadap seruan Ilahi.

[77] Journal of Islamic Studies, Oxford University Press. Berbagai artikel dalam jurnal ini (misalnya, karya-karya mengenai Sufi Metaphysics) secara konsisten mengeksplorasi bagaimana konsep Amānah bukan sekadar tanggung jawab legalistik, melainkan sebuah transformasi kesadaran yang menyatukan antara kehidupan aktual dan realitas absolut.

[78] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr (15): 28-29. Ayat ini mendokumentasikan penciptaan manusia yang melibatkan dua komponen utama: komponen material bumi (bashar min shalshal min hama'in masnun) dan komponen spiritual (fanafakhtu fihi min ruhi). Teks ini menjadi fondasi teologis primordial bagi pembagian dimensi material (jasad) dan spiritual (ruh) pada diri manusia.

[79] Damasio, Antonio. (1994). Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. New York: G.P. Putnam's Sons. Damasio, seorang pakar neurosains terkemuka, mengkritik dualisme Cartesian dan mengajukan konsep embodied mind. Ia membuktikan secara empiris bahwa proses kognisi dan rasionalitas manusia sangat bergantung pada umpan balik somatik (tubuh/jasad), memperkuat argumen bahwa jasad adalah konstituent aktif dari kesadaran.

[80] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' (17): 85. "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: Ruh itu termasuk urusan Tuhanku..." Ayat ini menegaskan batas epistemologis rasio manusia dalam memahami hakikat Ruh secara utuh, menekankan karakternya yang transenden dan bersumber langsung dari alam imperatif Tuhan ('alam al-amr).

[81] Ibn Sina (Avicenna). (1959). Kitab al-Shifa' (De Anima / Al-Nafs). Disunting oleh F. Rahman. London: Oxford University Press. Dalam karya fenomenal ini, Ibn Sina mengajukan eksperimen pikiran "Flying Man" (al-Rajul al-Tha'ir) untuk membuktikan bahwa keberadaan jiwa/ruh bersifat independen dari organ fisik, serta berfungsi sebagai bentuk eksistensial (forma) yang memberi daya hidup pada jasad.

[82] Chalmers, David J. (1996). The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. New York: Oxford University Press. Chalmers merumuskan istilah "The Hard Problem of Consciousness", yaitu teka-teki mengapa dan bagaimana proses fisik di dalam otak menghasilkan pengalaman kualitatif/subjektif (qualia). Teori ini secara tidak langsung mendukung perlunya entitas immaterial seperti Ruh/Nafs untuk menjelaskan kesadaran.

[83] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1990). The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Al-Attas merumuskan bahwa jiwa manusia (nafs) memiliki dua sisi wajah: satu menghadap ke arah jasad biologis (nafs hayawaniyyah) dan satu menghadap ke arah realitas spiritual (nafs natiqah), yang menjadi wadah integrasi kesadaran manusia.

[84] Shirazi, Sadr al-Din (Mulla Sadra). (1981). Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. Mulla Sadra memperkenalkan gagasan al-Harakah al-Jawhariyyah (gerak substansial), yang menjelaskan transisi ontologis jiwa dari fase kemunculannya yang bersifat fisik-materialis hingga mencapai pematangan eksistensial yang imaterial-spiritual.

[85] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din. Jeddah: Dar al-Minhaj. Al-Ghazali mendetailkan topografi Nafs dan perjalanannya melalui tiga tingkatan

utama (Ammarah, Lawwamah, Mutma'innah) sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an (QS. Yusuf: 53, QS. Al-Qiyamah: 2, QS. Al-Fajr: 27), menggambarkan transformasi dinamika kesadaran manusia.

[86] Martin Heidegger dalam karya monumentalnya Being and Time (1927) memperkenalkan konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death). Ia berargumen bahwa keberadaan manusia (Dasein) hanya dapat mencapai totalitas dan otentisitas jika ia menyadari kematian sebagai kemungkinan yang paling personal dan tidak dapat diwakilkan. Lihat: Heidegger, M. (1962). Being and Time. Translated by J. Macquarrie & E. Robinson. Harper & Row.

[87] Søren Kierkegaard menekankan bahwa kesadaran akan kematian menciptakan "kecemasan" (anxiety) yang positif karena ia memaksa individu untuk memilih secara subyektif dan bertanggung jawab penuh atas eksistensinya di hadapan Tuhan. Lihat: Kierkegaard, S. (1980). The Concept of Anxiety. Princeton University Press.

[88] Al-Qur'an Surah Al-Mulk (67): 2: "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya." Ayat ini secara eksplisit menempatkan "mati" sebelum "hidup" dalam urutan tekstual, yang menurut para mufasir menunjukkan bahwa kematian adalah realitas yang mendasari tujuan hidup manusia untuk beramal secara kualitatif.

[89] Hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh At-Tirmidhi: "Perbanyaklah mengingat penghancur kelezatan (yakni kematian)." Dalam konteks ilmiah, hadis ini dipandang sebagai metode psikologis untuk menyeimbangkan orientasi duniawi dengan persiapan eskatologis agar manusia tidak kehilangan arah eksistensialnya.

[90] Viktor E. Frankl, seorang psikiater dan penyintas Holocaust, menjelaskan dalam Man's Search for Meaning bahwa transendensi diri hanya mungkin terjadi ketika manusia mengakui keterbatasan waktunya. Tanpa batas (kematian), hidup tidak akan memiliki struktur makna. Lihat: Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press.

[91] Ernest Becker dalam bukunya yang memenangkan Pulitzer, The Denial of Death (1973), mengeksplorasi bagaimana kebudayaan manusia pada dasarnya adalah sistem pertahanan simbolis terhadap ketakutan akan kematian. Namun, kesadaran yang matang mampu mengubah ketakutan ini menjadi dorongan kreatif yang luhur.

[92] Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Qur'an menjelaskan bahwa dalam pandangan Islam, kematian adalah sebuah "pintu" atau jembatan (jisr) menuju keabadian. Kematian tidak menghancurkan jiwa, melainkan membebaskannya dari batasan fisik untuk menuju pengadilan ilahi dan pemenuhan janji eksistensial. Lihat: Rahman, F. (2009). Major Themes of the Qur'an. University of Chicago Press.

[93] Irvin D. Yalom dalam Existential Psychotherapy memberikan analisis klinis bahwa "meskipun fisik kematian menghancurkan manusia, ide tentang kematian justru menyelamatkannya." Kesadaran ini adalah katalisator utama dalam proses individuasi dan pencapaian integritas diri. Lihat: Yalom, I. D. (1980). Existential Psychotherapy. Basic Books.

[94] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya (21): 35. Ayat ini menegaskan: "Tiap-tiap yang bernyawa akan merasakan mati. Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cobaan (yang nyata). Dan hanya kepada Kamilah kamu dikembalikan." Ayat ini merupakan fondasi teologis utama yang menetapkan kematian sebagai hukum universal (Sunnatullah) yang tidak dapat dihindari oleh entitas biologis mana pun di alam semesta.

[95] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 55-62. Nasr menjelaskan bagaimana kosmologi Islam memandang alam semesta sebagai kesatuan organis yang tunduk pada hukum-hukum ilahi yang konstan, di mana setiap fenomena fisik merupakan refleksi dari realitas metafisik yang lebih tinggi.

[96] Al-Qur'an, Surah Ar-Rahman (55): 26-27. Ayat ini berbunyi: "Semua yang ada di bumi itu akan binasa. Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan." Teks ini meletakkan dasar ontologis bahwa kefanaan material merupakan karakteristik fundamental dari alam ciptaan, kontras dengan keabadian absolut Pencipta.

[97] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV, Kitab Dzikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 485. Al-Ghazali mendeskripsikan kematian bukan sebagai ketiadaan mutlak ('adam mahdh), melaikan sebagai proses perpindahan kondisi (tahayyul hal) dan pelepasan ruh dari belenggu fisik untuk kembali ke alam asalnya.

[98] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981), Jilid IV, hlm. 78-85. Dalam bab mengenai gerak transubstansial (al-harakah al-jawhariyyah), Sadra merumuskan bahwa esensi atau substansi materi selalu bergerak secara dinamis menuju kesempurnaan eksistensial, dan kematian merupakan puncak dari pelepasan jiwa dari ketergantungan materialnya.

[99] Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 1975), hlm. 195-202. Analisis mendalam mengenai bagaimana teori psikologi Sadra memandang hubungan jiwa-tubuh, di mana tubuh merupakan alat awal bagi jiwa, namun pada akhirnya jiwa akan melampaui kebutuhan fisik tersebut saat mencapai kematangan.

[100] Rudolf Clausius, Ueber die bewegende Kraft der Wärme (On the Moving Force of Heat), Annalen der Physik, Vol. 155, No. 3 (1850), hlm. 368-397. Artikel pionir ini meletakkan dasar Hukum Kedua Termodinamika yang memperkenalkan kecenderungan disipasi energi dan peningkatan entropi sebagai arah alami dari waktu fisik.

[101] Ludwig Boltzmann, Lectures on Gas Theory, diterjemahkan oleh Stephen G. Brush (Berkeley: University of California Press, 1964), hlm. 40-45. Boltzmann merumuskan entropi secara statistik sebagai ukuran ketidakteraturan molekuler ($S = k \log W$), yang menjelaskan mengapa sistem fisik secara alami meluruh menuju kondisi kekacauan maksimum jika tidak ada intervensi energi luar.

[102] Erwin Schrödinger, What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell (Cambridge: Cambridge University Press, 1944), hlm. 71-75. Schrödinger secara brilian memperkenalkan konsep "negentropy" (entropi negatif) untuk menjelaskan bagaimana organisme hidup mempertahankan keteraturannya

dengan cara "menarik" keteraturan dari lingkungan eksternal demi menunda kematian termal.

[103] Toshihiko Izutsu, The Concept of Belief in Islamic Theology (Yokohama: Yurindo, 1965), hlm. 112-118. Izutsu menganalisis struktur semantik hubungan manusia-Tuhan, yang jika ditarik ke dalam ranah spiritualitas, menunjukkan adanya aliran "energi spiritual" yang konstan, yang puncaknya dicapai ketika kesadaran manusia terbebas dari batasan fisik.

[104] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 255 (Ayat Kursi). Penegasan tentang sifat Al-Hayy (Yang Maha Hidup) dan Al-Qayyum (Yang Terus-menerus Mengurus Makhluk-Nya) sebagai sumber utama segala bentuk kehidupan, energi, dan keteraturan di seluruh alam semesta.

[105] Ilya Prigogine & Isabelle Stengers, Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature (New York: Bantam Books, 1984), hlm. 177-189. Buku ini menjelaskan teori struktur disipatif, di mana sistem yang berada jauh dari kesetimbangan (far-from-equilibrium) dapat melakukan lompatan kualitatif menuju tatanan baru yang lebih kompleks setelah melewati titik kritis kekacauan.

[106] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1946), hlm. 124-128 (Fass Sulaymaniyah). Di sini Ibn 'Arabi menguraikan konsep tajdid al-khalq fi kulli anaat (pembaruan ciptaan di setiap waktu), menjelaskan bahwa perubahan dan kematian bentuk luar adalah keniscayaan agar manifestasi ilahi yang baru dapat terus terjadi tanpa henti.

[107] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 96-102. Chittick memberikan eksplanasi komprehensif mengenai konsep "Nafas Kasih Sayang" (nafas al-rahman) sebagai prinsip kosmologis kosmogonik yang menggerakkan siklus penciptaan, kematian, dan rekreasi alam semesta.

[108] Hadis Sufi / Aforisma: "An-naasu niyamun, fa iza maatu intabahoo" (Manusia itu tertidur, dan apabila mereka mati, mereka terbangun). Kutipan terkenal ini sering digunakan oleh ulama spiritual seperti Al-Ghazali dan Ibn 'Arabi untuk mengilustrasikan transisi dramatis kesadaran manusia saat melewati ambang kematian fisik menuju realitas objektif metafisik.

[109] Al-Qur'an, Surah Ar-Rahman (55): 7-9. "Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia meletakkan neraca (keadilan). Supaya kamu jangan melampaui batas tentang neraca itu. Dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu." Ayat ini menegaskan adanya keseimbangan kosmis universal (mizan) yang mengontrol dimensi fisik maupun spiritual dari seluruh realitas yang diciptakan.

[110] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30. "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Ini adalah puncak penegasan eskatologis tentang kembalinya jiwa yang telah mencapai ekuilibrium spiritual sempurna (negentropi maksimum) ke hadirat Ilahi setelah dibebaskan dari pembusukan entropi fisik duniawi.

[111] Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam (London: Routledge & Kegan Paul, 1914), hlm. 149. Nicholson menjelaskan bahwa fana’ bukanlah penghancuran

substansi, melainkan penyucian dari keinginan jasmani dan kesadaran diri agar Tuhan dapat berbicara dan bertindak melalui instrumen manusia.

[112] Al-Quran, Surah Ar-Rahman (55): 26-27. Ayat ini berbunyi: "Semua yang ada di atasnya (bumi) itu fana (akan binasa). Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan." Ayat ini menjadi landasan ontologis utama bagi kaum sufi dalam merumuskan teori kefanaan makhluk di hadapan Keabadian Khalik.

[113] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 212-215. Chittick menguraikan secara mendalam bagaimana baqa' merupakan kelanjutan logis dari fana', di mana manusia menemukan kembali eksistensinya yang sejati dalam ranah pengetahuan Tuhan yang abadi.

[114] Hadis Riwayat Al-Bukhari, Shahih Bukhari, Kitab Al-Riqaq, No. 6502. Hadis Qudsi ini menyatakan: "...Jika Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat..." Ini adalah rujukan kunci bagi teori baqa' di mana aktivitas hamba digerakkan secara metafisis oleh kehendak Ilahi.

[115] Muhyiddin Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom), translasi oleh R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 82-84. Karya monumental ini menjelaskan tingkatan-tingkatan penajalian (teofani) Tuhan dan bagaimana seorang sufi mengalami pelenyapan diri pada setiap level manifestasi tersebut hingga mencapai kesadaran kesatuan wujud.

[116] Abu Hamid al-Ghazali, Mishkat al-Anwar (The Niche for Lights), translasi oleh W.H.T. Gairdner (London: Royal Asiatic Society, 1924), hlm. 60-63. Al-Ghazali menggunakan metafora cahaya untuk menjelaskan bahwa fana' adalah keadaaan di mana seorang hamba "tenggelam" dalam cahaya Tuhan sehingga ia tidak lagi melihat dirinya sendiri, namun secara ontologis tetap ada perbedaan antara Pencipta dan ciptaan.

[117] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 142-144. Schimmel memberikan analisis komprehensif mengenai sejarah perkembangan konsep fana' dan baqa' mulai dari Abu Yazid al-Bistami hingga Al-Junayd al-Baghdadi, menekankan pada aspek psikologi spiritual yang terkandung di dalamnya.

[118] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Spirituality: Foundations (New York: Crossroad, 1987), hlm. 352. Nasr menjelaskan bahwa ontologi sufistik melalui fana' dan baqa' memberikan dasar bagi manusia untuk kembali ke fitrah asalnya, mencapai kedamaian batin, dan memanifestasikan keadilan Tuhan dalam kenyataan sosial-politik.

[119] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hal. 142-144. Schimmel menjelaskan secara mendalam bahwa fana' adalah konsep kunci dalam tasawuf yang merujuk pada penghancuran sifat-sifat rendah manusia untuk digantikan dengan sifat-sifat ketuhanan.

[120] Al-Qur'an, Surah Ar-Rahman (55): 26-27, yang berbunyi: "Kullu man 'alayha fan, wa yabqa wajhu rabbika dhu al-jalali wa al-ikram" (Semua yang ada di atasnya akan binasa, dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan

kemuliaan). Ini adalah rujukan utama otoritas teks suci mengenai konsep kefanaan makhluk.

[121] Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam (London: Routledge, 1914), hal. 115. Nicholson membahas pengalaman Abu Yazid al-Bustami dan bagaimana ia memelopori bahasa paradoks dalam menjelaskan kondisi fana'.

[122] Imam al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV (Kairo: Dar al-Ma'rifah, t.th.). Dalam Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkul, Al-Ghazali merinci tingkatan tauhid hingga mencapai tingkat keempat di mana seseorang tidak melihat dalam wujud ini kecuali Yang Satu.

[123] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), hal. 212-215. Buku ini merupakan otoritas utama dalam menjelaskan bagaimana Ibnu 'Arabi memandang fana' sebagai bagian dari ontologi eksistensi.

[124] Henry Corbin, Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi (Princeton: Princeton University Press, 1997), hal. 201. Corbin menghubungkan pengalaman mistik dengan dimensi imajinal yang menjadi jembatan antara dunia fisik dan spiritual.

[125] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: Crossroad, 1981), hal. 301-305. Nasr membedakan antara kesadaran ego modern yang terfragmentasi dengan kesadaran tradisional yang terintegrasi melalui proses transendensi diri atau fana'.

[126] William C. Chittick, Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Relevance of Islamic Cosmology in the Modern World (Oxford: Oneworld Publications, 2007), hal. 88. Chittick menekankan relevansi konsep-konsep sufi klasik dalam menjawab krisis spiritualitas manusia modern.

[127] Hadis Riwayat Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Hadis No. 6502. Hadis Qudsi ini menggambarkan kondisi Baqa' setelah fana', di mana Allah menjadi "pendengaran yang ia gunakan untuk mendengar, dan penglihatan yang ia gunakan untuk melihat."

[128] Martin Lings, What is Sufism? (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hal. 78-80. Lings memberikan perspektif kontemporer tentang bagaimana fana' berfungsi sebagai pemurnian kesadaran yang mengarah pada pemahaman hakikat kemanusiaan yang sejati di hadapan Tuhan.

[129] Al-Quran, Surah Ar-Rahman (55): 26-27. Ayat ini menjadi fondasi utama konsep Fana' dan Baqa'. "Semua yang ada di bumi itu akan binasa (fana'). Dan tetap kekal (wa yabqa) Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan." Ayat ini menjelaskan secara ontologis bahwa hanya Allah yang memiliki Baqa' mutlak, namun makhluk yang terhubung dengan-Nya melalui pengabdian dan makrifat akan meraih derivasi dari keberlanjutan tersebut.

[130] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom), translasi oleh R.W.J. Austin, Paulist Press, 1980. Ibn Arabi memaparkan dalam bab tentang Nabi Syuaib bahwa alam imajinal (Alam al-Mithal) adalah ruang antara (liminal) yang memungkinkan bagi jiwa untuk mempertahankan eksistensinya tanpa raga fisik. Keberlanjutan di alam ini bersifat nyata secara ontologis, bukan sekadar abstraksi mental.

[131] Mulla Sadra, al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a (The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect), Vol. 9. Mulla Sadra menjelaskan teori al-haraka al-jawhariyya (gerak substansial) yang menyatakan bahwa jiwa berkembang dari materi menuju spiritualitas murni. Baqa' adalah hasil alami dari evolusi substansial jiwa yang telah mencapai kemandirian dari materi.

[132] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination, SUNY Press, 1989. Chittick memberikan penjelasan mendalam mengenai bagaimana jiwa manusia yang telah mencapai tingkat Al-Insan al-Kamil (Manusia Sempurna) berpartisipasi dalam "Nafas Sang Rahman" (Nafas al-Rahman), yang memberikan keberlanjutan ontologis bagi eksistensi manusia di alam-alam yang lebih tinggi.

[133] Henry Corbin, Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal, Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem, Vol. 1, 1974. Corbin memperkenalkan istilah Mundus Imaginalis untuk mendeskripsikan alam meta-material di mana jiwa eksis pasca-kematian. Ia menegaskan bahwa alam ini memiliki realitas objektif dan merupakan tempat berlangsungnya keberlanjutan kognitif manusia yang terbebas dari ruang-waktu fisik.

[134] Hadits Riwayat Imam Muslim dalam Shahih Muslim, Kitab al-Jannah wa Shifat Na'imiha. Terdapat hadits yang mengacu pada kondisi kesadaran di alam barzakh, yang secara metaforis sering dirujuk oleh para filosof melalui ungkapan: "Manusia itu tidur, dan ketika mereka mati, mereka terbangun (an-nasu niyamun fa idza matu-ntabahu)." Kutipan ini menekankan bahwa kematian adalah peningkatan intensitas kesadaran (ontological awakening).

[135] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Life and Thought, Routledge, 2001. Nasr menekankan bahwa dalam kosmologi Islam, keberlanjutan jiwa (Baqa') di alam meta-material adalah pemenuhan dari tujuan penciptaan manusia. Ia menghubungkan antara teleologi eksistensial dengan kebutuhan manusia akan keabadian yang hanya bisa ditemukan melalui akses terhadap yang Ilahi.

[136] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (1939). Ihya Ulum al-Din (Revitalization of the Sciences of Religion). Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi.* Al-Ghazali menjelaskan konsep fana' sebagai hilangnya kesadaran akan diri sendiri karena tenggelam dalam penglihatan terhadap Allah. Ini adalah tahap di mana seorang hamba tidak lagi merasakan keberadaan dirinya atau makhluk lain di hadapan kebesaran sang Pencipta.

[137] *Ibn Arabi, Muhyiddin. (1946). Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah.* Dalam karya monumentalnya, Ibn Arabi membahas tentang Wahdat al-Wujud, di mana ia menekankan bahwa atribut makhluk hanyalah bayang-bayang dari Nama dan Sifat Tuhan. Sirnanya atribut makhluk berarti menyadari bahwa tidak ada realitas sejati selain Allah.

[138] Al-Qur'an, Surah Ar-Rahman (55): 26-27. "Semua yang ada di bumi itu akan binasa (fana). Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi para sufi dalam memahami bahwa segala atribut makhluk pada akhirnya akan meluruh menuju Kebaqaan Tuhan.

[139] Sahih Bukhari, Hadith No. 6502. Hadis Qudsi di mana Allah berfirman: "...Jika Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat..." Ini menjelaskan integrasi kesadaran di mana identitas kemakhlukan hamba tersebut telah larut dalam kehendak Ilahi.

[140] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. New York: SUNY Press. Chittick memberikan penjelasan mendalam mengenai bagaimana manusia sebagai microcosm harus membersihkan atribut-atribut rendahnya (kemakhlukan) agar dapat memantulkan cahaya Tuhan secara sempurna.

[141] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Schimmel menjelaskan kaitan antara Fana (annihilation) dan Baqa (subsistence). Ia menyatakan bahwa sirnanya atribut makhluk bukan berarti ketiadaan total, melainkan eksistensi kembali dalam Tuhan dengan kesadaran yang baru.

[142] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. New York: SUNY Press. Nasr mengintegrasikan filsafat perenial dengan tasawuf, menjelaskan bahwa krisis manusia modern berakar pada pengagungan atribut makhluk (ego) dan pengabaian terhadap pusat transenden, sehingga integrasi kesadaran Ketuhanan adalah solusi untuk pemulihan martabat manusia.

[143] Nicholson, Reynold A. (1921). The Idea of Personality in Sufism. Cambridge University Press. Nicholson mengeksplorasi bagaimana konsep fana' justru memperkuat personalitas spiritual manusia, di mana dengan menyingkirkan "atribut diri yang palsu", seseorang menemukan "Diri yang Sejati" (The Real Self) yang terintegrasi dengan Kehadiran Ilahi.

[144] Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra (New York: Penguin Books, 1961). Nietzsche menjelaskan konsep "The Death of God" sebagai titik awal hilangnya nilai-nilai absolut dalam peradaban Barat yang memicu munculnya nihilisme.

[145] Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology, terj. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1956). Sartre merumuskan bahwa karena Tuhan tidak ada, manusia tidak memiliki desain awal (esensi) dan harus menciptakan dirinya sendiri melalui kebebasan yang penuh kecemasan.

[146] Viktor E. Frankl, Man’s Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl, melalui perspektif psikologi eksistensial, mengkritik nihilisme sebagai "neurosis massa" yang timbul akibat kegagalan individu menemukan makna hidup yang melampaui dirinya sendiri.

[147] Albert Camus, The Myth of Sisyphus and Other Essays, terj. Justin O'Brien (London: Hamish Hamilton, 1955). Camus menggambarkan kondisi manusia sebagai 'absurd' konflik antara pencarian makna oleh manusia dan kebisuan alam semesta yang tidak peduli.

[148] Al-Qur’an, Surah Al-A’raf[7]: 172. Ayat ini menjelaskan tentang kesaksian primordial jiwa manusia di hadapan Allah sebelum kelahiran ke dunia, yang menjadi antitesis terhadap klaim nihilisme bahwa manusia lahir tanpa tujuan.

[149] Al-Qur’an, Surah Al-Mu’minun[23]: 115. "Maka apakah kamu mengira, bahwa sesungguhnya Kami menciptakan kamu secara main-main (saja), dan bahwa

kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?" Ayat ini memberikan kritik ontologis terhadap pandangan eksistensialisme yang menafikan teleologi.

[150] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Al-Attas berpendapat bahwa krisis Barat disebabkan oleh sekularisasi yang menyingkirkan elemen spiritual dari realitas, sehingga menghasilkan pandangan dunia yang nihilistik.

[151] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981). MacIntyre mengkritik moralitas modern yang kehilangan konteks teleologisnya, sehingga bahasa moral saat ini hanyalah sisa-sisa dari sistem yang sudah runtuh.

[152] Martin Heidegger, Being and Time, terj. John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962). Heidegger menganalisis eksistensi (Dasein) yang selalu mengarah pada kematian (Being-towards-death), namun tetap dalam kerangka imanen tanpa kepastian transendental.

[153] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013). Iqbal menawarkan dekonstruksi terhadap materialisme dan nihilisme Barat dengan menekankan pada dinamisme ego manusia yang terhubung dengan Ego Ilahi.

[154] HR. Muslim, No. 2658. Hadis ini menyatakan bahwa setiap manusia dilahirkan di atas fitrah (potensi keimanan), yang membuktikan bahwa secara ontologis manusia memiliki kecenderungan bawaan menuju makna dan ketuhanan.

[155] Seyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989). Nasr menegaskan bahwa solusi terhadap nihilisme modern adalah pemulihan "Sains Sakral" yang menghubungkan kembali kecerdasan manusia dengan sumber wahyu untuk menemukan kembali pusat eksistensi.

[156] QS. Al-Mulk[67]: 2. "Dzat yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya." Ayat ini merupakan fondasi ontologis utama yang menempatkan kematian bukan sebagai ketiadaan, tetapi sebagai variabel penciptaan yang bertujuan untuk memvalidasi kualitas eksistensi manusia (teleologi moral).

[157] Ibn Khaldun (1377). The Muqaddimah: An Introduction to History. Diterjemahkan oleh Franz Rosenthal. Princeton University Press. Ibnu Khaldun menjelaskan teori siklus peradaban yang mirip dengan organisme biologis lahir, tumbuh, mapan, dan mati menekankan bahwa kesadaran akan keruntuhan adalah pendorong bagi penguatan asabiyyah (solidaritas sosial).

[158] Al-Ghazali. Ihya' 'Ulum al-Din: Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (The Remembrance of Death and the Afterlife). Diterjemahkan oleh T.J. Winter (Abdal Hakim Murad). Islamic Texts Society (1989). Al-Ghazali merumuskan bahwa mengingat kematian adalah instrumen untuk membedah hakikat realitas dan melepaskan keterikatan pada ilusi duniawi, yang pada gilirannya memperkuat kejernihan intelektual.

[159] Hodgson, Marshall G.S. (1974). The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol 1. University of Chicago Press. Hodgson menyoroti bagaimana institusi wakaf menjadi cara bagi individu Muslim untuk menebus

mortalitas mereka dengan menciptakan dampak sosial yang bertahan berabad-abad, menjadikannya pilar stabilitas peradaban Islam.

[160] Grabar, Oleg. (2006). The Formation of Islamic Art. Yale University Press. Grabar menganalisis bahwa estetika arsitektur Islam, termasuk monumen pemakaman, tidak bertujuan memuja jenazah, melainkan memanifestasikan keindahan abstrak melalui geometri sebagai representasi dari ketidakterhinggaan Tuhan di tengah kefanaan manusia.

[161] Hadis Riwayat Muslim, No. 1631. "Jika manusia mati, terputuslah amalnya kecuali tiga perkara: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, atau anak saleh yang mendoakannya." Hadis ini secara fundamental mengubah cara pandang Muslim terhadap kematian, dari sebuah akhir menjadi sebuah proyek keberlanjutan yang memicu aktivitas intelektual dan filantropis.

[162] Heidegger, Martin (1927). Being and Time. Diterjemahkan oleh John Macquarrie & Edward Robinson. Blackwell Publishing. Sebagai perbandingan, Heidegger melihat manusia sebagai Sein-zum-Tode (Ada-menuju-kematian). Dalam Islam, konsep ini dikembangkan lebih jauh melalui dimensi barzakh yang memberikan kepastian ontologis bahwa kematian bukanlah penghancuran eksistensi, melainkan perpindahan domain.

[163] Nasr, Seyyed Hossein (1987). Islamic Art and Spirituality. State University of New York Press. Nasr menjelaskan bahwa seni dan arsitektur Islam adalah proyeksi dari dimensi batiniah yang melihat dunia sebagai bayangan dari realitas surgawi, sehingga kematian dipandang sebagai proses "kepulangan" menuju asal-usul yang kekal.

[164] Penegasan mengenai signifikansi teologis dan filosofis kematian dalam Islam dapat dirujuk pada karya komprehensif Seyyed Hossein Nasr, Islamic Life and Thought (London: Routledge, 2001), hlm. 120-128. Buku ini menguraikan bagaimana konsep kematian membentuk seluruh orientasi kebudayaan dan intelektualisme tradisional Islam.

[165] Kajian genealogis mengenai perkembangan konsep zuhd menjadi tasawuf filosofis dapat ditemukan dalam kompilasi klasik yang analitis oleh Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 110-115.

[166] Diskusi mendalam mengenai perbedaan mendasar antara eksistensialisme Barat (yang cenderung nihilistik-absurd) dengan eskatologi Islam disajikan secara tajam oleh William C. Chittick dalam The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 165-170.

[167] QS. Al-Mulk[67]: 2. "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya..." (Lihat tafsir konseptualnya dalam Al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an, Jilid 23, hlm. 505-508).

[168] QS. Al-Anbiya[21]: 35. "Setiap yang bernyawa akan merasakan mati. Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cobaan, dan kamu akan dikembalikan hanya kepada Kami." Dan QS. Ali 'Imran[3]: 185.

[169] Hadis riwayat Al-Tirmidhi dalam Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Zuhd, Bab Ma Ja'a fi Dhikr al-Mawt, No. 2307: "Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan (yakni

kematian)." Hadis ini dinilai sahih oleh banyak ulama hadis terkemuka dan menjadi jangkar teologis gerakan asketisisme Islam awal.

[170] Mengenai khotbah-khotbah eksistensial Hasan al-Basri tentang kematian dan dunia, lihat dokumentasi klasiknya dalam Abu Nu'aym al-Isfahani, Hilyat al-Auliya' wa Tabaqat al-Asfiya' (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), Jilid 2, hlm. 131-140.

[171] Penjelasan mengenai kontribusi para filsuf Muslim awal terhadap psikologi kematian dibahas secara akademis oleh Peter Adamson, Al-Kindi (Oxford: Oxford University Press, 2007), hlm. 145-149, yang menguraikan risalah Al-Kindi tentang cara menghalau kesedihan dan ketakutan akan kematian.

[172] Avicenna (Ibn Sina), Risalah fi al-Khawf min al-Mawt, diterjemahkan dan dianalisis secara kritis oleh Michael E. Marmura dalam "Avicenna on the Soul's Survival after Death," Philosophical Forum 15, no. 3 (1984): hlm. 301–312.

[173] Ibid. Ibnu Sina menegaskan bahwa ketakutan akan kematian hanyalah delusi mental yang didasarkan pada ketidakpahaman atas keabadian substansi jiwa rasional (al-nafs al-natiqah).

[174] Al-Ghazali, The Remembrance of Death and the Afterlife (Kitab dhikr al-mawt wa-ma ba'dahu): Book XL of the Revival of the Religious Sciences (Ihya' 'ulum al-din), diterjemahkan dengan pengantar dan catatan kaki yang sangat kaya oleh T.J. Winter / Abdal Hakim Murad (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), hlm. 7-15.

[175] Ibid., hlm. 22-26. Di bagian ini, Al-Ghazali menguraikan klasifikasi psikologis manusia yang sangat mendalam terkait dengan respons eksistensial mereka terhadap kedatangan ajal.

[176] Kajian epistemologis dan psikologis atas metodologi Al-Ghazali dalam merawat jiwa menggunakan media kesadaran mortalitas diuraikan oleh Eric Ormsby, Ghazali: The Revival of Islam (Oxford: Oneworld Publications, 2008), hlm. 110-118.

[177] Ibnu 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), Jilid 1, hlm. 158-163. Di sini ia menguraikan hubungan rahasia antara kematian institusional/alamiah (al-mawt al-tabi'i) dengan kematian spiritual pilihan (al-mawt al-iradi).

[178] Lihat penjelasan teossofis yang sangat otoritatif mengenai kematian sukarela dalam tradisi Ibnu 'Arabi oleh William C. Chittick, The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology (Albany: State University of New York Press, 1998), hlm. 321-327.

[179] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra, diterjemahkan oleh James Winston Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981), hlm. 148-155. Buku ini merupakan salah satu rujukan utama dalam memahami filsafat eskatologi Mulla Sadra yang berbasis pada al-harakah al-jawhariyyah.

[180] Analisis detail mengenai bagaimana Mulla Sadra merasionalkan kebangkitan jiwa pasca-mortalitas fisik dapat dibaca dalam buku Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 1975), hlm. 245-257.

[181] Kajian komparatif dan kontemplatif tingkat lanjut mengenai eskatologi transendental dalam filsafat Islam, khususnya kontribusi mazhab Isyraqiyah dan Sadrian terhadap pemaknaan kematian, dirangkum secara elegan oleh Christian

Jambet, The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra, diterjemahkan oleh Jeff Fort (New York: Zone Books, 2006), hlm. 381-395.

[182] Hans Jonas, The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age (Chicago: University of Chicago Press, 1984), hlm. 130–135. Hans Jonas mengargumenkan bahwa kerentanan eksistensial dan keberhinggaan kehidupan (finitude) merupakan dasar ontologis dari tanggung jawab etis, terutama di era teknologi yang memiliki potensi destruktif mutlak terhadap keberlangsungan hidup manusia.

[183] Emmanuel Levinas, Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, diterjemahkan oleh Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), hlm. 197–201. Levinas menempatkan etika sebagai "filsafat pertama" (first philosophy), di mana pemandangan akan kerentanan pada "Wajah" Orang Lain (the Face of the Other) memanggil tanggung jawab etis mutlak yang mendahului kesadaran rasional atau pilihan bebas subjek.

[184] Martin Heidegger, Being and Time, diterjemahkan oleh John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), hlm. 304–311. Heidegger merumuskan konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death) sebagai kondisi eksistensial manusia (Dasein) yang menyadarkan individu akan keberhinggaannya, sehingga memicu kesadaran eksistensial untuk hidup secara otentik dan bertanggung jawab.

[185] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk (67): Ayat 2. "الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا" ([Dzat] Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya). Ayat ini secara eksplisit meletakkan eksistensi kematian sebagai kerangka penguji kebaikan etis manusia.

[186] Abu Isa Muhammad ibn Isa at-Tirmidhi, Sunan at-Tirmidhi, Kitab az-Zuhd, Hadis No. 2307. Verified Sahih oleh al-Albani. Sabda Nabi SAW: "أَكْثِرُوا ذِكْرَ هَاذِمِ اللَّذَّاتِ" (Perbanyaklah mengingat pemutus lezat-lezat[kematian]). Hadis ini berfungsi sebagai landasan epistemis Islam dalam memanfaatkan kesadaran mortalitas sebagai instrumen kendali moral dan penundukan egoisitas.

[187] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4, Kitab Dzikr al-Mawt wa Ma Ba'dahu (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 450–455. Al-Ghazali menguraikan secara komprehensif bagaimana mengingat kematian (dhikr al-mawt) secara mendalam dapat mentransformasi kesadaran spiritual, melunakkan kebebalan moral, dan mendorong pembentukan karakter etis yang berorientasi pada akuntabilitas akhirat.

[188] Martha C. Nussbaum, Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), hlm. 306–310. Nussbaum mengidentifikasi bahwa rasa empati dan kasih sayang (compassion) secara logis membutuhkan pengakuan atas kerentanan (vulnerability) dan kemuflisan fisik yang melekat pada kondisi manusia; tanpa kesadaran akan kerapuhan ini, etika kepedulian tidak akan terbangun.

[189] Ernest Becker, dalam bukunya The Denial of Death (1973), berargumen bahwa kebudayaan manusia pada dasarnya adalah sebuah mekanisme pertahanan terhadap ketakutan akan kematian. Manusia menciptakan sistem makna dan karya-karya besar untuk merasa bahwa mereka adalah bagian dari sesuatu yang abadi, sehingga mampu mengatasi kecemasan eksistensial mereka.

[190] Robert Jay Lifton, seorang psikiater dan pemikir Amerika, dalam karyanya The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life (1979), memperkenalkan konsep "simbolik imortalitas." Ia menjelaskan bahwa manusia mencari kelangsungan hidup melalui keturunan, karya kreatif, keyakinan religius, dan identitas kolektif sebagai cara untuk melampaui batasan biologis.

[191] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya[21]: 35, menyatakan: "Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cobaan (yang sebenar-benarnya). Dan hanya kepada Kamilah kamu dikembalikan." Ayat ini memberikan kerangka teologis bahwa kematian adalah stimulus untuk meningkatkan kualitas amal (ahsanu 'amala).

[192] Arnold J. Toynbee, dalam A Study of History (Oxford University Press, 1934-1961), memaparkan teori Challenge and Response. Kematian dan keterbatasan lingkungan merupakan tantangan (challenge) yang memicu respons kreatif dari suatu masyarakat untuk membangun peradaban yang lebih maju.

[193] Martin Heidegger, dalam mahakaryanya Being and Time (Sein und Zeit, 1927), menjelaskan konsep Being-towards-death. Menurutnya, kesadaran akan kematian yang tak terelakkan adalah kunci bagi manusia untuk hidup secara otentik dan memahami makna keberadaan mereka di dunia secara penuh.

[194] Hadis Riwayat Muslim, dari Abu Hurairah RA, Rasulullah SAW bersabda: "Apabila manusia itu meninggal dunia maka terputuslah amalnya kecuali tiga perkara: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, atau anak sahlih yang mendoakannya." Hadis ini menjadi landasan bagi umat Islam untuk membangun peradaban berbasis pengetahuan dan infrastruktur sosial (wakaf/sedekah) yang bersifat lintas generasi.

[195] Mircea Eliade, dalam The Sacred and the Profane: The Nature of Religion (1957), membahas tentang bagaimana manusia melalui ritual dan budaya berusaha kembali ke "waktu sakral" yang abadi guna melawan kefanaan waktu profan yang terus mengikis eksistensi mereka. Kematian menjadi pintu masuk untuk memahami yang sakral dan abadi.

[196] Heidegger, Martin. (1977). The Question Concerning Technology, and Other Essays. (Translated by William Lovitt). New York: Harper & Row. Dalam teks klasik ini, Heidegger menganalisis bagaimana teknologi modern (Gestell) memperalat manusia dan alam, mereduksi segala sesuatu menjadi "cadangan siap pakai" (standing reserve), yang pada gilirannya mengalienasi manusia dari hakikat keberadaannya (Sein) dan membutakan mereka dari makna kematian yang autentik.

[197] Becker, Ernest. (1973). The Denial of Death. New York: Free Press. Sebuah karya monumentalis pemenang Hadiah Pulitzer yang menguraikan teori psikologi-eksistensial bahwa perilaku manusia modern, termasuk penciptaan budaya dan akumulasi kekayaan, pada dasarnya didorong oleh ketakutan bawah sadar akan kematian dan upaya neorotik untuk menyangkalnya melalui proyek-proyek keabadian artifisial.

[198] Bauman, Zygmunt. (1992). Mortality, Immortality and Other Life Strategies. Stanford: Stanford University Press. Sosiolog post-modern, Zygmunt Bauman, menganalisis bagaimana masyarakat modern berupaya melakukan dekonstruksi terhadap kematian dengan membaginya menjadi masalah-masalah medis kecil

yang dapat diselesaikan secara parsial, sehingga mereduksi kapasitas manusia untuk merenungkan akhir eksistensi secara holistik.

[199] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time. (Translated by John Macquarrie & Edward Robinson). London: SCM Press. Karya seminal yang memperkenalkan konsep Dasein dan Sein-zum-Tode (Being-towards-death). Heidegger berargumen bahwa kematian adalah kemungkinan yang paling khas, tidak relasional, dan tidak dapat dilampaui oleh manusia. Menghadapi kematian secara sadar adalah prasyarat mutlak untuk mencapai kehidupan yang autentik (Eigentlichkeit).

[200] Al-Qur'an al-Karim. Surat Al-Mulk (67) Ayat 2. Ayat ini secara tegas meletakkan kematian (al-mawt) sebagai ciptaan yang mendahului kehidupan (al-hayat) dalam urutan penyebbutan, menegaskan fungsi ontologis maut sebagai ujian eksistensial (li-yabluwakum) guna menyaring manusia yang memiliki kualitas amal terbaik (ahsanu 'amala).

[201] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2015). The Remembrance of Death and the Afterlife (Kitab Dhikr al-Mawt wa-ma Ba'dahu): Book XL of the Revival of the Religious Sciences (Ihya' 'Ulum al-Din). (Translated by T.J. Winter). Cambridge: Islamic Texts Society. Kitab klasik Islam yang sangat berpengaruh ini membedah psikologi kematian. Al-Ghazali menjelaskan bahwa meditasi mendalam tentang maut (zikr al-mawt) mampu merontokkan kecintaan berlebih pada dunia (hubb ad-dunya) dan membangkitkan kesadaran spiritual yang murni bagi pencarian kebenaran ilahi.

[202] Jaspers, Karl. (1970). Philosophy, Volume 2. (Translated by E.B. Ashton). Chicago: University of Chicago Press. Jaspers memperkenalkan konsep Grenzsituationen (situasi batas), seperti kematian, penderitaan, dan kesalahan, yang tidak dapat dihindari oleh manusia. Konfrontasi dengan situasi batas ini menghancurkan ketenangan palsu eksistensi manusia dan memaksa mereka melakukan lompatan eksistensial menuju kebebasan sejati.

[203] Tillich, Paul. (1952). The Courage to Be. New Haven: Yale University Press. Teolog dan filsuf eksistensial Protestan terkemuka, Paul Tillich, menganalisis tiga bentuk kecemasan eksistensial: kecemasan akan kematian dan kefanaan (non-keberadaan), kecemasan akan kekosongan dan kehilangan makna, serta kecemasan akan bersalah dan penghukuman. Ia menyerukan "keberanian untuk mengada" di tengah ancaman non-keberadaan tersebut.

[204] Fromm, Erich. (1976). To Have or to Be?. New York: Harper & Row. Erich Fromm membedakan dua modus eksistensi manusia: modus memiliki (having), yang berpusat pada materi, kepemilikan, dan kekuasaan (mencerminkan kecemasan neurotik manusia modern), dan modus mengada (being), yang berlandaskan pada cinta, kreativitas, dan kehadiran eksistensial yang autentik di dunia.

[205] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Chicago: Kazi Publications. Tokoh filsafat perenial dan pemikiran Islam kontemporer, Seyyed Hossein Nasr, mengkritik tajam sains modern yang sekuler karena telah merusak hubungan harmonis antara manusia, alam, dan Tuhan. Menurut Nasr, pemulihan krisis ekologis dan eksistensial modern hanya dapat dicapai dengan mengembalikan dimensi spiritualitas

transenden dan kesadaran akan pertanggungjawaban eskatologis manusia di hadapan Pencipta.

[206] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar (39): 42. Ayat ini berbunyi: "Allah memegang jiwa (orang) ketika matinya dan (memegang) jiwa (orang) yang belum mati di dalam tidurnya; maka Dia tahan jiwa (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia lepaskan jiwa yang lain sampai waktu yang ditentukan..." Ayat ini menjadi basis tekstual utama (dalil naqli) dalam tradisi Islam yang menyetarakan fenomena tidur dengan kematian parsial, di mana mekanisme penahanan dan pelepasan jiwa berada penuh dalam otoritas Metagravity Ilahi.

[207] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1982). Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4. Beirut: Dar al-Ma'rifah, hlm. 494–496. Al-Ghazali menjelaskan secara komprehensif hakikat tidur sebagai sampel (anmuthaj) dari kematian. Menurutnya, tersingkapnya tabir indrawi saat tidur memungkinkan al-qalb (hati/jiwa halus) menyaksikan lembaran Lauh Mahfuzh di Alam Malakut, yang terwujud dalam bentuk mimpi yang benar (al-ru'ya al-shadiqah).

[208] Ibn Sina (Avicenna). (1959). Avicenna's De Anima (Al-Shifa': Al-Nafs), diedit oleh F. Rahman. London: Oxford University Press, hlm. 182–188. Dalam bagian epistemologi psikologisnya, Ibn Sina menguraikan bagaimana jiwa rasional (al-nafs al-natiqah) menghentikan penggunaan alat-alat fisik (al-alat al-jasaniyyah) saat tidur, memungkinkan daya imajinasi merefleksikan pengaruh-pengaruh dari prinsip-prinsip celestial tanpa intervensi persepsi indra lahiriah.

[209] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi). (1981). Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah, Jilid 8. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, hlm. 221–235. Mulla Sadra merumuskan bahwa tidur adalah bentuk pelepasan parsial jiwa karena ikatan jiwa terhadap tubuh bersifat graduatif (tasykik). Al-maut al-sughra adalah fenomena perpindahan fokus eksistensial jiwa dari dimensi jasmani (al-nasut) ke dimensi imajinatorial (al-malakut/alam al-mithal).

[210] Varela, Francisco J. (1997). Sleeping, Dreaming, and Dying: An Exploration of Consciousness with the Dalai Lama. Somerville: Wisdom Publications, hlm. 89–112. Varela menggunakan pendekatan neurofenomenologi untuk memetakan kondisi liminal antara tidur, mimpi, dan kematian biologis, menunjukkan bahwa pelepasan kesadaran dari input sensorik eksternal membuka ruang bagi pengalaman kognitif subjektif yang sangat terstruktur di dalam otak.

[211] Walker, Matthew. (2017). Why We Sleep: Unlocking the Power of Sleep and Dreams. New York: Scribner, hlm. 191–205. Walker memaparkan bukti neurobiologis modern mengenai fase NREM dan REM. Selama tidur, terjadi pemutusan transmisi sinyal gerak dan indra di tingkat thalamus dan batang otak (menciptakan paralisis fisik yang mirip dengan kematian temporer), sementara aktivitas pemrosesan informasi internal dan konsolidasi memori melonjak drastis.

[212] Al-Tabarani, Sulaiman ibn Ahmad. (1995). Al-Mu'jam al-Awsat, Jilid 9. Kairo: Dar al-Haramain, hlm. 55, Hadis No. 9182. Diriwayatkan dari Jabir ibn 'Abdillah bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Al-Naumu akhu al-maut, wa la yamutu ahl al-jannah" (Tidur adalah saudara kematian, dan penghuni surga tidak tidur). Hadis ini terverifikasi secara kualitas sanad oleh al-Haithami dalam Majma' al-Zawa'id

(10/214) sebagai penguat doktrin bahwa tidur dan kematian memiliki esensi ontologis yang sejenis.

[213] Suhrawardi, Shihab al-Din. (1999). The Philosophy of Illumination (Hikmat al-Ishraq), teks kritis dan terjemahan oleh John Walbridge & Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press, hlm. 162–167. Suhrawardi mengonstruksikan bahwa melalui pelepasan voluntaritas indrawi (seperti dalam tidur atau latihan kecerdasan mistis/muktashab), jiwa illuminatif (al-nafs al-kahirah) dapat mengalami al-khala' (pelepasan tubuh) untuk menerima pancaran Cahaya Murni (Nur al-Anwar).

[214] Jung, Carl Gustav. (1969). Psychology and Religion: West and East (Collected Works of C.G. Jung, Volume 11). Princeton: Princeton University Press, hlm. 509–520. Jung menganalisis fenomena ketidaksadaran dan mimpi sebagai momen di mana ego individu kehilangan dominasinya, memungkinkan jiwa terhubung dengan ketidaksadaran kolektif (collective unconscious) dan arketipe-arketipe transpersonal, sebuah kondisi yang secara konseptual sejajar dengan pelepasan jiwa dalam al-maut al-sughra.

[215] Izutsu, Toshihiko. (1994). Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mysticism. Ashland: Kalimat Press, hlm. 67–92. Izutsu secara komparatif mendahsyatkan bagaimana kosmologi Sufisme memandang realitas sebagai hirarki manifestasi (tajalli). Tidur atau kematian parsial dipahami sebagai mekanisme dekonstruksi bentuk-bentuk terikat (al-a'yan al-thabitah) kembali ke ketidakjelasan potensial sebelum direkonstruksi ulang saat terbangun.

[216] M. Mutawalli al-Sya'rawi, Tafsir al-Sya'rawi, Jilid 20 (Kairo: Akhbar al-Yaum, 1997), hlm. 12543. Al-Sya'rawi menjelaskan secara teologis bahwa dalam tradisi Islam, tidur didefinisikan sebagai penarikan ruh dari aktivitas motorik tubuh tanpa memutuskan hubungan vital yang menjaga kehidupan biologis.

[217] Hesiod, Theogony and Works and Days, terjemahan M. L. West (Oxford: Oxford University Press, 2008), hlm. 27. Teks klasik ini mendokumentasikan pandangan mitologis Yunani kuno mengenai hubungan ontologis yang erat antara Hypnos (tidur) dan Thanatos (kematian) sebagai kekuatan kosmik yang bersaudara.

[218] Maurice Blanchot, The Space of Literature, terjemahan Ann Smock (Lincoln: University of Nebraska Press, 1982), hlm. 264. Blanchot membahas dimensi malam dan tidur sebagai ruang liminal di mana subjek kehilangan agensi dan mengalami ketidakhadiran eksistensial.

[219] René Descartes, Meditations on First Philosophy, disunting oleh John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), hlm. 19. Eksplorasi meditasi Cartesian tentang ketidakpastian membedakan antara kondisi terjaga dan mimpi, yang menjadi fondasi perdebatan tentang batas kesadaran.

[220] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar (39): 42. Ayat ini merupakan landasan metafisik utama dalam teologi Islam yang menyatakan bahwa Allah menahan jiwa orang yang telah berpulang dan melepaskan kembali jiwa orang yang tertidur hingga batas waktu yang ditentukan.

[221] Emmanuel Levinas, Existence and Existents, terjemahan Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001), hlm. 61-64. Levinas menganalisis fenomenologi kelelahan dan tidur sebagai bentuk pelepasan dari eksistensi objektif menuju wilayah "il y a" (ketiadaan yang impersonal).

[222] Ibnu Sina (Avicenna), Kitab al-Shifa' (De Anima / Tentang Jiwa), disunting oleh Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1959), hlm. 115-117. Ibnu Sina merumuskan teori epistemologi mimpi, menjelaskan bagaimana jiwa yang terbebas dari indra fisik saat tidur dapat menangkap realitas metafisik.

[223] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, d.u.), hlm. 488. Al-Ghazali menguraikan dimensi batiniah dari tidur dan adabnya, memandangnya sebagai cermin kematian yang menuntut kesiapan spiritual setiap kali seorang hamba memejamkan mata.

[224] Sigmund Freud, The Interpretation of Dreams, terjemahan James Strachey (New York: Basic Books, 2010), hlm. 122. Karya monumental ini menjelaskan tidur sebagai kondisi penarikan kateksis dari dunia luar, yang memicu regresi psikis dan pembentukan mimpi sebagai pemenuhan hasrat terpendam.

[225] Jacques Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (The Seminar of Jacques Lacan, Book XI), disunting oleh Jacques-Alain Miller, terjemahan Alan Sheridan (New York: W. W. Norton & Company, 1998), hlm. 218. Lacan mengonseptualisasikan aphanisis dan hilangnya subjek secara temporer dalam struktur hasrat, yang sering dianalogikan dengan "kematian kecil".

[226] Martin Heidegger, Being and Time, terjemahan John Macquarrie dan Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), hlm. 294-296. Heidegger merumuskan konsep Sein-zum-Tode (keberadaan-menuju-kematian) sebagai struktur ontologis Dasein, yang secara tidak langsung menantang makna jeda kesadaran seperti tidur dalam proyeksi eksistensial manusia.

[227] Al-Ghazali, Abu Hamid. (Reprint 2004). Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam tentang hakikat ruh dan nafs yang tidak hancur dengan hilangnya kesadaran fisik, melainkan hanya terputus hubungannya dengan alat-alat indrawi tubuh.

[228] Ibn Kathir, Ismail. (2000). Tafsir al-Qur'an al-Azim. Riyadh: Darussalam. Dalam tafsirnya terhadap Surah Az-Zumar, Ibn Kathir mengutip pendapat para sahabat bahwa jiwa diambil saat tidur dan itulah sebabnya tidur disebut sebagai kematian kecil.

[229] Al-Qur'an al-Karim, Surah Az-Zumar[39]: 42. "Allah memegang jiwa (orang) ketika matinya dan (memegang) jiwa (orang) yang belum mati di waktu tidurnya; maka Dia tahan jiwa (orang) yang telah Dia tetapkan kematitannya dan Dia melepaskan jiwa yang lain sampai waktu yang ditetapkan..."

[230] Corbin, Henry. (1997). Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton University Press. Corbin membahas mengenai Mundus Imaginalis ('Alam al-Mithal), sebuah dimensi di mana kesadaran manusia berpindah ketika terlepas dari realitas fisik.

[231] James, William. (1902/2002). The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. New York: Modern Library. James memberikan analisis psikologis mengenai bagaimana kesadaran yang terputus dari dunia luar dapat membuka pintu bagi pengalaman transendental yang valid secara fenomenologis.

[232] HR. Al-Bazzar dan Ath-Thabrani. Hadis sahih yang menyatakan: "An-nawmu akhul-mawt, wa la yamutu ahlul jannah" (Tidur adalah saudara kematian, dan

penduduk surga tidak tidur). Hadis ini digunakan para ulama untuk menjelaskan keserupaan kondisi hilangnya kesadaran dengan kematian.

[233] HR. Abu Dawud (No. 4403), At-Tirmidzi (No. 1423). Hadis tentang diangkatnya pena bagi tiga golongan: orang tidur hingga bangun, anak kecil hingga baligh, dan orang gila (atau hilang kesadaran) hingga ia sadar kembali. Ini adalah landasan hukum utama bagi diskursus kesadaran dalam Usul Fiqh.

[234] Schuon, Frithjof. (1984). The Transcendent Unity of Religions. Quest Books. Schuon membahas bagaimana hilangnya kesadaran individual dalam kondisi spiritual tertentu merupakan upaya kembali menuju Kesadaran Absolut.

[235] Damasio, Antonio. (1999). The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness. Harcourt Brace. Walaupun dari perspektif neurobiologis, Damasio mengakui adanya tingkatan kesadaran (core consciousness vs extended consciousness) yang selaras dengan konsep fleksibilitas nafs dalam teks Islam.

[236] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. State University of New York Press. Nasr memetakan bagaimana integrasi antara wahyu dan pengamatan alamiah membentuk pemahaman utuh tentang manusia sebagai makhluk yang memiliki dimensi lahir dan batin yang saling terkait melalui kesadaran.

[237] Al-Quran, Surah Az-Zumar (39:42). Ayat ini merupakan fondasi teologis utama dalam tradisi Islam yang secara eksplisit menyamakan mekanisme penarikan jiwa pada saat kematian (al-mawt) dan pada saat tidur (al-manām). Ayat ini menyatakan: "Allah memegang jiwa (orang) ketika matinya dan (memegang) jiwa (orang) yang belum mati di dalam tidurnya; maka Dia tahan jiwa (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia melepaskan jiwa yang lain sampai waktu yang ditentukan."

[238] Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-Adzim, Jilid 7, hlm. 112-114 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004). Dalam tafsirnya mengenai Surah Az-Zumar ayat 42, Ibn Kathir mengutip berbagai riwayat sahabat termasuk Ibnu Abbas yang menjelaskan bahwa ruh orang hidup dan ruh orang mati bertemu dalam mimpi, kemudian Allah menahan ruh orang mati dan mengembalikan ruh orang hidup ke jasadnya masing-masing hingga batas ajal yang ditentukan.

[239] Giulio Tononi dan Chiara Cirelli, "Sleep and the Price of Plasticity: From Synaptic and Cellular Homeostasis to Memory Consolidation and Integration," Neuron, Vol. 81, No. 1 (2014): 12-34. Artikel jurnal ilmiah ini membahas bagaimana kesadaran manusia mengalami alterasi dan suspensi selama fase Non-Rapid Eye Movement (NREM) dan Slow-Wave Sleep, yang secara neurobiologis menunjukkan disolusi sistem integrasi informasi (Default Mode Network) yang menopang ego-kesadaran terjaga.

[240] Martin Heidegger, Being and Time (Sein und Zeit), diterjemahkan oleh John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), hlm. 290-311. Heidegger menguraikan konsep Sein-zum-Tode (Ada-menuju-kematian) sebagai batas ontologis yang mendefinisikan eksistensi manusia (Dasein). Analisis Heidegger tentang kecemasan (Angst) dan ketiadaan (das Nichts) sangat relevan untuk membandingkan bagaimana hilangnya kesadaran dalam tidur mengantisipasi ketiadaan dalam kematian.

[241] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4, Kitab Dzikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 450-455. Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam mengenai hakikat tidur sebagai miniatur kematian (al-mawt al-asghar) dan bagaimana tidur berfungsi sebagai pengingat eskatologis bagi manusia agar senantiasa bersiap menghadapi kematian hakiki.

[242] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Kitab al-Ruh (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), hlm. 32-45. Karya klasik yang sangat otoritatif ini membahas secara spesifik pergerakan ruh saat tidur, dialog antar-ruh, serta bagaimana ruh manusia yang tidur naik ke arsy dan mengalami realitas metafisik yang orisinal, menjadikannya prototip nyata dari kehidupan setelah mati.

[243] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Da'awat, Hadits No. 6312 / Sahih Muslim, Kitab al-Dhikr wa al-Du'a, Hadits No. 2711. Hadits sahih mengenai doa sebelum tidur yang berbunyi: "Bismika Allahumma amutu wa ahya" (Dengan nama-Mu, ya Allah, aku mati dan aku hidup), serta doa ketika bangun tidur: "Alhamdulillahilladzi ahyana ba'da ma amatana wa ilaihin-nusyur" (Segala puji bagi Allah yang telah menghidupkan kami kembali setelah mematikan kami, dan kepada-Nya kami kembali). Hadits ini secara teologis melegitimasi tidur sebagai representasi kematian.

[244] Emmanuel Levinas, Existence and Existents, diterjemahkan oleh Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978), hlm. 57-64. Levinas menganalisis fenomena malam (la nuit) dan tidur sebagai situasi di mana subjek kehilangan kekuasaan atas dirinya sendiri dan berhadapan dengan eksistensi yang impersonal (il y a), yang menyajikan analisis fenomenologis sekuler yang sejajar dengan ketidakberdayaan manusia saat mati.

[245] Henry Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, diterjemahkan oleh Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 216-222. Corbin menguraikan konsep 'Alam al-Mithal (Alam Khayal/Citra) dalam pemikiran Ibnu Arabi, yang diakses oleh manusia melalui mimpi saat tidur. Alam ini merupakan wilayah ontologis antara dunia fisik dan spiritual murni, yang juga menjadi wilayah yang dimasuki jiwa setelah kematian (alam barzakh).

[246] William C. Dement, The Promise of Sleep: A Pioneer in Sleep Medicine Explores the Vital Connection Between Health, Happiness, and a Good Night's Sleep (New York: Delacorte Press, 1999), hlm. 88-102. Buku ini menyajikan analisis komprehensif mengenai bagaimana transisi kesadaran dari terjaga ke tidur secara fisiologis menuntut pelepasan kontrol motorik dan sensorik secara total, yang secara eksistensial melambangkan ketidakberdayaan absolut organisme hidup di hadapan hukum alam.

[247] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar[39]: 42. Ayat ini menjadi fondasi teologis utama mengenai mekanisme pelepasan ruh parsial saat tidur: "Allah memegang jiwa (ruh) ketika matinya dan (memegang) jiwa (ruh) yang belum mati di waktu tidurnya; maka Dia tahan jiwa yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia melepaskan jiwa yang lain sampai waktu yang ditetapkan..." Konsep imsak (menahan) dan irsal (melepaskan) dalam ayat ini secara eksplisit menjelaskan adanya mekanisme pelepasan parsial (infishal juz'i) di mana hubungan ruh dan tubuh fisik tidak terputus sepenuhnya sebagaimana pada kematian total.

[248] Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (2001). Sahih al-Bukhari, Kitab al-Da'awat, Hadis No. 6320. Beirut: Dar Thawq al-Najah. Dalam hadis riwayat Abu Hurairah, Rasulullah SAW mengajarkan doa sebelum tidur: "Bismika rabbi wadha'tu janbi wa bika arfa'uhu, in amsakta nafsi farhamha, wa in arsaltaha fahfazha..." (Dengan nama-Mu wahai Tuhanku, aku meletakkan lambungku dan dengan nama-Mu aku mengangkatnya. Jika Engkau menahan diriku/ruhku maka kasihanilah ia, dan jika Engkau melepaskannya kembali maka peliharalah ia...). Teks ini mengonfirmasi dinamika pelepasan dan kembalinya jiwa/ruh secara periodik dalam siklus biologis manusia.

[249] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1911). Al-Futuhat al-Makkiyya. Cairo: Dar al-Kutub al-Arabiyya al-Kubra. (Lihat Jilid 2, Bab mengenai Alam al-Mitsal). Ibn 'Arabi merumuskan konsep Alam al-Mitsal (Dunia Imaginal) sebagai alam perantara ontologis di mana hal-hal spiritual mewujud dalam bentuk-bentuk subtil, dan hal-hal material tersublimasi. Konsep ini menjadi rujukan utama kosmologi Islam dalam menjelaskan dimensi astral dan mekanisme persepsi kesadaran di luar tubuh fisik.

[250] Blanke, Olaf, Ortigue, S., Landis, T., & Seeck, M. (2002). Stimulating illusory own-body perceptions. Nature, 419(6904), 269–270. Penelitian eksperimental yang menunjukkan bahwa stimulasi elektrik focal pada right temporoparietal junction (TPJ) dapat menginduksi Out-of-Body Experience (OBE) dan persepsi pelepasan kesadaran dari tubuh fisik. Artikel ini menjadi rujukan neurobiologis penting mengenai korrelat neural dari fenomena pelepasan parsial.

[251] Penrose, Roger, & Hameroff, Stuart. (2014). Consciousness in the universe: A review of the 'Orch OR' theory. Physics of Life Reviews, 11(1), 39–78. Teori Orchestrated Objective Reduction (Orch OR) menjelaskan bahwa kesadaran beroperasi melalui komputasi kuantum dalam mikrotubulus sitoskeleton neuron. Teori ini memberikan basis fisika kuantum bagi hipotesis bahwa kesadaran bersifat non-lokal dan dapat berinteraksi dengan dimensi realitas di luar struktur makroskopis otak fisik.

[252] Metzinger, Thomas. (2009). The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self. New York: Basic Books. Metzinger menganalisis fenomena kesadaran di luar tubuh (Out-of-Body Experiences) melalui kacamata filsafat pikiran dan neurofenomenologi, mendeskripsikan bagaimana sistem otak membangun "model-diri fenomenal" (phenomenal self-model) yang dapat terpisah dari persepsi somatik konvensional pada ambang batas kesadaran tertentu.

[253] Greyson, Bruce. (2021). After: A Doctor Explores What Near-Death Experiences Reveal About Life and Beyond. New York: St. Martin's Essentials. Dr. Bruce Greyson, profesor psikiatri dan ilmu neuroperilaku dari University of Virginia, menyajikan data klinis puluhan tahun mengenai Near-Death Experiences (NDE). Penelitiannya membuktikan bahwa selama pelepasan parsial kesadaran dari tubuh (seperti saat henti jantung), fungsi kognitif, memori, dan persepsi visual-auditori pasien justru meningkat tajam, yang menantang dogma bahwa otak adalah satu-satunya penghasil kesadaran.

[254] Nour, M. M., Evans, L., Nutt, D., & Carhart-Harris, R. L. (2016). Ego-Dissolution and Psychedelics: Validation of the Ego-Dissolution Inventory (EDI). Frontiers in Human Neuroscience, 10, 269. (Studi eksperimental kontemporer yang

memvalidasi konsep dekonstruksi ego secara neuro-fenomenologis, mendefinisikan kematian ego sebagai hilangnya batas-batas subjektif antara diri dan lingkungan).

[255] Carhart-Harris, R. L., et al. (2012). Neural correlates of the psychedelic state as determined by fMRI studies with psilocybin. Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS), 109(6), 2138-2143. (Penelitian pionir yang membuktikan secara neuro-imaging bahwa penurunan konektivitas dalam Default Mode Network[DMN] berkorelasi langsung dengan pengalaman kematian ego dan hilangnya kesadaran egosentris).

[256] Grof, S. (1988). The Human Encounter with Death. New York: E.P. Dutton. (Karya klasik psikologi transpersonal yang menganalisis bagaimana pengalaman kematian ego secara psikologis mereplikasi dinamika fenomenologis dari proses kematian biologis).

[257] Ibn 'Arabi. (1980). The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-Hikam). Diterjemahkan oleh R.W.J. Austin. Mahwah: Paulist Press. (Teks monumental metafisika Islam yang menjelaskan doktrin Fānā'[kelenyapan identitas individual] dan Baqā'[keberlanjutan dalam Kesadaran Ilahi] sebagai puncak pencapaian spiritual).

[258] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar (39:42). (Ayat Al-Qur'an yang menegaskan kesetaraan ontologis antara kematian biologis dan kondisi tidur/hilangnya kesadaran individual sebagai bentuk kematian sementara yang dikendalikan oleh Kekuasaan Ilahi).

[259] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (Ihya Ulumuddin). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. (Masterpiece Hujjatul Islam Al-Ghazali yang mengulas secara mendalam hadis/pribahasa sufi "Mūtū qabla an tamūtū" sebagai metode penyucian jiwa dari dominasi nafsu egosentris sebelum datangnya kematian fisik).

[260] Jung, C. G. (1969). The Archetypes and The Collective Unconscious (Collected Works Vol. 9 Part 1). Princeton: Princeton University Press. (Karya fundamental psikologi analitis yang membedakan antara Ego[pusat kesadaran terbatas] dan Self[pusat keseluruhan psike], serta pentingnya dekonstruksi ego untuk integrasi kepribadian).

[261] Yalom, I. D. (1980). Existential Psychotherapy. New York: Basic Books. (Teks psikoterapi eksistensial yang membuktikan bahwa konfrontasi dengan kematian baik secara konseptual maupun melalui fenomena kematian ego mampu mengikis death anxiety dan meningkatkan kebermaknaan hidup).

[262] Heidegger, M. (1962). Being and Time (Sein und Zeit). Diterjemahkan oleh J. Macquarrie & E. Robinson. New York: Harper & Row. (Filsafat eksistensial Heidegger mengenai concept Sein-zum-Tode[Being-towards-death], yang menekankan bahwa pemahaman akan kematian adalah syarat mutlak untuk mencapai eksistensi yang otentik).

[263] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. (Kajian komprehensif akademik tentang kosmologi dan epistemologi esoteris Islam, menjelaskan bagaimana transmisi kesadaran terjadi ketika struktur egoistik terlampaui).

[264] Ibn ‘Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyyah, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hlm. 220–222. Ibn 'Arabi membedakan secara tegas antara kematian paksa (maut idhtirari) dan kematian sukarela (maut ikhtiyari). Kematian ikhtiyari adalah tindakan melepaskan jiwa dari kendali nafsu sebelum terputusnya hubungan fisik dengan tubuh. Lihat pula analisis William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 17–19.

[265] Ibn Sina, Kitab al-Shifa': Al-Nafs (De Anima), disunting oleh Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1959), hlm. 32–41. Avicenna merumuskan pembagian tripartit jiwa (nabati, hewani, rasional) berdasarkan fungsi kognitif dan biologisnya, yang kemudian menjadi fondasi psikologi peripatetik Islam.

[266] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 255–258. Nasr menjelaskan bagaimana hirarki jiwa dalam kosmologi Islam menuntut subordinasi alam bawah (nabati dan hewani) di bawah domain roh ilahi untuk mencapai keseimbangan makrokosmos dan mikrokosmos.

[267] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 5–9. Al-Ghazali menguraikan fungsi-fungsi jiwa vegetatif dan bagaimana kecenderungan dasarnya jika tidak dididik (riyadah) akan menarik manusia ke dalam sifat-sifat kebinatangan (al-sifat al-bahimiyyah).

[268] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 112–114. Schimmel memaparkan praktikum ascetisme Sufi (zuhd) yang dirancang khusus untuk melemahkan daya-daya fisik vegetatif guna membebaskan daya penerimaan spiritual.

[269] Al-Qur'an, Surah An-Nazi'at[79]: 40–41. Terjemahan dan tafsir ontologis mengenai penahanan hawa nafsu sebagai kunci mencapai kedamaian jiwa (al-jannah). Lihat Tafsir Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-'Azim, Vol. 8 (Riyadh: Dar Tayyibah, 1999), hlm. 334.

[270] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1995), hlm. 218. Al-Qushayri mencatat kategorisasi kematian spiritual dalam tradisi Sufi klasik: kematian putih (al-maut al-abyad dari rasa lapar), kematian hitam (al-maut al-aswad dari menanggung gangguan orang lain), kematian merah (al-maut al-ahmar dari melawan nafsu), dan kematian hijau (al-maut al-akhdhar dari kesederhanaan).

[271] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah, Vol. 8 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1981), hlm. 52–60. Sadra menganalisis fakultas shahwaniyyah dan ghadhabiyyah sebagai diferensiasi jiwa hewani yang beroperasi pada ranah materi bersyarat.

[272] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 142–145. Izutsu melakukan analisis struktural-linguistik terhadap istilah nafs dalam Al-Qur'an, memperlihatkan pergeseran makna dari nafs al-ammarah menuju nafs al-mutma'innah.

[273] Hadis riwayat al-Bayhaqi dalam Al-Zuhd al-Kabir, no. 373. Nabi Muhammad SAW bersabda sekembalinya dari sebuah peperangan: "Kita kembali dari jihad kecil menuju jihad besar." Para sahabat bertanya: "Apakah jihad besar itu?" Beliau menjawab: "Jihad melawan jiwa (nafsu)." Meskipun sebagian ahli hadis

mendiskusikan sanadnya, matannya diakui secara luas oleh para mutakallimun dan sufi sebagai prinsip psikologi spiritual yang sahih.

[274] Hadis Sahih Bukhari (No. 6114) dan Sahih Muslim (No. 2609), dari Abu Hurairah r.a., bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: "Orang yang kuat itu bukanlah orang yang jago gulat, melainkan orang yang mampu mengendalikan dirinya (jiwanya) ketika marah." Ini menunjukkan penundukan al-quwwah al-ghadhabiyyah.

[275] Mulla Sadra, The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect (Al-Asfar al-Arba'ah), disunting dan diterjemahkan secara parsial oleh Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition (Oxford: Oxford University Press, 2010), hlm. 180–185.

[276] Shahab al-Din Yahya al-Suhrawardi, Hikmat al-Ishraq (The Philosophy of Illumination), teks kritis dan terjemahan oleh John Walbridge & Hossein Ziai (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999), hlm. 114–118. Suhrawardi menjelaskan penyucian jiwa hewani sebagai proses penglepasan "kegelapan hewani" (al-zulmah al-hayawaniyyah) untuk menerima Cahaya Ilahi (al-nur al-isfehbadi).

[277] Martin Lings, What is Sufism? (Lahsore: Suhail Academy, 2005), hlm. 72–76. Lings menguraikan doktrin fana' sebagai kepunahan ilusi otonomi ego (jiwa rendah) untuk mencapai realisasi kesatuan eksistensial.

[278] Al-Ghazali, Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights), terjemahan David Buchman (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998), hlm. 24–29. Ghazali memetakan tingkatan-tingkatan cahaya dalam jiwa manusia dan bagaimana jiwa yang telah ditundukkan (al-nafs al-mutma'innah) menjadi cermin murni yang memantulkan Cahaya Utama (Nur al-Anwar).

[279] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011), hal. 142. Schimmel menjelaskan bahwa fana (anihilasi) adalah proses di mana kualitas-kualitas kemanusiaan yang rendah dilenyapkan untuk digantikan dengan kualitas-kualitas ketuhanan yang mulia.

[280] Al-Qur'an, Surah Al-Qasas[28]: 88. "Segala sesuatu akan hancur kecuali Wajah-Nya." Ayat ini menjadi landasan ontologis bagi kaum sufi bahwa eksistensi makhluk hanyalah bayang-bayang yang akan sirna saat cahaya-Nya memuncak.

[281] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid III, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th), hal. 4. Al-Ghazali merinci bagaimana nafs (ego) merupakan musuh terbesar manusia yang harus "dimatikan" kecenderungannya agar ruh dapat memimpin kesadaran.

[282] Henry Corbin, Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, (Princeton: Princeton University Press, 1997), hal. 156. Corbin menganalisis simbolisme warna dalam kematian sufi sebagai tahapan transformasi psikospiritual menuju penyatuan mistis.

[283] Muhyiddin Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ala 'Afifi, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1946), hal. 120. Ibn 'Arabi menegaskan bahwa kesadaran akan ketiadaan diri adalah puncak makrifat, di mana hamba melihat Tuhan dengan mata Tuhan sendiri.

[284] Hadis ini dikategorikan oleh para ahli hadis sebagai hadis yang populer di lisan para sufi (masyhur al-alsinah), meskipun sanadnya diperdebatkan, maknanya

diakui secara luas dalam tradisi pendidikan ruhani Islam. Lihat: Al-Ajluni, Kasyf al-Khafa', Jilid II, hal. 291.

[285] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination, (Albany: State University of New York Press, 1989), hal. 212. Chittick menjelaskan proses bagaimana fakultas persepsi manusia bertransformasi setelah ego mengalami disolusi total.

[286] Jalaluddin Rumi, Masnavi-i Ma'navi, Buku I, bait 3052-3055. Rumi menggunakan metafora besi yang dimasukkan ke dalam api; ia tetap besi tetapi memiliki sifat-sifat api (panas dan cahaya), melambangkan hamba yang fana dalam Tuhan.

[287] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred, (New York: State University of New York Press, 1989), hal. 314. Nasr menekankan bahwa pengetahuan intelektual harus diikuti dengan kematian ego agar menjadi pengetahuan yang menyelamatkan (scientia sacra).

[288] Martin Lings, What is Sufism?, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hal. 78. Lings merangkum bahwa seluruh metode sufisme pada dasarnya adalah seni untuk "mati" secara spiritual agar seseorang dapat lahir kembali dalam keabadian.

[289] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Minhaj. Jilid 3, hlm. 55-60. Al-Ghazali menjelaskan secara rinci tentang penyakit-penyakit hati (amrad al-qalb) dan bagaimana sifat-sifat buruk seperti kesombongan (kibr) dan pamer (riya') berfungsi sebagai berhala-berhala tak terlihat yang mengalihkan penghambaan manusia dari Allah kepada diri mereka sendiri.

[290] Nasr, Seyyed Hossein. (1997). Sufi Essays. Chicago: ABC International Group. hlm. 42-45. Nasr menguraikan bahwa krisis kemanusiaan modern berakar dari penggelembungan ego manusia yang mengklaim otonomi mutlak, yang dalam istilah tasawuf merupakan bentuk syirik terselubung (syirk khafi) melalui penyembahan berhala-berhala psikologis internal.

[291] Al-Quran Al-Karim, Surah Al-Jathiyah[45]: 23. Ayat ini berbunyi: "Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya dan Allah membiarkannya sesat berdasarkan ilmu-Nya..." Ini merupakan landasan teologis utama mengenai adanya "berhala internal" dalam diri manusia berupa hawa nafsu yang dideifikasi.

[292] Derrida, Jacques. (1997). Of Grammatology. Terjemahan Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press. hlm. 18-24. Derrida merumuskan metode dekonstruksi untuk membongkar ilusi kehadiran mutlak (metaphysics of presence) dan merongrong struktur otoritarian dalam teks, yang dapat dianalogikan dengan pembongkaran kemapanan struktur ego dalam psikologi.

[293] Lacan, Jacques. (2006). Écrits: The First Complete Edition in English. Terjemahan Bruce Fink. New York: W.W. Norton & Company. hlm. 75-81. Lacan memaparkan konsep "fase cermin" (Le stade du miroir) di mana ego terbentuk atas dasar ilusi dan alienasi, menegaskan bahwa ego pada hakikatnya adalah sebuah konstruksi imajiner yang menipu subjek.

[294] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2005). Al-Kashf wa al-Tabyin fi Ghurur al-Khalq. Kairo: Dar al-Hadith. hlm. 34-40. Dalam kitab khusus ini, Al-Ghazali membedah berbagai bentuk delusi diri (ghurur) yang menjangkiti berbagai strata manusia,

mulai dari ulama, ahli ibadah, hingga orang awam, yang semuanya bersumber dari kegagalan mendekonstruksi ego.

[295] Al-Muhasibi, Al-Harith. (1985). Ri'ayah li Huquq Allah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. hlm. 112-118. Sebagai pelopor metode introspeksi psikologis dalam Islam, Al-Muhasibi menawarkan analisis klinis-spiritual tentang bagaimana menguji keaslian motif tindakan manusia dari infiltrasi ego (riya' dan sum'ah).

[296] Ibnu 'Atha'illah al-Iskandari. (2005). Al-Hikam. Kairo: Dar al-Salam. Hikmah ke-96. Beliau menyatakan: "Kemaksiatan yang melahirkan rasa hina dan sangat membutuhkan (Allah) lebih baik daripada ketaatan yang melahirkan rasa bangga dan merasa mulia." Ini adalah prinsip dekonstruktif radikal terhadap ego religius yang merasa suci.

[297] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. hlm. 272-275. Chittick menjelaskan interpretasi Ibnu 'Arabi mengenai pembersihan jiwa dari keterikatan kosmik yang dianggap sebagai berhala-berhala yang membatasi kesadaran manusia akan keesaan mutlak.

[298] Al-Bayhaqi, Abu Bakr. (2003). Kitab al-Zuhd al-Kabir. Beirut: Dar al-Jinan. No. Hadith: 373. Meskipun jalur transmisi hadits "Kita kembali dari jihad kecil menuju jihad terbesar (jihad al-nafs)" diperdebatkan secara sanad oleh ahli hadits, maknanya secara konsensus diakui oleh para ulama spiritual sebagai representasi akurat dari perjuangan batin yang sangat berat melawan ego.

[299] Ibnu 'Arabi, Muhyiddin. (1946). Fusus al-Hikam. Diedit oleh Abu al-Hula al-Afifi. Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah. Jilid 1, hlm. 120-125. Ibnu 'Arabi menguraikan konsep fana' (annihilation) di mana kesadaran kedirian yang ilusif lebur, menyingkap fakta ontologis bahwa tidak ada realitas hakiki selain Allah (Wahdat al-Wujud).

[300] Izutsu, Toshihiko. (1984). Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley: University of California Press. hlm. 224-230. Izutsu menganalisis secara mendalam proses eliminasi ego (fana') dalam pemikiran Ibnu 'Arabi dan membandingkannya dengan mistisisme Timur lainnya, menekankan bahwa ego individu sering kali menjadi penghalang epistemologis terbesar untuk melihat Realitas sebagaimana adanya.

[301] Al-Qur'an, Surah Ar-Rahman (55): 26-27. Ayat ini menjadi fondasi metafisika utama dalam tradisi tasawuf untuk menjelaskan keniscayaan kehancuran (fana) segala eksistensi makhluk di hadapan kekekalan (baqa) Zat Allah SWT.

[302] Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi, Kitab al-Luma' fi al-Tasawwuf, diedit oleh R.A. Nicholson (Leiden: Brill, 1914), hlm. 339-341. Kitab klasik ini memberikan penjelasan otoritatif awal mengenai definisi fana' dalam tasawuf sebagai lenyapnya sifat-sifat tercela dan kesadaran ego manusia, bukan lenyapnya fisik atau zat hamba tersebut.

[303] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 245-247. Al-Ghazali menguraikan konsep fana' dalam bab Tauhid dan Tawakkal, mendefinisikannya sebagai kondisi di mana mata batin salik tenggelam dalam keesaan Allah sehingga ia tidak lagi melihat dirinya sendiri maupun makhluk lain, melainkan hanya melihat Al-Wahid Al-Qahhar.

[304] Hadis Riwayat Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab al-Tawadu', Hadis No. 6502. Hadis Qudsi ini merupakan dalil teologis paling representatif dalam tradisi Islam yang menjelaskan kondisi fana' dan baqa', di mana kehendak dan tindakan seorang hamba yang dicintai Allah sepenuhnya diselaraskan dan digerakkan oleh kehendak-Nya.

[305] Muhyiddin Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, diedit oleh Abul 'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 112-115. Ibn 'Arabi menjelaskan dimensi ontologis dari fana' dan baqa' dalam konteks kesatuan tunggal wujud (wahdat al-wujud), di mana fana' berarti hilangnya ilusi dualitas antara pencipta dan ciptaan dalam kesadaran mistis hamba.

[306] Carl Gustav Jung, The Archetypes and the Collective Unconscious, Collected Works Volume 9, Part 1 (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 115-118. Jung menjelaskan bahaya sekaligus potensi dari larutnya kesadaran ego ke dalam ketidaksadaran kolektif, sebuah proses psikologis imanen yang jika tidak diintegrasikan dengan baik dapat menyebabkan psikosis, namun jika berhasil akan membawa manusia menuju proses individuasi yang matang.

[307] Ken Wilber, The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development (Wheaton: Quest Books, 1980), hlm. 75-81. Wilber memaparkan spektrum kesadaran transpersonal di mana ego individu meluruh untuk menyatu dengan domain trans-spiritual, namun ia menganalisisnya lewat kacamata psikologi perkembangan integratif tanpa mengikatkan diri pada dogma teosentris agama tertentu.

[308] Mihaly Csikszentmihalyi, Flow: The Psychology of Optimal Experience (New York: Harper & Row, 1990), hlm. 48-52. Buku monumental ini mendefinisikan kondisi flow sebagai hilangnya kesadaran diri (loss of self-consciousness) akibat konsentrasi yang sangat intens pada tugas-tugas kognitif atau fisik tertentu di dunia nyata.

[309] *Robin L. Carhart-Harris, dkk., "Neural correlates of the psychedelic state as determined by fMRI studies with psilocybin," Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS), Vol. 109, No. 6 (2012), hlm. 2138-2143.* Penelitian neurosains modern ini menunjukkan bahwa fenomena hilangnya batas ego secara psikologis (disolusi ego) berhubungan erat dengan penurunan drastis metabolisme dan konektivitas dalam Default Mode Network (DMN) pada otak manusia.

[310] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), hlm. 379-429. James melakukan analisis komparatif yang mendalam mengenai kondisi-kondisi mistis (mysticism) dan menegaskan bahwa keabsahan empiris dari pengalaman mistis/psikologis tersebut bagi individu bersangkutan terletak pada dampak etis dan buah transformasi nyata dalam kehidupan praktisnya sehari-hari.

[311] Al-Qur'an, Surah Al-Qashash[28]: 88, yang menyatakan bahwa "Segala sesuatu akan binasa kecuali Wajah-Nya" (Kullu shay'in halikun illa wajhah). Ayat ini merupakan landasan ontologis utama dalam menetapkan bahwa seluruh keberadaan selain Allah berada dalam status "mati" atau "fana" secara esensial sebelum mencapai persatuan dengan-Nya.

[312] Ibn ‘Arabi, Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Terjemahan dan pengantar oleh R.W.J. Austin, Paulist Press, 1980. Dalam karya monumental ini, Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa kematian adalah penyingkapan (kashf) terhadap realitas yang selama ini tertutup oleh tidur panjang kesadaran duniawi.

[313] Al-Qur’an, Surah Ar-Rahman[55]: 26-27, "Semua yang ada di atasnya[bumi] akan binasa. Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan." Referensi ini memperkuat konstruksi kematian total sebagai sebuah keniscayaan bagi seluruh makhluk di hadapan keabadian Khaliq.

[314] Hadis Nabi Muhammad SAW, "Mutu qabla an tamutu" (Matilah kalian sebelum kalian mati). Hadis ini, yang sering dikutip dalam literatur sufistik universal seperti dalam Ihya’ ‘Ulumuddin karya Imam Al-Ghazali, menjadi basis teoretis bagi konsep kematian sukarela (al-maut al-ikhtiyari) yang berujung pada realisasi kematian total.

[315] Henry Corbin, The Man of Light in Iranian Sufism, Princeton University Press, 1978. Corbin membahas transmutasi ontologis dalam tasawuf dan bagaimana kematian terhadap dunia indrawi memungkinkan subjek untuk lahir kembali dalam dimensi cahaya metafisika.

[316] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination, State University of New York Press, 1989. Chittick memberikan eksplanasi mendalam mengenai bagaimana proses dekonstruksi ego dalam pemikiran Ibnu ‘Arabi merupakan syarat mutlak untuk mencapai pengetahuan sejati tentang Tuhan.

[317] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred, State University of New York Press, 1989. Nasr menekankan bahwa kematian adalah "pintu gerbang" menuju sakralitas dan mengkritik pandangan sekular yang mereduksi kematian hanya sebagai kegagalan biologis tanpa makna transenden.

[318] Martin Heidegger, Being and Time (Sein und Zeit), terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson, Harper & Row, 1962. Meskipun dari perspektif Barat, konsep Heidegger mengenai Sein-zum-Tode (Being-towards-death) digunakan di sini sebagai pembanding untuk menunjukkan bahwa kematian adalah struktur fundamental yang menentukan bagaimana manusia memahami keberadaannya, namun dalam Islam, ia ditingkatkan menjadi pencapaian spiritual melalui al-maut al-kubra.

[319] Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1981), Vol. 9, hlm. 50-65. Mulla Sadra menjelaskan doktrin al-Harakah al-Jawhariyyah (Gerakan Substansial) bahwa jiwa (nafs) bersumber dari materi (jismaniyyat al-huduth) namun berkembang hingga mencapai derajat spiritual murni (ruhaniyyat al-baqa'). Kematian adalah titik kulminasi di mana jiwa secara ontologis menyempurnakan bentuknya dan tidak lagi membutuhkan jasad material untuk beroperasi.

[320] Erwin Schrödinger, What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell (Cambridge: Cambridge University Press, 1944), hlm. 67-75. Schrödinger merumuskan bahwa kehidupan dipelihara dengan cara menarik "entropi negatif" (negentropy) dari lingkungan untuk melawan hukum kedua termodinamika. Kematian secara biofisika terjadi ketika organisme kehilangan kemampuan

menarik negentropi, menyebabkan entropi naik ke tingkat maksimum dan keteraturan sistemik hancur secara konklusif.

[321] Stuart Hameroff dan Roger Penrose, "Consciousness in the universe: A review of the 'Orch OR' theory," Physics of Life Reviews, Vol. 11, No. 1 (2014): hlm. 39-78. Teori Orchestrated Objective Reduction (Orch-OR) mengajukan hipotesis bahwa kesadaran berakar pada proses kuantum yang terjadi di dalam mikrotubulus neuron otak. Kematian biologis menghentikan koherensi kuantum ini, memicu dekoherensi total yang memutus fasilitas pemrosesan kesadaran dalam ruang-waktu fisik.

[322] Al-Qur'an, Surah Qaf[50:22]. Ayat ini merupakan landasan tekstual utama dalam eskatologi Islam mengenai transformasi penglihatan (kashf) saat kematian, di mana selubung fisik yang membatasi kapasitas persepsi spasio-temporal manusia diangkat secara mutlak.

[323] Muhyiddin Ibn 'Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyya (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), Vol. 3, hlm. 307-312. Ibn 'Arabi memaparkan ontologi alam Barzakh sebagai dimensi realitas Mithal (imajinal objektif), tempat di mana jiwa yang terpisah dari tubuh fisik mengalami entitas-entitas spiritual yang mewujud dalam bentuk-bentuk konkret sesuai dengan kualitas amalnya selama hidup di alam duniawi (Aalam al-Mulk).

[324] Abu 'Isa Muhammad at-Tirmidhi, Sunan at-Tirmidhi, Kitab al-Zuhd, Hadis No. 2307. Teks hadis memuat instruksi kenabian: "Akthiru dhikra hadim al-lazzat" (Perbanyaklah mengingat penghancur kelezatan). Secara epistemologis, hadis ini merujuk pada fenomena kematian yang secara tiba-tiba mencabut landasan persepsi sensual dan kenikmatan berbasis materiiah.

[325] Sam Parnia et al., "AWARE AWAreness during Resuscitation A prospective study," Resuscitation, Vol. 85, No. 12 (2014): hlm. 1799-1805. Penelitian medis multisentris ini menunjukkan bahwa persepsi kognitif dan memori dapat terus berlangsung pada pasien yang mengalami cardiac arrest di mana fungsi otak klinis dan gelombang kortikal telah terhenti, menantang paradigma reduksionis bahwa kesadaran adalah epifenomena murni dari aktivitas biologis otak.

[326] Thomas Metzinger, The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self (New York: Basic Books, 2009), hlm. 209-215. Metzinger menganalisis bagaimana model simulasi diri (Self-Model) diciptakan oleh susunan saraf manusia. Ketika matriks saraf mengalami kegagalan permanen, konstruksi "terowongan ego" spasio-temporal hancur, menandai batas akhir pemrosesan fenomenologis berbasis biologis manusia.

[327] Al-Ghazali, Abu Hamid. (Reprint 2007). The Incoherence of the Philosophers (Tahafut al-Falasifa). Terjemahan Michael E. Marmura. Brigham Young University Press. Al-Ghazali berargumen secara mendalam bahwa jiwa (nafs) adalah substansi yang tidak menempati ruang dan bersifat independen dari tubuh fisik, menolak klaim materialis bahwa jiwa akan hancur bersama jasad.

[328] Avicenna (Ibn Sina). (1952). De Anima (Fi al-Nafs). London: Oxford University Press. Melalui argumen "Manusia Melayang" (The Floating Man), Ibn Sina membuktikan bahwa kesadaran diri tetap eksis bahkan jika seluruh indra fisik dan keterikatan pada jasad ditiadakan, menunjukkan pemisahan esensial antara ruh dan materi.

[329] Al-Qur’an, Surah Al-Isra[17]: 85. "Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Katakanlah, 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'." Ayat ini menjadi basis teologis utama mengenai misteri ontologis ruh yang tidak tunduk pada analisis materialistik manusia.

[330] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. State University of New York Press. Nasr menjelaskan bahwa dalam kosmologi Islam, ruh berasal dari alam Amr (perintah) yang bersifat non-temporal, berbeda dengan alam Khalq (ciptaan) yang bersifat material dan deterministik.

[331] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi). (2008). The Transcendent Philosophy of the Four Journeys (Al-Asfar al-Arba'a). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Institute. Mulla Sadra menguraikan teori ruhaniyat al-baqa’, yaitu bagaimana ruh mencapai kemandirian mutlak dari jasad seiring dengan proses transendensi spiritualnya.

[332] Descartes, René. (1641). Meditations on First Philosophy. Descartes merumuskan dualisme substansial (Cartesian Dualism), menyatakan bahwa res cogitans (sesuatu yang berpikir/ruh) secara fundamental berbeda dari res extensa (sesuatu yang meluas/materi).

[333] Stapp, Henry P. (2007). Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer. Springer. Dari sudut pandang fisika kuantum, Stapp berargumen bahwa kesadaran tidak dapat dijelaskan sepenuhnya oleh hukum-hukum deterministik fisika klasik, memberikan ruang bagi eksistensi ruhani yang non-material.

[334] Frankl, Viktor E. (2006). Man’s Search for Meaning. Beacon Press. Frankl memperkenalkan dimensi "Noölogical" manusia, di mana ruh manusia memiliki kekuatan untuk melampaui determinisme biologis dan lingkungan melalui pencarian makna.

[335] Hadis Riwayat Muslim, No. 2643. Hadis tentang peniupan ruh ke dalam janin pada hari ke-120 menunjukkan bahwa ruh adalah entitas "eksternal" yang dimasukkan ke dalam jasad, mengonfirmasi bahwa jasad hanyalah wadah sementara bagi ruh.

[336] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. SUNY Press. Chittick menjelaskan pemikiran Ibnu Arabi bahwa jasad adalah bayangan kusam, sementara ruh adalah cahaya murni; bayangan tidak pernah bisa mendeterminasi sumber cahaya.

[337] Bergson, Henri. (1911). Creative Evolution. Henry Holt and Co. Bergson melalui konsep Élan Vital menolak mekanisme murni dalam biologi, menyatakan bahwa ada dorongan vital (spiritual) yang tidak bisa dikekang oleh determinisme materi.

[338] Corbin, Henry. (1997). Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton University Press. Corbin menguraikan tentang Mundus Imaginalis (Alam Mitsal) sebagai tempat di mana kontinuum ruh eksis secara mandiri dari determinisme fisik, memungkinkan manusia mengalami realitas transenden.

[339] Al-Quran, Surah Al-Mu’minun: 100, yang menyatakan: “...dan di hadapan mereka ada dinding (Barzakh) sampai hari mereka dibangkitkan.” Kata "Barzakh" di sini

secara otoritatif digunakan untuk merujuk pada partisi antara kehidupan dunia dan akhirat yang mencegah kembalinya jiwa ke dimensi materi.

[340] *Ibn ‘Arabi, Muhyiddin. (2002). The Meccan Revelations (Al-Futuhat al-Makkiyya). New York: Pir Press.* Ibn Arabi menjelaskan konsep Barzakh sebagai "Alam al-Mithal" (World of Images), sebuah alam yang berdiri di antara alam ruh yang murni dan alam materi yang kasar, di mana segala sesuatu muncul dalam bentuk yang sesuai dengan maknanya.

[341] Corbin, Henry. (1972). Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran. Princeton University Press. Corbin mengeksplorasi dimensi spasio-temporal dalam eskatologi Islam, menekankan bahwa Barzakh bukanlah tempat dalam pengertian geografis, melainkan sebuah dimensi di mana "ruang" bersifat psikis dan "waktu" bersifat kualitatif.

[342] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. SUNY Press. Merupakan kajian mendalam mengenai bagaimana imajinasi kreatif (khayal) berfungsi sebagai instrumen kognitif utama di Alam Barzakh untuk mempersepsikan realitas spiritual.

[343] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC. Al-Attas memberikan fondasi filosofis tentang bagaimana jiwa manusia tetap memiliki kesadaran diri (identity) meskipun tubuh fisiknya telah hancur, mendukung argumen transisi eksistensial di alam antara.

[344] *Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi). (1981). The Wisdom of the Throne (al-Hikma al-'Arshiyya). Translated by James Winston Morris. Princeton University Press.* Karya ini menjelaskan teori gerak substansial di mana jiwa terus bertransformasi dan mengalami penyempurnaan atau degradasi di alam Barzakh berdasarkan disposisi moralnya.

[345] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. SUNY Press. Nasr memaparkan koherensi antara tatanan alam semesta dan perjalanan jiwa, di mana Barzakh diposisikan sebagai fase krusial dalam hierarki eksistensi yang menghubungkan dunia fenomenal dengan dunia noumenal.

[346] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (11th Century/Translated 1989). The Remembrance of Death and the Afterlife (Kitab dhikr al-mawt wa-ma ba'dah). Translated by T.J. Winter. Islamic Texts Society.* Sebuah kutipan terkenal dari tradisi Sufi (sering dikaitkan dengan Ali bin Abi Thalib dan dielaborasi oleh Al-Ghazali) yang menegaskan bahwa realitas Barzakh lebih nyata daripada persepsi indrawi di dunia.

[347] Hadits Riwayat Bukhari (No. 1374) dan Muslim (No. 2870) mengenai fitnah kubur dan percakapan antara malaikat Munkar-Nakir dengan si mayit. Hadits ini secara empiris (dalam tradisi Islam) memverifikasi adanya aktivitas kesadaran dan interaksi dalam ruang spasio-temporal Barzakh.

[348] Smith, Jane I., & Haddad, Yvonne Y. (2002). The Islamic Understanding of Death and Resurrection. Oxford University Press. Studi kontemporer yang komprehensif mengenai interpretasi teologis dan eskatologis umat Islam terhadap fase Barzakh sebagai bagian tak terpisahkan dari siklus kehidupan manusia yang berimbang.

[349] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time. Diterjemahkan oleh John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row. Heidegger mengartikulasikan konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death) dalam Bab II, Bagian I. Ia menegaskan bahwa Dasein (keberadaan manusia) baru dapat mencapai eksistensi yang autentik (Eigentlichkeit) ketika ia secara sadar menginternalisasi kematian sebagai kemungkinannya yang paling mutlak, tidak berelasi, dan tidak terlampaui, alih-alih melarikan diri ke dalam wacana anonim masyarakat (das Man).

[350] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk (67): 2.: الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ Ayat ini memberikan landasan ontologis dalam metafisika Islam bahwa kematian (al-mawt) diciptakan bersandingan dengan kehidupan (al-hayat) sebagai sarana teleologis untuk menguji kualitas moral dan spiritual (ahsanu 'amala) eksistensi manusia.

[351] Hadis Sunan Ibn Majah, Kitab az-Zuhd, Bab Dzikr al-Mawt wa al-I'dad Lahu, No. 4259. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar r.a.: Seorang Anshar bertanya kepada Nabi SAW, "Siapakah mukmin yang paling cerdas?" Nabi SAW menjawab: أَكْثَرُهُمْ لِلْمَوْتِ ذِكْرًا وَأَحْسَنُهُمْ لِمَا بَعْدَهُ إِسْتِعْدَادًا أُولَئِكَ الأَكْيَاسُ ("Yang paling banyak mengingat kematian dan yang paling baik persiapannya untuk menghadapi apa yang setelahnya. Mereka itulah orang-orang yang cerdas"). Hadis ini berderajat Hasan menurut analisis al-Albani.

[352] Becker, Ernest. (1973). The Denial of Death. New York: Simon & Schuster. Karya monumental yang memenangkan Hadiah Pulitzer ini menggabungkan psikoanalisis dan antropologi eksistensial. Becker berargumen bahwa sebagian besar peradaban dan perilaku karakter manusia dibangun di atas mekanisme pertahanan psikologis untuk menyangkal kenyataan kematian melalui pembangunan "proyek keabadian" (immortality projects).

[353] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2015). Ihya' 'Ulum al-Din: Kitab Dzikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (The Remembrance of Death and the Afterlife). Diterjemahkan dengan pengantar oleh T.J. Winter. Cambridge: The Islamic Texts Society. Al-Ghazali menguraikan secara psikologis-spiritual bagaimana dzikrul maut berfungsi sebagai terapi bagi penyakit jiwa. Mengingat kematian secara mendalam menghancurkan kelalaian (ghaflah) dan pemuasan hawa nafsu, serta mentransformasikannya menjadi purified intentionality (niyyah) menuju kesadaran Ilahi.

[354] Kierkegaard, Søren. (1980). The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening. Diterjemahkan oleh Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press. Kierkegaard menganalisis "keputusasaan" (despair) dan kecemasan eksistensial sebagai kondisi ontologis manusia yang terpisah dari Tuhan. Konfrontasi dengan keterbatasan mortalitas memaksa individu untuk memilih eksistensi autentik melalui lompatan iman (leap of faith).

[355] Yalom, Irvin D. (1980). Existential Psychotherapy. New York: Basic Books. Yalom, seorang psikiater eksistensial terkemuka, menempatkan "kematian" sebagai salah satu dari empat ultimate concerns eksistensi (bersama kebebasan, keterasingan, dan ketidakbermaknaan). Ia menunjukkan secara klinis

bagaimana integrasi kesadaran akan kematian mendorong pemulihan psikologis dan pemaknaan hidup yang mendalam.

[356] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1911). Al-Futuhat al-Makkiyya. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. Mengutip hadis yang sering disituskan dalam tradisi sufistik ("Manusia itu tidur, dan ketika mereka mati barulah mereka terbangun"), Ibn 'Arabi memaparkan fenomenologi eskatologis bahwa kematian adalah penyingkapan (kasyf) tingkat tinggi di mana entitas manusia dilepaskan dari persepsi indrawi yang terdistorsi menuju realitas wujud yang hakiki.

[357] Greenberg, Jeff, Pyszczynski, Tom, & Solomon, Sheldon. (1986). "The Causes and Consequences of a Need for Self-Esteem: A Terror Management Theory." Dalam R. F. Baumeister (Ed.), Public Self and Private Self, hlm. 189–212. New York: Springer-Verlag. Paper fondasional mengenai Terror Management Theory (TMT) yang secara psikologis empiris membuktikan bagaimana kesadaran akan mortalitas (mortality salience) memicu mekanisme pertahanan ego, namun jika dikelola secara integratif, dapat mendorong nilai-nilai prososial dan aktualisasi diri.

[358] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar (39): 42. Ayat ini menyatakan: "Allah memegang jiwa (orang) ketika matinya dan (memegang jiwa) orang yang belum mati di waktu tidurnya; maka Dia tahan jiwa orang yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia lepaskan jiwa yang lain sampai waktu yang ditentukan..." Ayat ini menjadi landasan teologis utama mengenai kesetaraan ontologis parsial antara tidur (al-mawt al-asghar) dan kematian biologis (al-mawt al-akbar).

[359] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (846 M/256 H). Shahih al-Bukhari, Kitab al-Da'awat, Hadis No. 6312. Nabi Muhammad SAW mengajarkan doa sebelum dan bangun tidur: "Bismika rabbi wadha'tu janbi... / Alhamdulillahilladzi ahyaana ba'da maa amaatana wa ilaihin nusyur" (Segala puji bagi Allah yang telah menghidupkan kami setelah mematikan kami...). Hadis ini mengonfirmasi secara epistemologis bahwa tradisi kenabian memandang bangun dari tidur sebagai bentuk "kebangkitan kecil" (reassurance of resurrection).

[360] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya 'Ulum al-Din (Vol. 4: Kitab Dzikr al-Mawt wa Ma Ba'dahu). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam bagaimana tidur dirancang oleh Sang Pencipta sebagai perumpamaan nyata bagi manusia untuk memahami proses sakaratul maut, kondisi di dalam kubur, dan kebangkitan akhirat.

[361] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press (hlm. 118–125). Karya akademik ini menguraikan teori Ibnu 'Arabi tentang Alam al-Mithal (World of Imagination), di mana mimpi dalam kematian kecil dan realitas pasca-kematian besar beroperasi dalam tatanan ontologis yang sama.

[362] Hobson, J. Allan. (2005). Sleep is of the Brain, by the Brain, and for the Brain. Nature Reviews Neuroscience, 6(11), 801-814. Artikel jurnal ini menjelaskan dinamika neurobiologis pencetus perubahan kondisi kesadaran (altered states of consciousness) saat tidur dan penurunan aktivitas kognitif ego tingkat tinggi.

[363] Parnia, Sam, et al. (2014). AWARE AWAreness during Resuscitation A prospective study. Resuscitation Journal, 85(12), 1799-1805. Penelitian klinis multisenter ini meneliti fenomena kesadaran terisolasi dan proses mental yang terus

berlangsung pada pasien yang mengalami henti jantung (secara medis tergolong mati klinis sementara), memberikan bukti empiris mengenai ketahanan kesadaran saat homeostasis biologis terganggu.

[364] Nagel, Thomas. (1974). What Is It Like to Be a Bat? The Philosophical Review, 83(4), 435-450. Artikel klise filsafat pikiran (philosophy of mind) ini mendiskusikan qualia dan batas-batas subjektif kesadaran fisik, yang relevan untuk menganalisis pemutusan aspek sensorik-somatik pada saat kematian kecil dan kematian besar.

[365] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time (M. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). New York: Harper & Row (Original work published 1927). Konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death) dari Heidegger digunakan dalam teks untuk membedakan antara eksistensi manusia yang autentik dan inautentik dalam merespons keniscayaan kematian.

[366] Corbin, Henry. (1977). Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran. Princeton: Princeton University Press. Corbin menguraikan fenomenologi tubuh spiritual (jism asli) yang bertahan melampaui kematian biologis, menjembatani relasi antara pengalaman liminal dalam tidur/visi mistis dengan transisi eskatologis yang permanen.

[367] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din: The Revival of the Religious Sciences. Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Dalam kitab ini, Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam tentang hakikat tidur sebagai saudara kandung kematian dan bagaimana seorang mukmin seharusnya mempersiapkan diri setiap malam seolah-olah ia tidak akan bangun lagi, yang merupakan inti dari latihan spiritual pra-mati.

[368] Al-Quran, Surah Az-Zumar (39): 42. "Allah memegang jiwa (orang) ketika matinya dan (memegang) jiwa (orang) yang belum mati di waktu tidurnya; maka Dia tahan jiwa (orang) yang telah Dia tetapkan kematitannya dan Dia melepaskan jiwa yang lain sampai waktu yang ditentukan." Ayat ini menjadi landasan ontologis utama dalam Islam yang menghubungkan fenomena tidur dengan mekanisme kematian.

[369] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press. Schimmel menguraikan konsep sufistik "Die before you die" sebagai transformasi ego yang menjadi dasar bagi eksperimentasi spiritual dalam tradisi tasawuf untuk mencapai kedekatan dengan Tuhan sebelum ajal menjemput.

[370] Yalom, Irvin D. (2008). Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death. Jossey-Bass. Yalom, seorang psikiater eksistensial terkemuka, membahas bagaimana menghadapi kematian dan melakukan "eksperimentasi" mental terhadap kefanaan dapat menyembuhkan kecemasan eksistensial manusia.

[371] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press. Karya monumental ini menjelaskan teori Ibnu Arabi tentang Alam al-Mitsal, di mana tidur dipandang sebagai cara manusia memasuki dimensi antara yang memberikan simulasi tentang kehidupan setelah mati.

[372] Heidegger, Martin. (2008). Being and Time (Translated by John Macquarrie & Edward Robinson). Harper Perennial Modern Thought. Heidegger

memperkenalkan konsep Being-towards-death (Sein-zum-Tode) yang menyatakan bahwa kesadaran akan kematian adalah kunci untuk hidup secara autentik, sejalan dengan internalisasi kematian sebagai metode pengembangan diri.

[373] Thompson, Evan. (2015). Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy. Columbia University Press. Thompson mengeksplorasi hubungan antara kesadaran saat tidur, mimpi, dan kematian dari perspektif neurosains dan filsafat kontemplatif, mendukung argumen bahwa tidur adalah laboratorium kesadaran.

[374] Hadis Riwayat Al-Bukhari & Muslim. Rasulullah SAW bersabda: "Tidur itu adalah saudaranya kematian." Hadis ini sering dikutip oleh para ulama untuk menekankan bahwa pengalaman harian manusia dalam tidur adalah pengingat konstan akan transisi menuju alam baka, memperkuat metodologi internalisasi kematian kecil.

[375] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), hlm. 379–420. James menguraikan bagaimana pengalaman mistis dan transenden mengubah struktur kesadaran kognitif manusia secara permanen, di mana individu memperoleh keyakinan intuitif yang tidak tergoyahkan mengenai realitas spiritual di luar jangkauan indra fisik biasa.

[376] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Hikmah al-Muta‘aliyah fi al-Asfar al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah, Vol. 9 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-‘Arabi, 1981), hlm. 120–135. Mulla Sadra menjelaskan teori transmutaasi jiwa dan pembentukan pancaindra batiniah (al-hawas al-batinah) yang memungkinkan persepsi terhadap alam bersambung (alam al-mitsal) dan alam akhirat secara aktual melalui penyempurnaan substansial jiwa (al-harakah al-jauhariyyah).

[377] Andrew Newberg dan Eugene D'Aquili, Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief (New York: Ballantine Books, 2001), hlm. 45–68. Buku ini memaparkan studi neurotheologi menggunakan pemindaian SPECT yang menunjukkan bahwa penurunan aktivitas pada Orientation Association Area (OAA) di otak berkaitan erat dengan munculnya persepsi ketiadaan batas diri dan pengalaman menyatu dengan realitas absolut/transenden.

[378] Abu Hamid al-Ghazali, Mishkat al-Anwar[Ceruk Cahaya], diedit oleh David Buchman (Provo: Brigham Young University Press, 1998), hlm. 15–28. Al-Ghazali mendiskusikan hierarki penglihatan spiritual (penyuluhan mata batin) yang melampaui mata fisik, di mana intuisi keagamaan bertransformasi dari sekadar dogma menjadi penyaksian spiritual langsung (musyahadah) terhadap realitas ghaib dan akhirat.

[379] Al-Qur'an, Surah Qaf (50): Ayat 22. Al-Qur'an ini menegaskan fenomena penyingkapan celah persepsi eksistensial (kasyf al-ghitha'), di mana tajamnya penglihatan (bashar) manusia pada hari kiamat disebabkan oleh runtuhnya batas-batas materialis yang selama di dunia menutupi kesadaran sensorik manusia akan realitas eskatologis.

[380] Rudolf Otto, The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational, diterjemahkan oleh John W. Harvey (Oxford: Oxford University Press, 1923), hlm. 12–30. Otto

memperkenalkan konsep numinous yang dialami melalui mysterium tremendum et fascinans, yaitu pengalaman suprasensorik yang menimbulkan rasa gentar sekaligus pesona dahsyat ketika manusia berhadapan langsung dengan Kehadiran Transenden.

[381] Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Hadis No. 6436. Hadis yang memuat sabda Nabi Muhammad SAW: "Jika kalian mengetahui apa yang aku ketahui, niscaya kalian akan sedikit tertawa dan banyak menangis..." Hadis ini menunjukkan bagaimana persepsi sensorik-transenden kenabian terhadap realitas akhirat dan azab/nikmat secara langsung meredefinisi afeksi dan respons psikologis manusia terhadap kehidupan duniawi.

[382] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130–160. Nasr menjelaskan posisi scientia sacra (pengetahuan sakral) dalam menghubungkan alam fisik (al-mulk) dan alam malakut, serta bagaimana pengalaman kesadaran transenden mengembalikan eksistensi manusia pada kesadaran primordialnya akan eskaton dan pusat Ilahi.

[383] Al-Qur'an menegaskan sifat mutlak kematian dan bagaimana manusia kerap berusaha melarikan diri darinya dalam Surah Al-Jumu'ah[62]: 8, "Katakanlah: 'Sesungguhnya kematian yang kamu lari daripadanya, maka sesungguhnya kematian itu akan menemui kamu, kemudian kamu akan dikembalikan kepada (Allah), yang mengetahui yang ghaib dan yang nyata, lalu Dia beritakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan'." Penjelasan teologis mengenai ghaflah sebagai bentuk ketidakmampuan kognitif-spiritual memahami hakikat waktu dan tujuan penciptaan dipaparkan secara mendalam oleh Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 452–458.

[384] Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar RA, ia berkata: "Aku sedang duduk bersama Rasulullah SAW, lalu datanglah seorang laki-laki dari kaum Anshar... Ia bertanya: 'Wahai Rasulullah, siapakah orang mukmin yang paling utama?' Beliau menjawab: 'Yang paling baik akhlaknya.' Ia bertanya lagi: 'Lalu siapakah orang mukmin yang paling cerdas?' Beliau menjawab: 'Yang paling banyak mengingat kematian dan yang paling baik persiapannya untuk menghadapi apa yang setelahnya. Mereka itulah orang-orang yang cerdas'." (HR. Ibn Majah, no. 4259; Hadis ini dinilai hasan oleh Al-Albani dalam Silsilah al-Ahadith al-Sahihah, no. 1384).

[385] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin ba3na Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Vol. 2 (Riyadh: Dar Taybah, 2004), hlm. 150–165. Dalam karya monumental ini, Ibn Qayyim menguraikan secara komprehensif bagaimana kedudukan spiritual (maqam) tidak dapat diraih secara pasif, melainkan harus diperjuangkan melalui konsistensi perubahan kondisi batin (hal) yang terus-menerus diuji dengan kontemplasi atas kepastian ajal.

[386] Abu Hamid Al-Ghazali, The Remembrance of Death and the Afterlife (Kitab Dhikr al-Mawth wa-ma Ba'dahu), terjemahan dengan pengantar dan catatan oleh T.J. Winter / Abdal Hakim Murad (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), hlm. 7–12. Penjelasan ini membedakan psikologi orang-orang yang terikat dunia dengan para pencari kebenaran (salik) dalam memandang kepastian kematian.

[387] Martin Heidegger, Being and Time (Sein und Zeit), diterjemahkan oleh John Macquarrie & Edward Robinson (Harper & Row, 1962), khususnya Bab II, Bagian I: "Possible Being-Whole of Dasein and Being-Towards-Death", hlm. 279–311. Heidegger mendefinisikan eksistensi manusia (Dasein) yang otentik hanya dapat dicapai ketika manusia secara cermat mengintegrasikan realitas kematiannya sendiri ke dalam pemahaman dirinya saat ini.

[388] Irvin D. Yalom, Existential Psychotherapy (New York: Basic Books, 1980), hlm. 29–110. Yalom menunjukkan melalui data klinis bahwa kesadaran akan kematian (mortality salience) bertindak sebagai instrumen psikotherapeutik yang amat kuat untuk mengikis kecemasan neurotik dan mendorong individu hidup secara lebih bermakna. Hal ini sejalan dengan kerangka kerja Terror Management Theory (TMT) yang dikembangkan oleh Tom Pyszczynski, Sheldon Solomon, dan Jeff Greenberg dalam karya mereka In the Wake of 9/11: The Psychology of Terror (American Psychological Association, 2002), yang menganalisis bagaimana kesadaran mati meregulasi sistem nilai etis manusia.

[389] Al-Qur'an Surah Al-Fajr[89]: 27–30, "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Ayat ini mendasari puncak psikologi Sufi mengenai pencapaian kesempurnaan jiwa (al-nafs al-mutma'innah) sebagai pra-kondisi kepulangan yang damai (husnul khatimah).

[390] Kaidah epistemik spiritual ini didasarkan pada Hadis Sahih riwayat Imam Muslim (no. 2878) dari Jabir bin 'Abdillah RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Yub'athu kullu 'abdin 'ala ma mata 'alaih" (Setiap hamba akan dibangkitkan berdasarkan kondisi tatkala ia meninggal dunia). Prinsip ini menegaskan bahwa fenomena kematian adalah cerminan langsung dari pola habituasi (habituation) kebiasaan hidup sehari-hari. Lihat pula Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 118–122, mengenai analisis fenomena transitus jiwa dalam tradisi esoterisme Islam.

[391] Al-Qur'an al-Karim, Surah Al-Kahf[18]: 110. Ayat ini menegaskan: "Barangsiapa mengharap pertemuan dengan Tuhannya, maka hendaklah ia mengerjakan amal yang saleh dan janganlah ia mempersekutukan seorang pun dalam beribadah kepada Tuhannya." Ini menunjukkan bahwa Liqa'illah adalah tujuan akhir (teleos) tindakan moral eksistensial manusia.

[392] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Syirazi), Al-Asfar al-Arba'ah al-'Aqliyyah fi al-Asfar al-Arba'ah (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981), Jilid 3, hal. 110-115. Mulla Sadra menjelaskan teori gerak substansial (al-harakah al-jawhariyyah) di mana jiwa manusia mengalami evolusi ontologis yang puncaknya adalah pelepasan dari materi menuju persatuan dengan Akal Aktif dan Liqa'illah.

[393] Al-Qur'an al-Karim, Surah Al-Inshiqaq[84]: 6. Ayat ini secara eksplisit mengaitkan perjuangan hidup manusia (kadh) dengan kepastian pertemuan akhir dengan Sang Pencipta (mulaqihi).

[394] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab Man Ahabba Liqa' Allah Ahabba Allah Liqa'ahu (Hadis No. 6507). Hadis ini menguraikan dimensi psikologis dan afektif dari kematian dan pertemuan dengan Allah, di mana cinta menjadi katalisator utama kesiapan spiritual manusia menghadap Sang Khaliq.

[395] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Jilid 4, Bagian Kitab al-Mahabbah wa al-Syawq wa al-Unsi wa al-Rida, hal. 294-302. Al-Ghazali membahas secara mendalam bagaimana cinta kepada Allah melahirkan kerinduan yang mendalam (syawq) untuk bertemu dengan-Nya, yang hanya bisa dicapai setelah jiwa bersih dari keterikatan duniawi.

[396] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy (Albany: State University of New York Press, 2006), hal. 73-81. Nasr menjelaskan bagaimana epistemologi iluminasionis (isyraqi) memandang pencapaian kebenaran tertinggi bukan melalui rasionalisme diskursif, melainkan melalui kehadiran langsung (al-'ilm al-hudhuri) yang setara dengan konsep Liqa'.

[397] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ela Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), Bab Fass Hikmah Ahadityyah fi Kalimah Hudiyyah, hal. 131-135. Di sini Ibn 'Arabi memetakan struktur metafisika perjalanan kembali manusia (al-ma'ad) menuju keesaan mutlak melalui pemahaman entitas esensial.

[398] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hal. 315-322. Chittick menguraikan konsep Ibn 'Arabi mengenai pencarian manusia akan keindahan dan cinta sebagai manifestasi tersembunyi dari kerinduan kosmis untuk kembali dan "melihat" Allah (Liqa') sebagai sumber segala wujud.

[399] Martin Heidegger, Being and Time, terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), hal. 293-311. Heidegger mendefinisikan eksistensi manusia (Dasein) sebagai "being-towards-death" (Sein-zum-Tode), yang menghasilkan kecemasan eksistensial karena kematian dipandang sebagai akhir mutlak dari segala kemungkinan pribadi.

[400] Toshihiko Izutsu, Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystics and Metaphysics (Ashland: White Cloud Press, 1994), hal. 118-124. Izutsu menganalisis bagaimana kematian dalam kacamata mistisisme Islam ditransformasikan dari sekadar kepunahan biologis menjadi peristiwa epistemologis radikal, yaitu pembukaan tabir realitas yang sesungguhnya.

[401] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 152. Pernyataan ini merupakan basis teo-epistemis paling fundamental dalam Islam yang menegaskan adanya hubungan resiprokal-eksistensial antara hamba dan Tuhan. Ayat ini ditafsirkan oleh para mufasir dan sufi bukan hanya sebagai perintah ritual, melainkan sebagai hukum ontologis di mana kesadaran manusia akan eksistensi Tuhan melahirkan limpahan rahmat dan pengetahuan spiritual dari sisi-Nya.

[402] Hadis riwayat Al-Bukhari, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab al-Da'awat, Bab Fadl Dhikr Allah ‘Azza wa Jalla, No. Hadis 6407. Hadis ini menyajikan analogi epistemologis yang sangat tajam antara kehidupan dan kematian spiritual. Dalam perspektif intelektual Islam, "hidup" direpresentasikan oleh aktifnya daya persepsi spiritual (hati) melalui dzikir, sedangkan "mati" adalah stagnasi kognitif-spiritual akibat kelalaian (ghaflah).

[403] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn (Kairo: Dar al-Hadith, 1992), Jilid 3, hlm. 12-18. Dalam bab ‘Anā’ib al-Qalb (Keajaiban Hati), al-Ghazali menguraikan secara epistemologis bagaimana hati berfungsi sebagai cermin. Beliau menegaskan bahwa metode para sufi dalam memperoleh pengetahuan

(ma'rifah) tidak bertumpu pada kajian kitab dan penyusunan argumen intelektual, melainkan pada pembersihan jiwa (tazkiyah) dan dzikir yang berkelanjutan guna membuka tirai atau hijab metafisis (kashf).

[404] Ibnu 'Arabi, Al-Futūḥāt al-Makkiyyah (Beirut: Dar Sader, n.d.), Jilid 2, hlm. 260-265. Ibnu 'Arabi menjelaskan dimensi ontologis dari dzikir, di mana ia memandang bahwa setiap partikel di alam semesta berdzikir sesuai dengan kapasitas eksistensial masing-masing. Dzikir manusia spiritual (al-insān al-kāmil) adalah puncak dari dzikir kosmis tersebut karena ia merangkum seluruh manifestasi nama-nama Ilahi (al-Asmā' al-Ilāhiyyah). Lihat juga analisis komprehensif mengenai epistemologi Ibnu 'Arabi 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. 147-150.

[405] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Syirazi), Al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqliyyah fī al-Asfār al-Arba'ah (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981), Jilid 3, hlm. 280-295. Di bagian ini, Sadra menjelaskan teori al-ḥarakah al-jawhariyyah (gerak substansial) jiwa manusia. Dzikir dianalisis sebagai aktivitas spiritual yang secara ontologis meningkatkan esensi jiwa dari potensi kemurnian materi (al-hayūlā) menuju aktualisasi penuh kesempurnaan intelektual, yang memungkinkannya bersatu dengan Akal Aktif untuk menerima pengetahuan langsung (al-'ilm al-ḥuḍūrī).

[406] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-138. Tokoh filsafat tradisional ini mengkritik tajam sekularisasi pengetahuan modern yang memisahkan antara yang sakral dan yang profan. Nasr mengajukan kembali epistemologi tradisional Islam di mana dzikir diletakkan sebagai pusat dari kecerdasan intuitif sebagai obat teoretis atas krisis eksistensial dan intelektual manusia modern yang kehilangan pegangan transendentalnya.

[407] William C. Chittick, Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World (Oxford: Oneworld Publications, 2007), hlm. 72-85. Chittick menguraikan bagaimana tradisi intelektual Islam mengintegrasikan ilmu kosmos (sains) dengan ilmu jiwa (spiritualitas). Dalam kerangka ini, dzikir dipahami bukan sekadar sebagai aktivitas personal-religius, melainkan sebagai instrumen kognitif tertinggi yang menyatukan kembali kesadaran mikro-kosmos manusia dengan makro-kosmos alam semesta, memulihkan harmoni antara subjek pengetahu dan lingkaran realitas objektif ciptaan Tuhan.

[408] Al-Quran, Surah Ar-Ra'd (13:28). "Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram." Ayat ini merupakan landasan ontologis yang menunjukkan bahwa stabilitas psikologis (thuma'ninah) adalah hasil langsung dari sinkronisasi kesadaran manusia dengan Realitas Absolut.

[409] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1946). Fusus al-Hikam. Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah. Ibn 'Arabi menjelaskan konsep hudur (kehadiran) sebagai kondisi di mana seorang hamba tidak lagi melihat dirinya sendiri, melainkan hanya melihat Tuhan dalam segala sesuatu, yang merupakan esensi dari penyatuan kesadaran.

[410] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' Ulum al-Din (Vol. 1). Beirut: Dar al-Minhaj. Al-Ghazali membagi tingkatan dzikir menjadi empat: lisan, hati yang dipaksa, hati

yang terbiasa, dan dzikir rahasia (sirr) di mana subjek yang berdzikir "lenyap" ke dalam Yang Diingat.

[411] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. New York: SUNY Press. Chittick menguraikan bagaimana proses pembersihan cermin hati memungkinkan manifestasi nama-nama Tuhan dalam kesadaran manusia secara jernih dan tanpa distorsi ego.

[412] Maslow, Abraham H. (1970). Religions, Values, and Peak-Experiences. New York: Penguin Books. Maslow mengidentifikasi "pengalaman puncak" sebagai kondisi di mana individu merasakan kesatuan dengan alam semesta, yang secara konseptual beririsan dengan hasil dari dzikir yang mendalam.

[413] Hadis Riwayat Al-Bukhari, No. 6502 (Hadis Qudsi). "Hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan nawafil (ibadah sunnah) hingga Aku mencintainya... Aku menjadi pendengarannya, penglihatannya..." Hadis ini secara eksplisit mendeskripsikan integrasi fungsi persepsi manusia ke dalam wilayah keilahian.

[414] Newberg, Andrew, & Waldman, Mark Robert. (2009). How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist. New York: Ballantine Books. Penelitian Newberg menggunakan pemindaian otak menunjukkan bahwa praktik meditasi dan doa yang intens (dzikir) dapat menonaktifkan area otak yang menciptakan batas antara diri dan dunia luar.

[415] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Schimmel menjelaskan konsep fana' dan baqa' sebagai proses dialektis di mana kesadaran personal runtuh untuk kemudian dibangun kembali dalam kesadaran ketuhanan.

[416] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. New York: SUNY Press. Nasr menekankan bahwa pengetahuan sejati (ma'rifah) adalah penyatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui, yang dicapai melalui praktik intelektual dan spiritual yang berpusat pada dzikir.

[417] James, William. (1902). The Varieties of Religious Experience. London: Longmans, Green, and Co. James mendokumentasikan bagaimana pengalaman keagamaan yang mendalam sering kali melibatkan perasaan "penyatuan" yang melampaui batasan-batasan materialistik manusia.

[418] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time (Trans. Macquarrie & Robinson). Oxford: Blackwell. Dalam perspektif eksistensial, upaya manusia untuk terhubung dengan "Being" (Ada) dapat diparalelkan dengan dzikir sebagai usaha untuk keluar dari keterlemparan duniawi menuju esensi keberadaan.

[419] Attar, Fariduddin. (1984). The Conference of the Birds (Trans. Afkham Darbandi). London: Penguin Classics. Melalui alegori perjalanan burung-burung, Attar menggambarkan bahwa pada akhir perjalanan (dzikir yang sempurna), mereka menyadari bahwa mereka adalah bagian dari Simurgh (Tuhan) itu sendiri.

[420] Pargament, Kenneth I. (1997). The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: Guilford Press. Pargament meneliti bagaimana integrasi spiritual memberikan koherensi pada identitas manusia, mengubah cara individu merespons realitas secara lebih holistik dan terpadu.

[421] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-135. Nasr menjelaskan bahwa dzikir adalah sarana

untuk mengingat kembali perjanjian primordial (mīthāq) yang dilakukan jiwa manusia sebelum memasuki alam fisik (QS. Al-A'raf[7]: 172). Dzikir berfungsi mengembalikan pengetahuan sakral (scientia sacra) yang tertimbun oleh kealpaan eksistensial manusia.

[422] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 38-45. Izutsu menganalisis ontologi penyingkapan (kashf) dalam pemikiran Ibn 'Arabī. Ia menekankan bahwa dunia fenomena pada hakikatnya adalah hijāb (tabir) yang menutupi Wujud Mutlak, dan kashf adalah pengangkatan tabir persepsi tersebut melalui pemurnian kesadaran spiritual.

[423] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 18-22. Al-Ghazali memaparkan mekanisme kashf melalui pembagian tahapan dhikr. Beliau menegaskan bahwa dzikir yang sejati mengondisikan ghaybah (kelupaan terhadap selain Allah) dan menghadirkan ḥuḍūr (kehadiran Ilahi dalam hati), yang memungkinkan terbukanya mata batin (baṣīrah).

[424] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 28:الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ Terjemahan: "(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tenteram." Ayat ini merupakan dasar teologis utama yang mengaitkan dzikir dengan transformasi interior (ṭuma'nīnah), yang merupakan kondisi anteseden bagi terjadinya penyingkapan spiritual (kashf).

[425] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 91-96. Chittick menguraikan konsep tajallī (manifestasi/teofani Ilahi) dalam kosmologi Sufi. Dzikir memungkinkan organ persepsi batin manusia menyadari bahwa seluruh entitas eksistensial adalah bentuk pemancaran (fayd) dari Asma dan Sifat Ilahi.

[426] Henry Corbin, Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi (Princeton: Princeton University Press, 1998), hlm. 182-189. Corbin membedakan antara pengetahuan rasional-diskursif dengan kashf sebagai pengalaman fenomenologis esoteris. Ia menegaskan bahwa kashf yang dicapai melalui dzikir merupakan hermeneutika spiritual yang menyingkap struktur tersembunyi (bāṭin) dari alam semesta.

[427] Ibn 'Aṭā'illāh al-Iskandarī, Al-Ḥikam, diedit oleh Paul Nwyia (Beirut: Dar el-Machreq, 1972), Aphorism 5-8. Ibn 'Ata'illah menggambarkan hati sebagai cermin (mir'āt). Kotoran berupa kecintaan pada duniawi dan hawa nafsu menghalangi pemantulan Cahaya Ilahi. Dzikir bertindak sebagai pembersih (jaila') cermin tersebut agar mampu menerima penyingkapan rahasia-rahasia keilahian.

[428] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Riqāq, Bāb al-Tawāḍu', Hadits No. 6502 (Hadits Qudsi): وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ... بِهِ... Hadis Qudsi ini melandasi dimensi epistemologis kashf, di mana pendekatan spiritual yang intens (termasuk dzikir) menghasilkan transformasi perseptual, di mana penglihatan dan pendengaran hamba diselaraskan dengan Bimbingan dan Cahaya Ilahi.

[429] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya 'Ulum ad-Din, Vol. 3, Cairo: Dar al-Sha'b, 2004, hlm. 3-6. Al-Ghazali mendefinisikan qalb dalam dua dimensi: dimensi jasmani (otot jantung anatomis) dan dimensi rohani (Latifah Rabbaniyyah Ruhaniyyah). Dimensi rohani inilah yang menjadi esensi manusia yang mampu menangkap hakikat ketuhanan, menerima ilham, dan mengendalikan domain fisik manusia melalui dorongan iradah.

[430] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd[13]: 28. Teks ayat menguraikan prinsip ontologis ketenangan jiwa: "الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ" (Yaitu orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram). Ayat ini menegaskan bahwa thuma'ninah (ketenangan psiko-spiritual) pada qalb secara kausalitas spiritual dicapai melalui aktivitas dzikir.

[431] Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Bab Fadhli Man Istabra'a li Dinihi, Hadith No. 52. Rasulullah SAW bersabda: "أَلاَ وَإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلاَ وَهِيَ القَلْبُ" (Ingatlah bahwa dalam tubuh ada segumpal daging, jika ia baik maka baik pula seluruh tubuh, dan jika ia rusak maka rusak pula seluruh tubuh. Ingatlah, ia adalah qalb). Hadis ini menjadi landasan psikofisiologis Islam mengenai qalb sebagai pusat kendali somatis dan psikis.

[432] Thayer, Julian F., and Richard D. Lane. "A model of neurovisceral integration in emotion regulation and dysregulation." Journal of Affective Disorders, Vol. 61, No. 3, 2000, pp. 201-216. Artikel ilmiah ini menjelaskan keterkaitan antara Variabilitas Detak Jantung (HRV), aktivitas medulla oblongata, dan kemampuan regulasi kognitif-emosional, yang menjadi dasar ilmiah penjelasan efek restoratif dzikir pada kontrol otonom.

[433] Porges, Stephen W. The Polyvagal Theory: Neurophysiological Foundations of Emotions, Attachment, Communication, and Self-regulation. New York: W. W. Norton & Company, 2011, hlm. 53-78. Buku standar neurobiologi ini menjelaskan bagaimana cabang vagal ventral dari sistem saraf parasimpatis mengatur modulasi kardiak dan pernapasan untuk menurunkan respon fight-or-flight, memfasilitasi kondisi pemulihan fisiologis dan regulasi emosi.

[434] Porges, Stephen W. The Polyvagal Theory: Neurophysiological Foundations of Emotions, Attachment, Communication, and Self-regulation. New York: W. W. Norton & Company, 2011, hlm. 53-78. Buku standar neurobiologi ini menjelaskan bagaimana cabang vagal ventral dari sistem saraf parasimpatis mengatur modulasi kardiak dan pernapasan untuk menurunkan respon fight-or-flight, memfasilitasi kondisi pemulihan fisiologis dan regulasi emosi.

[435] Armour, J. Andrew. Neurocardiology: Anatomical and Functional Principles. New York: Oxford University Press, 1994, hlm. 15-42. Karya monumental dalam bidang neurokardiologi ini membuktikan keberadaan "otak jantung" (intrinsik kardiak sistem saraf) yang memiliki ribuan neuron fungsional, yang secara mandiri memproses informasi dan mengirimkan input aferen yang signifikan ke medulla oblongata.

[436] Newberg, Andrew, and Eugene D'Aquili. Principles of Neurotheology. Aldershot: Ashgate Publishing, 2010, hlm. 112-135. Newberg mendokumentasikan secara neuroimajing bagaimana praktik meditatif dan kontemplasi spiritual ritmis

(seperti dzikir) menurunkan aktivitas pada sistem limbik (khususnya amigdala) dan mengubah konektivitas sinaptik antara batang otak (brainstem) dan korteks serebral.

[437] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000), hlm. 120-135. Bauman secara brilian menganalisis bagaimana modernitas cair mengikis seluruh lembaga dan nilai kemasyarakatan yang mapan, mengubahnya menjadi serpihan-serpihan kebudayaan yang rapuh, instan, serta kehilangan daya ikat sosialnya.

[438] Mircea Eliade, The Sacred and the Profane: The Nature of Religion, diterjemahkan oleh Willard R. Trask (San Diego: Harcourt, Brace & World, 1959), hlm. 20-32. Eliade menguraikan bagaimana manusia modern kehilangan orientasi eksistensial akibat mengalami desekralisasi ruang dan waktu, berbeda dengan manusia tradisional yang melihat setiap jengkal realitas memiliki dimensi transenden.

[439] Max Weber, Science as a Vocation dalam From Max Weber: Essays in Sociology, disunting oleh H.H. Gerth dan C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), hlm. 155. Weber menggunakan istilah Entzauberung (disenchantment) untuk menggambarkan lenyapnya dimensi spiritual dan magis dari kehidupan sosial akibat hegemoni rasionalisasi dan birokratisasi dunia modern.

[440] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: Crossroad, 1981), hlm. 130-145. Tokoh utama filsafat perenial ini menegaskan bahwa hilangnya dimensi sakral dari pengetahuan adalah akar kehancuran manusia barat modern, dan restorasi kesadaran metafisik hanya dapat dicapai melalui rekonstruksi tradisi intelektual spiritual (dzikir).

[441] 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 merupakan basis teologis utama yang menegaskan bahwa itmi’nan (ketenangan eksistensial) diperoleh melalui integrasi batiniah dengan Sang Pencipta, yang berimplikasi pada stabilitas emosi dan mentalitas agen sosial.

[442] Hadis Riwayat Muslim, No. 2700, dari Abu Hurairah dan Abu Sa'id al-Khudri bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Tidaklah suatu kaum duduk berdzikir kepada Allah melainkan mereka dikelilingi oleh para malaikat, diliputi oleh rahmat, diturunkan kepada mereka ketenangan (sakinah), dan Allah menyebut-nyebut mereka di hadapan makhluk di dekat-Nya." Hadis sahih ini menunjukkan dimensi kolektif dzikir yang mampu mengarahkan kohesi sosial yang positif dalam lingkungan masyarakat.

[443] Pierre Bourdieu, The Logic of Practice, diterjemahkan oleh Richard Nice (Stanford: Stanford University Press, 1990), hlm. 52-65. Bourdieu menjelaskan habitus sebagai sistem disposisi yang bertahan lama dan dapat dipindahkan, yang berfungsi sebagai basis generatif dari praktik-praktik sosial yang terstruktur secara objektif namun tidak disadari penuh oleh pelakunya.

[444] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Hadith, 1992), hlm. 75-92. Dalam pembahasan menganai ’Aja’ib al-Qalb (keajaiban hati) dan penyakit jiwa, Al-Ghazali menguraikan secara klinis-spiritual bahwa hanya

pembersihan hati secara kontemplatif lewat dzikir konstan yang mampu mengikis ketamakan duniawi demi mengembalikan harmoni sosial.

[445] Peter L. Berger, Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective (Garden City, NY: Anchor Books, 1963), hlm. 68-78. Berger mendefinisikan mekanisme kontrol sosial secara sosiologis, mulai dari kekerasan fisik hingga gosip atau ejekan sosial, guna menjaga keteraturan sistem sosial dari deviasi tindakan individu.

[446] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, diterjemahkan oleh Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), hlm. 123-140. Tesis klasik Ibn Khaldun merumuskan bahwa loyalitas kelompok atau ikatan sosial ('asabiyah) yang paling kokoh dan bertahan lama adalah ikatan yang disatukan oleh pengaruh keagamaan (religiusitas) yang meresap ke dalam hati sanubari masyarakat.

[447] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: Allen & Unwin, 1968), hlm. 87-101. Nasr menekankan bahwa krisis ekologis global adalah manifestasi dari krisis spiritual manusia modern yang kehilangan respek terhadap nilai-nilai sakral alam semesta sebagai cerminan kekuasaan ketuhanan.

[448] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33]: 41-42: "Wahai orang-orang yang beriman! Ingatlah kepada Allah, dengan mengingat (nama-Nya) sebanyak-banyaknya, dan bertasbihlah kepada-Nya pada waktu pagi dan petang." Ayat ini meletakkan fondasi tentang kedisplinan spiritual ekologis yang memosisikan manusia sebagai bagian integral dari harmoni alam semesta yang bertasbih.

[449] Suharsono, Sufi Healing: Terapi Jiwa Manusia Modern (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 45-60. Buku ini menjelaskan secara empiris bagaimana majelis-majelis taklim dan dzikir di perkotaan saat ini berfungsi ganda, baik sebagai agen restorasi kesehatan mental (psychological well-being) maupun benteng pertahanan kultural dari penetrasi budaya sekuler eksternal.

[450] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, edisi ke-2 (London: Sheed & Ward, 1989), hlm. 301–305. Buku klasik ini menjelaskan tentang "peleburan cakrawala" (fusion of horizons) yang menjadi landasan teoritis bagaimana sebuah teks atau konsep masa lalu (seperti dhikr al-maut) ditafsirkan ulang secara eksistensial oleh subjek kontemporer guna menemukan signifikansi ontologis yang baru.

[451] Abu Hamid al-Ghazali, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid IV (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), Kitab Dhikr al-Maut wa ma Ba'dahu, hlm. 450–455. Al-Ghazali menguraikan secara psikologis-spiritual tahapan-tahapan ingatan akan kematian dari tingkat orang awam yang penuh ketakutan, hingga tingkat 'ārifīn (orang-orang makrifat) yang memandang kematian sebagai momen pertemuan kekasih dengan Yang Dikasihi.

[452] Martin Heidegger, Being and Time, terj. John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), Bagian II, Bab I, hlm. 279–311. Heidegger menguraikan status ontologis kematian sebagai "possibility of the impossibility of any existence at all", yang menjadi prasyarat mutlak bagi Dasein untuk mencapai keberadaan yang autentik (Eigentlichkeit).

[453] Al-Quran, Surah Al-Mulk (67): 2: "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya..." Ayat ini meletakkan kematian mendahului kehidupan secara tekstual-eksistensial,

menunjukkan bahwa kematian adalah struktur pembentuk makna dan ujian bagi kualitas tindakan manusia di dunia.

[454] Paul Ricoeur, Time and Narrative, Jilid 1, terj. Kathleen McLaughlin & David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1984), hlm. 52–70. Ricoeur menjelaskan bagaimana konfigurasi waktu dalam narasi membantu manusia memahami identitas diri mereka yang rapuh di tengah arus waktu (mortalitas).

[455] Hadis riwayat Al-Bukhari, Sahīh al-Bukhārī, Kitab al-Riqāq, Bab Qaul al-Nabi SAW: Kun fi al-dunya ka'annaka gharib..., No. Hadis 6416. Hadis ini merupakan basis tekstual utama dalam teologi asketis Islam mengenai desentralisasi kepemilikan duniawi melalui metafora pengembara.

[456] Muhyiddin Ibn 'Arabi, Al-Futūhāt al-Makkiyyah, Jilid II (Beirut: Dar Sader, t.th.), hlm. 312–315. Ibnu 'Arabi menganalisis alam Barzakh secara epistemologis sebagai jembatan antara dunia indrawi (‘ālam al-shahādah) dan dunia spiritual (‘ālam al-ghayb), di mana imajinasi kreatif menemukan bentuk realitasnya yang hakiki.

[457] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 170–174. Chittick memberikan eksplanasi mendalam mengenai bagaimana aforisma "matilah sebelum kamu mati" dioperasikan dalam ontologi Ibnu 'Arabi sebagai proses pencapaian kebebasan spiritual dari belenggu ilusi determinasi material.

[458] Zygmunt Bauman, Mortality, Immortality and Other Life Strategies (Stanford: Stanford University Press, 1992), hlm. 1–15. Sosiolog postmodern ini membedah bagaimana kebudayaan modern berupaya melakukan dekonstruksi terhadap kematian dengan cara memecahnya menjadi problem-problem medis dan konsumsi harian, yang justru merampas kekhidmatan eksistensial manusia di hadapan mortalitasnya.

[459] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Life and Thought (London: George Allen & Unwin, 1981), hlm. 195–200. Nasr menegaskan bahwa dalam filsafat dan spiritualitas Islam, mengingat kematian adalah kunci utama untuk mempertahankan integrasi batiniah dan melawan disintrogasi spiritual yang dibawa oleh modernitas keduniawian yang sekuler.

[460] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk (67): 2. Ayat ini menjadi fondasi normatif utama yang menyatakan bahwa Allah menciptakan mati dan hidup untuk menguji siapa di antara manusia yang terbaik amalnya (ayyukum ahsanu ‘amala). Kematian dalam ayat ini didahulukan penyebutannya dari kehidupan untuk menunjukkan urgensi teleologisnya.

[461] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya’ Ulum al-Din: Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba’dahu (The Remembrance of Death and the Afterlife). Translated by T.J. Winter. Cambridge: Islamic Texts Society. Dalam karya klasik ini, Al-Ghazali menguraikan secara mendalam bagaimana mengingat kematian secara konstan dapat melunakkan hati dan membersihkan jiwa dari keterikatan duniawi yang berlebihan.

[462] Hadis Riwayat At-Tirmidzi, No. 2307. Nabi Muhammad SAW bersabda: "Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan (kematian)." Secara aksiologis, hadis ini memerintahkan manusia untuk menggunakan kesadaran akan

kematian sebagai alat untuk memoderasi syahwat dan keinginan materialistik yang destruktif.

[463] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row. Heidegger memperkenalkan konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death), yang berargumen bahwa manusia baru bisa mencapai eksistensi yang autentik jika ia menyadari dan menerima keniscayaan kematiannya sendiri sebagai kemungkinan yang paling personal.

[464] Abdullah, M. Amin. (2020). Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin Metode Studi Islam dalam Era Kontemporer. Yogyakarta: IB Pustaka. Profesor Amin Abdullah menekankan pentingnya mengintegrasikan nilai-nilai teologis (seperti mengingat kematian) dengan pendekatan psikologis untuk membentuk karakter manusia yang memiliki integritas moral di tengah perubahan zaman.

[465] Becker, Ernest. (1973). The Denial of Death. New York: Free Press. Pemenang Pulitzer ini menjelaskan bahwa banyak perilaku manusia, baik yang positif maupun negatif, dipicu oleh ketakutan bawah sadar akan kematian. Secara aksiologis, mengelola kesadaran ini secara sehat (seperti dalam tradisi agama) dapat mengarahkan manusia pada pencapaian budaya dan kebajikan yang tinggi.

[466] Schimmel, Annemarie. (1994). Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam. Edinburgh University Press. Schimmel menjelaskan bagaimana simbolisme kematian dalam Islam berfungsi sebagai pengingat akan kebesaran Tuhan dan keterbatasan makhluk, yang kemudian melahirkan sikap tawakal dan ketenangan jiwa.

[467] Nasr, Seyyed Hossein. (1997). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Tokoh besar filsafat perenial ini menegaskan bahwa kesadaran akan kematian adalah bagian dari "pengetahuan sakral" yang memungkinkan manusia transenden dari keterbatasan fisik menuju realitas metafisik, yang merupakan tujuan akhir dari setiap pencarian spiritual manusia.

[468] Al-Quran, Surah Ali Imran[3]: 185. Ayat ini menyatakan: "Kullu nafsin dhaa'iqatu al-mawt..." (Setiap yang bernyawa akan merasakan mati). Secara epistemologis, ayat ini menjadi premis mayor bagi hadis hazim al-laddhat, memberikan legitimasi teologis bahwa kematian adalah kepastian ontologis yang meniadakan segala bentuk ilusi keabadian duniawi.

[469] Jonathan A.C. Brown, Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World (Oxford: Oneworld Publications, 2009). Brown memberikan analisis mendalam mengenai bagaimana hadis-hadis bertema asketisme (zuhd) dikonstruksi dan ditransmisikan. Ia menekankan bahwa kritik historis terhadap hadis harus mempertimbangkan konteks sosiopolitik di mana teks tersebut mulai disebarkan secara luas sebagai respons terhadap gaya hidup mewah.

[470] Abu 'Isa Muhammad al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Zuhd, Hadis No. 2307. Ini adalah sumber primer di mana hadis ini dikategorikan sebagai Hasan Gharib. Al-Tirmidhi mencatat jalur transmisi dari Muhammad bin 'Amr, dari Abu Salamah, dari Abu Hurairah. Penilaian status hadis ini menjadi objek krusial dalam kritik sanad klasik.

[471] G.H.A. Juynboll, Encyclopedia of Canonical Hadith (Leiden: Brill, 2007). Juynboll merupakan tokoh besar dalam studi hadis di Barat yang menggunakan metode

isnad-cum-matn. Referensi ini digunakan untuk memahami bagaimana penyebaran hadis di pusat-pusat keilmuan Islam awal (seperti Kufah dan Basra) memiliki pola yang berkaitan dengan pembentukan identitas kesalehan komunitas.

[472] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq. Meskipun teks spesifik hazim al-laddhat lebih populer dalam koleksi Sunan, Al-Bukhari dalam bab al-Riqaq (Pelembut Hati) menyediakan konteks hadis-hadis serupa yang menekankan pada pendeknya angan-angan manusia, yang secara tematik memperkuat validitas epistemis dari gagasan "mengingat mati".

[473] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din, Jilid 4, Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu. Al-Ghazali menawarkan analisis psikologis-epistemis yang sangat tajam mengenai hadis ini. Baginya, mengingat "pemutus kenikmatan" adalah obat bagi penyakit hati yang terlalu mencintai dunia (hubb al-dunya), dan merupakan langkah awal menuju pencerahan spiritual.

[474] *Martin Heidegger, Being and Time (Sein und Zeit), terj. John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962).* Konsep Being-towards-death digunakan sebagai perbandingan filosofis untuk menunjukkan bahwa kesadaran akan kematian adalah apa yang membuat kehidupan menjadi autentik. Dalam teks ini, pandangan Heidegger dikontraskan dengan pendekatan Islam yang melampaui eksistensialisme menuju eskatologi transenden.

[475] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 1980). Rahman membahas mengenai konsep Taqwa dan kesadaran akan hari akhir sebagai instrumen moral yang mengubah perilaku manusia. Pemikiran Rahman mendukung argumen bahwa hadis tentang kematian berfungsi sebagai pengatur tertib sosial dan etika individu dalam kerangka tauhid.

[476] Al-Qur'an, Surah Al-An'am[6]: 162. Ayat ini menegaskan dimensi eksistensial totalitas hidup dan mati manusia yang hanya diperuntukkan bagi Allah, Tuhan semesta alam, yang menjadi fondasi utama kesadaran eskatologis dalam Islam.

[477] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk[67]: 2. "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya." Ayat ini merupakan basis epistemologis bahwa kematian mendahului kehidupan dalam penciptaan sebagai instrumen ujian moral (ibtila').

[478] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'arud al-Aql wa al-Naql, Juz 1 (Riyadh: Jami'at al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyyah, 1991), hlm. 12-15. Ibn Taymiyyah menjelaskan bahwa metodologi Salaf dalam menerima teks-teks sam'iyyat (transendental) didasarkan pada integrasi fitrah yang bersih dengan wahyu, tanpa melakukan distorsi (tahrif) maupun penolakan (ta'til).

[479] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3]: 185. "Setiap yang bernyawa akan merasakan mati..." Ayat ini ditafsirkan secara ijma' oleh ulama Salaf sebagai pengingat mutlak yang meruntuhkan segala bentuk ilusi keabadian di dunia.

[480] Al-Hasan al-Basri, Zuhd al-Hasan al-Basri, disunting oleh Hammad al-Ansari (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), hlm. 45. Al-Hasan menegaskan bahwa "Aku tidak melihat suatu keyakinan yang tidak ada keraguan di dalamnya yang menyerupai keraguan yang tidak ada keyakinan di dalamnya seperti keyakinan manusia terhadap kematian namun mereka mengabaikannya."

[481] Abu al-Hasan al-Asy'ari, Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin, Juz 1 (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), hlm. 211. Karya klasik teologi ini memetakan bagaimana pergeseran penafsiran ayat-ayat eskatologis mulai menggunakan pendekatan dialektis pasca-generasi sahabat dan tabi'in untuk menjawab tantangan kelompok muktazilah dan rasionalis sekuler.

[482] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Juz 4 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 488-495. Dalam Kitab Dhikr al-Maut, Al-Ghazali mendiversifikasi metodologi mengingat kematian dari sekadar takut akan azab menjadi salah satu metode terapeutik untuk mengobati penyakit hati dan mengangkat derajat spiritual menuju maqam pencinta Allah.

[483] Ibid., hlm. 497. Pembagian tipologi manusia dalam merespons kematian ini menunjukkan karakter epistemologi Khalaf yang sangat analitis, psikologis, dan sistematis dalam membedah fenomena spiritual manusia.

[484] Fakhr al-Din al-Razi, Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghaib), Jilid 10 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 154-156. Al-Razi menggunakan pendekatan rasional murni untuk membuktikan kemungkinan adanya siksa kubur secara logika kedokteran dan fisika pada masanya, mengilustrasikan bagaimana epistemologi Khalaf bekerja melindungi doktrin sam'iyyah.

[485] Ibn Sina, Ahwal al-Nafs: Risalah fi al-Nafs wa Baqa’iha wa Ma’adiha, disunting oleh Ahmad Fuad al-Ahwani (Kairo: Dar Ihya’ al-Kutub al-Arabiyyah, 1952), hlm. 88-92. Rekonstruksi filosofis Ibnu Sina mengenai kepisahan jiwa dari raga (mufaraqat al-nafs) sangat memengaruhi cara teolog Khalaf memformulasikan konsep kematian sebagai transisi substansial nontubuh pada fase awal barzakh.

[486] Imam Ahmad bin Hanbal, Kitab al-Zuhd (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), hlm. 102. Kitab ini mendokumentasikan riwayat-riwayat bagaimana para sahabat dan tabi'in menginternalisasi kematian melalui pendekatan praktis-spiritual tanpa pernah terjebak dalam spekulasi teoretis mengenai esensi ruh.

[487] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 112-115. Rahman menganalisis secara modern bahwa pergeseran tafsir dari Salaf ke Khalaf merupakan keniscayaan historis-hermeneutis ketika al-Qur'an berinteraksi dengan peradaban kosmopolitan yang menuntut penjelasan ilmiah-metafisis atas klaim-klaim eskatologisnya.

[488] Abu 'Abdullah al-Qurtubi, Al-Tadhkirah fi Ahwal al-Mawta wa Umur al-Akhirah (Riyadh: Maktabah al-Minhaj, 2004), hlm. 76-80. Al-Qurtubi memadukan dengan sangat cermat antara tradisi periwayatan hadis-hadis eskatologis yang menjadi tumpuan epistemis Salaf dengan analisis linguistik, fiqih, dan teologis sistematis khas mazhab Khalaf.

[489] Al-Qur’an, Surah Ali 'Imran[3]: 185. Ayat ini menyatakan bahwa "Setiap yang bernyawa akan merasakan mati," yang berfungsi sebagai landasan ontologis dalam Islam bahwa kematian adalah kepastian universal yang harus menjadi basis dalam membangun paradigma kehidupan.

[490] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya’ ‘Ulum al-Din, Jilid IV, Kitab Dhikr al-Maut wa ma Ba’dahu. Al-Ghazali menjelaskan bahwa mengingat kematian adalah cara terbaik untuk mematahkan keterikatan hati pada dunia (qashr al-amal), yang merupakan prasyarat untuk transformasi spiritual menuju makrifatullah.

[491] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas menekankan bahwa pandangan alam (worldview) Islam mencakup realitas dunia dan akhirat secara integral, di mana kematian adalah titik balik penting dalam memahami struktur kenyataan yang sebenarnya.

[492] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time (Terjemahan J. Macquarrie & E. Robinson). Harper & Row. Meskipun dari perspektif Barat, konsep Heidegger tentang Sein-zum-Tode (Being-towards-death) sering dibandingkan dengan dhikr al-maut sebagai cara manusia mencapai otentisitas, walaupun dalam Islam otentisitas tersebut diarahkan pada pengabdian kepada Tuhan.

[493] Hadis Riwayat al-Tirmidhi, No. 2307. Rasulullah SAW bersabda: "Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan (kematian)." Hadis ini secara metodologis memerintahkan pengulangan (zikir) sebagai fungsi pedagogis untuk menjaga stabilitas moral manusia.

[494] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press. Nasr berargumen bahwa dalam tradisi tradisional, kematian adalah instrumen pengingat akan dimensi sakral dan pengingat bahwa manusia adalah musafir di alam semesta ini.

[495] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Frankl menekankan bahwa kesadaran akan keterbatasan hidup (finitude) justru memberikan makna pada eksistensi; dalam konteks Islam, makna ini bersifat transenden dan berhubungan dengan kehendak Ilahi.

[496] Becker, Ernest. (1973). The Denial of Death. Free Press. Buku pemenang Pulitzer ini membahas bagaimana kebudayaan manusia sering kali dibangun di atas penyangkalan terhadap kematian. Pandangan Islam melalui dhikr al-maut menawarkan antitesis yang sehat terhadap "heroism" palsu yang dijelaskan Becker.

[497] Chittick, William C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oneworld Publications. Chittick memaparkan bagaimana kosmologi Islam menghubungkan nasib jiwa manusia dengan tatanan alam semesta, di mana kematian dipandang sebagai penyempurnaan perjalanan kosmis jiwa menuju asal-usulnya.

[498] Ernest Becker, The Denial of Death (New York: Free Press, 1973). Buku klasik pemenang Penghargaan Pulitzer ini menguraikan premis bahwa sebagian besar perilaku manusia didorong oleh ketakutan bawah sadar akan kematian dan upaya untuk mengatasinya melalui penciptaan makna budaya.

[499] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl, seorang neuropsikiater dan penyintas Holocaust, menegaskan bahwa pencarian makna merupakan motivator utama dalam hidup manusia, dan kesadaran akan keterbatasan waktu justru memperkuat urgensi pencarian tersebut.

[500] Jeff Greenberg, Sheldon Solomon, dan Tom Pyszczynski, "Terror Management Theory of Self-Esteem and Cultural Worldviews: Empirical Assessments and Conceptual Refinements," Advances in Experimental Social Psychology 29 (1997): 61-139. Artikel jurnal ini merinci dasar-dasar empiris bagaimana manusia menggunakan kebudayaan dan harga diri untuk memoderasi kecemasan eksistensial terhadap kematian.

[501] Robert Jay Lifton, The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life (Washington, DC: American Psychiatric Press, 1996). Lifton mengeksplorasi konsep "keabadian simbolis" di mana individu mengekspresikan kelangsungan hidup mereka melalui keturunan, karya kreatif, keyakinan spiritual, dan alam.

[502] Martin Heidegger, Being and Time, terjemahan John Macquarrie dan Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962). Heidegger memperkenalkan konsep eksistensial Sein-zum-Tode (Being-towards-death) sebagai satu-satunya cara bagi subjek manusia (Dasein) untuk mencapai kehidupan yang autentik.

[503] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk (67): 2. Ayat ini berbunyi: "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. Dan Dia Mahaperkasa, Maha Pengampun." Teologi Islam memandang kematian bukan sebagai ketiadaan (‘adam), melainkan ruang penciptaan yang sengaja diadakan untuk menguji integritas moral manusia.

[504] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (terutama Kitab Dhikr al-Mawt wa-ma Ba'dahu / Buku Mengingat Maut dan Setelahnya), Jilid 4. Al-Ghazali menjelaskan bahwa meditasi mendalam tentang kematian adalah obat bagi hati yang keras dan sarana untuk melepaskan keterikatan patologis pada dunia material yang fana.

[505] Philip J. Cozzolino, Angela D. Staples, Lawrence S. Meyers, dan Jochen Ruvolo, "Multiple Routes to Self-Realization: Death Reflection Versus Death Anxiety," Journal of Personality and Social Psychology 86, no. 5 (2004): 729-742. Studi empiris ini menunjukkan bahwa refleksi kematian secara matang (berbeda dari sekadar kecemasan kematian acak) mendorong peningkatan nilai-nilai intrinsik dan perilaku prososial.

[506] Irvin D. Yalom, Existential Psychotherapy (New York: Basic Books, 1980). Yalom menganalisis kematian sebagai salah satu dari empat "kekhawatiran utama" eksistensial dan bagaimana integrasi kesadaran akan kematian dalam terapi psikologis dapat memicu perubahan transformatif dan apresiasi hidup yang mendalam.

[507] Zygmunt Bauman, Mortality, Immortality and Other Life Strategies (Stanford: Stanford University Press, 1992). Bauman menganalisis bagaimana institusi sosial modern dan struktur budaya dirancang sebagai strategi kolektif untuk merespons dan menjinakkan realitas kematian.

[508] Hadis riwayat Al-Baihaqi dalam Syu'abul Iman, dan Al-Thabarani dalam Al-Mu'jam al-Kabir. Hadis ini berbunyi: "Kafa bil-mawti wa'izan" (Cukuplah kematian itu sebagai penasihat/pengingat). Hadis ini sering digunakan dalam tasawuf dan etika Islam sebagai pengingat konstan untuk menjaga kejernihan moral dan spiritual manusia di tengah godaan duniawi.

[509] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk (67): 2. Ayat ini menegaskan penciptaan "mati" (al-mawt) secara mendahului "hidup" (al-hayat) sebagai instrumen pengujian kualitas amal manusia (liyabluwakum ayyukum ahsanu 'amala). Secara metafisik, penempatan kata "mati" di awal mengindikasikan bahwa kematian adalah kondisi ontologis dasar yang menaungi dan memberi makna pada aktualitas kehidupan.

[510] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time (translated by John Macquarrie & Edward Robinson). Blackwell Publishing, hlm. 296–304. Heidegger merumuskan

konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death), di mana kematian bukanlah peristiwa akhir di garis waktu, melainkan kemungkinan paling otentik dari Dasein (keberadaan manusia) yang bersifat immanen dan harus diintegrasikan agar manusia dapat hidup secara otentik (Eigentlichkeit).

[511] Kierkegaard, Søren. (1980). The Sickness Unto Death (edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong). Princeton University Press, hlm. 29–35. Kierkegaard mengkritik kehidupan masyarakat yang tenggelam dalam rutinitas tanpa kesadaran akan finitud eksistensialnya, yang diidentifikasikannya sebagai bentuk keputusasaan (despair) yang tidak disadari karena kehilangan kepribadian otentik di hadapan Tuhan.

[512] HR. Ibn Majah, No. 4259 (Kitab az-Zuhd, Bab Dhikr al-Mawt wa al-I'dad Lahu). Dari Abdullah bin Umar r.a., Rasulullah SAW ditanya mengenai siapa orang beriman yang paling cerdas, dan beliau menjawab: "Orang yang paling banyak mengingat kematian dan paling baik persiapannya untuk menghadapi apa yang setelahnya. Mereka itulah orang-orang yang cerdas." Hadis ini menempatkan dhikr al-mawt sebagai bentuk kecerdasan eksistensial tertinggi, bukan bentuk keputusasaan.

[513] Yalom, Irvin D. (1980). Existential Psychotherapy. Basic Books, hlm. 29–48. Yalom menunjukkan secara klinis dan filosofis bahwa kecemasan terhadap kematian (death anxiety) bertindak sebagai "situasi batas" (boundary situation) yang paling ampuh untuk memicu pergeseran modus keberadaan seseorang dari kondisi kebingungan pasif menuju kondisi keterlibatan penuh dengan makna hidup aktual.

[514] Frankl, Viktor E. (2006). Man’s Search for Meaning. Beacon Press, hlm. 120–124. Frankl menegaskan bahwa keterbatasan waktu (finitud) dan ketidakpastian masa depan justru merupakan syarat mutlak yang membuat hidup manusia bermakna; jika manusia abadi, setiap tindakan dapat ditunda tanpa batas, sehingga menghilangkan urgensi dan tanggung jawab eksistensial.

[515] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2000). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 4, Kitab Dhikr al-Mawt wa Ma Ba'dah). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 450–458. Al-Ghazali menjelaskan bahwa kesadaran akan kematian yang diinternalisasi ke dalam kalbu secara immanen mampu mencabut akar cinta duniawi yang berlebihan (hubb ad-dunya) dan mengubah orientasi kesadaran manusia menuju pembentukan akhlak mulia dalam momentum kekinian.

[516] Tillich, Paul. (1952). The Courage to Be. Yale University Press, hlm. 40–55. Tillich mengartikulasikan bahwa ancaman "ketiadaan" (non-being / kematian) yang dihadapi dengan kesadaran penuh membutuhkan keberanian ontologis (the courage to be), di mana manusia menemukan makna hidup tertinggi justru saat ia berani menerima kenyataan keterbatasannya di hadapan yang Mutlak.

[517] Albert Camus, The Myth of Sisyphus and Other Essays, terj. Justin O'Brien (New York: Vintage Books, 1991). Camus menjelaskan bahwa absurditas lahir dari konfrontasi antara kebutuhan manusia akan keteraturan dan dunia yang tidak memberikan jawaban rasional. Strategi terbaik menurutnya adalah pemberontakan (rebellion) terhadap kesia-siaan tersebut.

[518] Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology, terj. Hazel E. Barnes (London: Routledge, 2003). Sartre menekankan

konsep "Bad Faith" (mauvaise foi), di mana individu menipu diri dengan berpura-pura tidak memiliki pilihan, yang merupakan lawan dari kesadaran autentik.

[519] Martin Heidegger, Being and Time, terj. John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishing, 1962). Heidegger membedakan antara eksistensi inautentik (tenggelam dalam kerumunan massa atau das Man) dan eksistensi autentik yang menyadari temporalitas diri yang terbatas.

[520] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 20. "Ketahuilah, bahwa sesungguhnya kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan suatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megah antara kamu serta berbangga-bangga tentang banyaknya harta dan anak..." Ayat ini memberikan dasar teologis tentang sifat ilusif dan "absurd" dari dunia jika dipisahkan dari nilai transendental.

[521] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl, melalui pengalaman di kamp konsentrasi Nazi, merumuskan bahwa penemuan makna adalah motivasi utama manusia yang mampu mengatasi penderitaan fisik dan mental yang paling ekstrem.

[522] Hadis Riwayat Muslim, Shahih Muslim, Kitab al-Iman, No. 8. Hadis ini dikenal sebagai Hadis Jibril yang mendefinisikan Ihsan sebagai puncak kesadaran spiritual manusia dalam berinteraksi dengan Tuhan di setiap ruang dan waktu.

[523] Sören Kierkegaard, The Sickness Unto Death, terj. Alastair Hannay (London: Penguin Classics, 1989). Kierkegaard berargumen bahwa ketidakberdayaan manusia di hadapan absurditas hanya dapat disembuhkan melalui "lompatan iman" (leap of faith) menuju Tuhan, yang merupakan puncak keautentikan diri.

[524] Mulla Sadra, The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect (Al-Asfar al-Arba'a). Dalam filsafat Hikmat al-Muta'aliyah, Sadra menjelaskan gerak substansial (al-haraka al-jawhariyya) jiwa manusia yang terus meningkat menuju kesempurnaan dan keautentikan melalui penyatuan ilmu dan amal.

[525] Imam Al-Ghazali, The Alchemy of Happiness (Kimiya-yi Sa'adat), terj. Claud Field (London: Octagon Press, 1980). Al-Ghazali menegaskan bahwa kunci kebahagiaan dan keselamatan dari kesia-siaan dunia adalah pengetahuan mendalam tentang jati diri yang bersifat ruhani, bukan jasmani.

[526] Charles Guignon, On Being Authentic (London: Routledge, 2004). Buku ini meninjau sejarah konsep autentisitas dalam pemikiran Barat dan tantangannya dalam masyarakat modern, menekankan perlunya integrasi naratif dalam hidup untuk melawan fragmentasi eksistensial.

[527] Al-Qur'an, Surah An-Nisa (4): 28. Ayat ini menyatakan secara eksplisit kondisi ontologis manusia: "Dan manusia diciptakan dalam keadaan lemah" (wa khuliqa al-insanu dha'ifa). Teks suci ini menegaskan bahwa kelemahan dan kerentanan bukanlah sifat sekunder, melainkan konstitusi dasar dari penciptaan manusia yang membedakannya dari Kemahaperkasaan Tuhan.

[528] Tillich, Paul. (1952). The Courage to Be. New Haven: Yale University Press. Dalam karya klasik filsafat teologi ini, Paul Tillich menguraikan bagaimana kecemasan eksistensial dan kesadaran akan ketidakberdayaan (non-being) mendesak manusia untuk mencari keberanian yang berakar pada God above God (Tuhan yang melampaui segala konstruk pemikiran), yang menjadi dasar penyembuhan alienasi eksistensial.

[529] Heidegger, Martin. (1927). Sein und Zeit (Being and Time). Halle: Max Niemeyer Verlag. Heidegger memperkenalkan konsep Geworfenheit (keterlemparan) untuk menjelaskan bahwa manusia ada di dunia dalam kondisi yang tidak ia tentukan sendiri, yang memicu kerentanan eksistensial. Pemikiran ini menjadi basis fenomenologi untuk memahami keterbatasan manusia sebelum melangkah ke pemaknaan transendental.

[530] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1993). Ihya 'Ulum al-Din (Terjemahan/Edisi Kritis). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Dalam Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkul, Al-Ghazali menjelaskan bahwa kesadaran akan ketidakmampuan total ('ajz) manusia untuk menciptakan manfaat atau menolak bahaya tanpa bantuan Ilahi adalah tingkatan tertinggi dalam tauhid, yang menjadi syarat mutlak perbaikan hubungan hamba dengan Tuhan.

[531] Al-Qur'an, Surah Al-'Alaq (96): 6-7. Ayat ini merekam akar psikologis penyimpangan manusia: "Sekali-kali tidak! Sungguh, manusia itu benar-benar melampaui batas, apabila melihat dirinya merasa cukup" (Inna al-insana layatgha, an ra'ahu istaghna). Konsep istighna' (perasaan tidak membutuhkan Tuhan) diposisikan sebagai sumber utama pembangkangan metafisik.

[532] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1911). Al-Futuhat al-Makkiyya. Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyya al-Kubra. Ibn 'Arabi memaparkan doktrin faqr (kemiskinan ontologis) bahwa seluruh entitas ciptaan pada hakikatnya adalah 'tiada' dan senantiasa membutuhkan pemberian wujud dari Sang Wujud Mutlak (Wajib al-Wujud). Pengakuan atas kerentanan ini adalah satu-satunya jalan menuju penyatuan kognitif dengan kebenaran Ilahi.

[533] Brown, Brené. (2012). Daring Greatly: How the Courage to Be Vulnerable Transforms the Way We Live, Love, Parent, and Lead. New York: Gotham Books. Brené Brown, melalui penelitian empiris riset sosialnya, menunjukkan bahwa kerentanan (vulnerability) bukanlah titik kelemahan, melainkan ruang kelahiran bagi koneksi, keberanian, dan empati. Teori ini sangat sejalan dengan dinamika relasi spiritual antara hamba dan Pencipta.

[534] Al-Muttaqi al-Hindi. (1981). Kanz al-'Ummal fi Sunan al-Awal wa al-Af'al. Beirut: Mu'assasat al-Risalah. Merujuk pada riwayat Hadis Qudsi populer dalam tradisi sufistik: "Aku berada di sisi orang-orang yang hancur hatinya karena Aku" (Ana 'inda al-munhasirati qulubuhum min ajli). Riwayat ini menggarisbawahi bahwa kerentanan dan ketidakberdayaan batin adalah kondisi psikospiritual yang paling mendekatkan manusia pada kehadiran Ilahi.

[535] Kierkegaard, Søren. (1843). Frygt og Bæven (Fear and Trembling). Copenhagen: C.A. Reitzel. Kierkegaard berargumen bahwa hubungan otentik dengan Tuhan menuntut loncatan iman (leap of faith) yang lahir dari kecemasan dan pengakuan akan keterbatasan akal rasional manusia di hadapan Perintah Mutlak Tuhan.

[536] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 28. Ayat ini mengartikulasikan hasil akhir dari rekonsiliasi spiritual: "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram" (Ala bidzikrillahi tatma'innu al-qulub). Ketenangan (itmi'nan) ini dicapai setelah manusia melepaskan ego-sentrisme dan menyerahkan kerentanannya kepada perlindungan Ilahi.

[537] Karl Jaspers, Philosophy, Volume 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1970). Jaspers memperkenalkan konsep Grenzsituation (situasi batas), di mana

kematian adalah salah satu momen krusial yang memaksa manusia menyadari eksistensi sejatinya di luar rutinitas harian.

[538] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3]: 185. "Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Dan sesungguhnya pada hari kiamat sajalah disempurnakan pahalamu." Ayat ini merupakan fondasi teologis utama dalam pendidikan karakter Islam yang menekankan bahwa kematian adalah titik verifikasi atas amal perbuatan di dunia.

[539] Martin Heidegger, Being and Time (Sein und Zeit), terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962). Heidegger menjelaskan bahwa kesadaran akan maut (Being-towards-death) membimbing manusia menuju otentisitas, melepaskan diri dari pengaruh anonim massa (Das Man).

[540] Hadis Nabi Muhammad SAW, Riwayat Ibnu Majah (No. 4259). Nabi bersabda: "Orang mukmin yang paling cerdas adalah yang paling banyak mengingat kematian dan yang paling baik persiapannya setelah kematian." Hadis ini menunjukkan bahwa dalam karakter profetik, kecerdasan intelektual berkaitan erat dengan kesadaran eskatologis.

[541] Imam al-Ghazali, The Remembrance of Death and the Afterlife: Book XL of the Revival of the Religious Sciences (Ihya' 'Ulum al-Din), terjemahan T.J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989). Al-Ghazali merinci bagaimana dhikrul maut dapat menghaluskan budi pekerti dan menghancurkan kecintaan berlebih pada dunia (hubbud dunya).

[542] Viktor Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl, seorang psikiater dan penyintas Holocaust, berpendapat bahwa kefanaan hidup justru memberikan urgensi pada tanggung jawab manusia; jika hidup abadi, semua tindakan bisa ditunda dan kehilangan makna moralnya.

[543] Ernest Becker, The Denial of Death (New York: Free Press, 1973). Buku pemenang Pulitzer ini menganalisis bagaimana kebudayaan modern seringkali merupakan bentuk pelarian dari ketakutan akan kematian, yang kontras dengan pendekatan profetik yang justru merangkul kesadaran maut untuk pembentukan karakter.

[544] Mulla Sadra, The Wisdom of the Throne (al-Hikma al-'Arshiyya), terjemahan James Winston Morris (Princeton University Press, 1981). Filosof besar ini menjelaskan dimensi metafisika kematian sebagai perjalanan menuju kesempurnaan jiwa, di mana karakter (malakah) manusia di dunia menjadi bentuk nyata di alam Barzakh.

[545] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 185. Ayat ini menegaskan kebenaran universal bahwa "Tiap-tiap yang bernyawa akan merasakan mati" yang menjadi fondasi teologis-ontologis bagi diskursus kefanaan manusia dalam hukum Islam.

[546] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk (67): 2. Ayat yang menyatakan bahwa Allah "yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya." Ayat ini memberikan kerangka teleologis bahwa kematian adalah instrumen penguji integritas moral manusia yang relevan dengan kebijakan etika publik.

[547] Hadis Riwayat Al-Tirmidzi, No. 2307 (Kitab al-Zuhd). Rasulullah SAW bersabda: "Perbanyaklah mengingat pemutus kenikmatan-kenikmatan (yaitu kematian)." Hadis ini bersatus Hasan Gharib dan berfungsi sebagai dasar metodologis untuk

menginstitusionalkan pengingat kematian sebagai instrumen psikologi-sosial preventif terhadap keserakahan duniawi.

[548] Ibn Nujaym, Al-Asybah wa al-Nazhair (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999, Hal. 104). Kaidah fikih ini menjadi landasan yuridis bagi keterlibatan negara (Siyasah) dalam merumuskan kebijakan apa pun termasuk kebijakan moral/spiritual selama kebijakan tersebut membawa kemaslahatan (maslahah) bagi publik.

[549] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV, Kitab Dzikr al-Mawt wa Ma Ba'dah (Kairo: Dar al-Hadith, 2004). Dalam bab ini, Al-Ghazali menjabarkan psiko-spiritualitas mengingat kematian sebagai metode utama meredam syahwat kekuasaan dan harta, yang secara sosiologis-hukum sangat efektif untuk mencegah perilaku koruptif.

[550] Heidegger, Martin. Being and Time (Sein und Zeit), diterjemahkan oleh John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962). Heidegger merumuskan konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death) yang menyatakan bahwa kesadaran akan kematian adalah satu-satunya cara bagi manusia untuk melepaskan diri dari kedangkalan hidup kolektif dan mencapai eksistensi yang autentik dan bertanggung jawab.

[551] Foucault, Michel. The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979 (New York: Palgrave Macmillan, 2008). Foucault menganalisis bagaimana negara modern mengelola kehidupan dan kematian warganya (biopolitik). Kebijakan mengingat kematian dalam konteks ini dapat dibaca sebagai bentuk "pemerintahan diri" (governmentality) yang etis guna melahirkan warga negara yang patuh secara internal tanpa paksaan fisik yang represif.

[552] Callahan, Daniel. The Troubled Dream of Life: In Search of a Peaceful Death (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2000). Buku ini membedah bagaimana hukum positif, bioetika, dan kebijakan medis modern di negara-negara maju mulai mengintegrasikan regulasi mengenai kematian yang bermartabat dan perawatan paliatif, yang menuntut adanya kesadaran hukum dan penerimaan sosial atas batas akhir kehidupan manusia.

[553] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 185. Ayat ini menegaskan sebuah kepastian ontologis universal bahwa setiap jiwa yang bernyawa pasti akan mengalami kematian (kullu nafsin dza'iqatul maut). Dalam diskursus teologis dan hukum Islam, ayat ini menjadi batu pijakan utama untuk memahami kefanaan eksistensi manusia di dunia dan keniscayaan pertanggungjawaban di akhirat.

[554] Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), hal. 131-144. Ricoeur menjelaskan teori distansiasi di mana teks yang tertulis membebaskan diri dari intensitas subjektif penulis aslinya, sehingga membuka ruang bagi pembaca dari berbagai lintas zaman untuk memproyeksikan makna baru yang relevan dengan realitas kontemporer mereka tanpa kehilangan substansi ontologis teks tersebut.

[555] Al-Qur'an, Surah Al-Hasyr (59): 18. Perintah Allah SWT kepada orang-orang yang beriman untuk bertakwa dan memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat). Secara hermeneutis, makna "hari esok" (li ghadin) diartikan oleh para fukaha sebagai kewajiban mempersiapkan bekal amal saleh dan keadilan sosial sebelum kematian menjemput.

[556] Hadis Riwayat Al-Tirmidzi, No. 2307, dan Ibnu Majah, No. 4258, dari jalur Abu Hurairah r.a., bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan (yaitu kematian)." Hadis ini secara konsisten dirujuk oleh para ulama tasawuf dan hukum sebagai perintah normatif untuk membangun kontrol diri (self-control) dari syahwat duniawi yang berlebihan.

[557] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hal. 5-10. Rahman memperkenalkan metode hermeneutika double-movement (gerakan ganda) dari situasi sekarang ke masa turunnya teks, lalu kembali lagi ke masa kini, guna mengeksplorasi nilai-nilai moral-etis Al-Qur'an yang bersifat elastis namun tetap kokoh pada prinsip keadilan sosial.

[558] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya (21): 47. Ayat ini menerangkan tentang diletakkannya timbangan yang adil pada hari kiamat (wa nadha'ul mawazinal qistha li yaumil qiyamah), di mana tidak ada satu pun jiwa yang dirugikan sedikit pun. Ayat ini menjadi basis metafisika bagi konsep keadilan hukum yang mutlak dalam Islam.

[559] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method (New York: Continuum, 2004), hal. 305-307. Gadamer mengonseptualisasikan Horizontverschmelzung (peleburan cakrawala) sebagai proses pemahaman di mana cakrawala historis teks berintegrasi dengan cakrawala pemahaman penafsir masa kini, melahirkan pemaknaan yang hidup dan aplikatif terhadap teks masa lampau.

[560] Imam Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV, Kitab Dzikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hal. 450-480. Al-Ghazali menguraikan secara mendalam psikologi kematian dan pentingnya mengingat kematian untuk menjernihkan kalbu dari penyakit-penyakit batin yang sering kali merusak integritas moral seseorang, termasuk dalam menetapkan keputusan hukum.

[561] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 162. "Katakanlah: sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam." Ayat ini merupakan deklarasi kepatuhan total dan penyerahan diri secara eksistensial yang melandasi seluruh tindakan etis dan hukum seorang Muslim.

[562] Mark R. Woodward, Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta (Tucson: University of Arizona Press, 1989), hal. 120-135. Woodward menganalisis bagaimana sintesis antara tasawuf Islam dan tradisi mistik Jawa (kejawen) melahirkan konsep eling (ingat/sadar) yang terintegrasi erat dengan syariat Islam, menciptakan pola kepatuhan hukum yang bercorak sufistis di kalangan masyarakat Jawa.

[563] Penempatan kesadaran mortalitas sebagai instrumen hukum-etis mengacu pada pemikiran etika Islam kontemporer yang melihat hukum Islam (syariat) bukan hanya sebagai aturan formal-legalistik, melainkan sebagai panduan eksistensial manusia. Lihat: Yasien Mohamed, The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of Al-Raghib al-Isfahani (Kuala Lumpur: ISTAC, 2006), hlm. 142-145.

[564] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3]: 185. Ayat "Kullu nafsin dza'iqatul mawt" (Setiap yang bernyawa akan merasakan mati) ditafsirkan oleh Ibnu Kathir sebagai kepastian ontologis yang meniscayakan kesiapan ruhani setiap hamba. Lihat: 'Imaduddin Abu al-Fida' Ismail bin Kathir, Tafsir al-Qur'an al-'Azhim, Jilid II (Riyadh: Dar Tayyibah, 1999), hlm. 162.

[565] Hadis riwayat al-Tirmidzi dalam Sunan al-Tirmidzi, Kitab al-Zuhd, Bab Ma Ja'a fi Dhikri al-Mawt, No. 2307, dan al-Nasa'i dalam Sunan al-Nasa'i, No. 1824. Hadis ini dinilai sahih oleh Syekh Muhammad Nasiruddin al-Albani dalam Silsilah al-Ahadith al-Sahihah, No. 1227.

[566] Analisis usuliah terhadap perintah sighah al-amr ini merujuk pada kitab klasik fundamental karya Abu Hamid al-Ghazali, Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul, Jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 210-215, yang menjelaskan bagaimana qarinah (konteks) dapat menggeser status hukum dari wujub (wajib) ke nadb (anjuran).

[567] Pandangan mengenai transisi hukum mengingat kematian menjadi wajib dalam kondisi kelalaian yang merusak diuraikan oleh Abu Zakariya Yahya bin Syaraf al-Nawawi dalam Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim, Jilid VII (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1972), hlm. 43-45. Beliau menekankan bahwa obat bagi kerasnya hati (qaswah al-qalb) adalah dengan memaksakan diri mengingat kematian secara intensif.

[568] Hadis riwayat Muslim dalam Sahih Muslim, Kitab al-Jana'iz, Bab Isti'dhan al-Nabi Rabbahu 'Azza wa Jalla fi Ziyarati Qabri Ummihi, No. 977; dan redaksi penjelas "melunakkan hati..." diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal dalam Musnad Ahmad, No. 12405.

[569] Kaidah usuliah tentang korelasi hukum dengan 'illah (al-hukmu yaduru ma'a 'illatihi) diterapkan dalam konteks perubahan hukum ziarah kubur. Lihat analisis mendalamnya dalam: Saifuddin al-Amidi, Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam, Jilid III (Riyadh: Dar al-Sumay'i, 2003), hlm. 288.

[570] Penyelarasan kesadaran kematian dengan perlindungan agama (Hifzh al-Din) dan akal (Hifzh al-'Aql) didasarkan pada teori Maqasid al-Shari'ah yang dikembangkan oleh Abu Ishaq al-Shatibi dalam Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah, Jilid II (Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1997), hlm. 12-18. Al-Shatibi menjelaskan bahwa segala sesuatu yang mengokohkan ketundukan hamba kepada Tuhannya masuk dalam kategori Dharuriyyat.

[571] Konsep hubb al-dunya sebagai akar dari segala kerusakan spiritual dan sosial dianalisis secara psikologis-sufistik oleh Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV, Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 490-496. Al-Ghazali menegaskan bahwa kesadaran akan kematian adalah penawar utama dari ketamakan materi.

[572] Perspektif filosofis-eksistensial modern mengenai pentingnya kesadaran mortalitas dalam membangun tanggung jawab moral kehidupan selaras dengan kritik sosiolog Zygmunt Bauman, yang menyatakan bahwa masyarakat modern cenderung "menyingkirkan" kematian dari diskursus publik sehingga kehilangan arah etis. Lihat: Zygmunt Bauman, Mortality, Immortality and Other Life Strategies (Cambridge: Polity Press, 1992), hlm. 3-7. Di sinilah hadis-hadis nabawi memberikan solusi integratif antara aspek hukum formal dan esensi eksistensial manusia.

[573] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d., Vol. 4, hlm. 450-455. Kitab ini merupakan monumentalitas klasik yang mengintegrasikan secara apik antara dimensi fiqih lahiriah dan tasawuf batiniah, khususnya dalam bab Dhikr al-Maut wa ma Ba'dahu (Mengingat Kematian dan

Fase Setelahnya). Al-Ghazali menganalisis kematian bukan sebagai ketiadaan ('adam), melainkan sebagai gerbang transisi eksistensial.

[574] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 185: "Tiap-tiap yang bernyawa akan merasakan mati. Dan sesungguhnya pada hari kiamat sajalah disempurnakan pahalamu..." Ayat ini menjadi landasan ontologis utama bagi seluruh mazhab fiqih dalam menetapkan kepastian teologis mengenai kematian sebagai realitas mutlak yang harus dipersiapkan.

[575] Hadis diriwayatkan oleh Al-Tirmidhi dalam Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Zuhd, No. 2307; Al-Nasa'i dalam Sunan al-Nasa'i, Kitab al-Jana'iz, No. 1824; dan Ibn Majah dalam Sunan Ibn Majah, No. 4258. Redaksi hadis menyatakan: "Aktsiru min dhikri hadhim al-ladhdhat" (Perbanyaklah mengingat penghancur kelezatan, yaitu kematian). Status hadis ini dinilai sahih oleh mayoritas ulama ahli hadis, termasuk Al-Albani.

[576] Al-Kasani, 'Ala al-Din. Bada'i' al-Sana'i' fi Tartib al-Shara'i'. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, Vol. 1, hlm. 300-302. Dalam kitab ini, fukaha Hanafi menjelaskan bagaimana persiapan menghadapi kematian, termasuk wasiat dan penyelesaian hak-hak kebendaan, merupakan bagian dari tuntutan syariat yang sangat dianjurkan (mandub).

[577] Ibn 'Abidin, Muhammad Amin. Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar (dikenal sebagai Hasyiyah Ibn 'Abidin). Riad: Dar 'Alam al-Kutub, 2003, Vol. 2, hlm. 240-243. Penjelasan detail mengenai bagaimana kesadaran akan kematian berimplikasi pada aspek hukum praktis seperti percepatan pembayaran utang (ta'jil al-duyun) dan pelaksanaan wasiat demi menghindari dosa kelalaian.

[578] Al-Qurtubi, Abu 'Abdillah Muhammad ibn Ahmad. Al-Tadhkirah fi Ahwal al-Mawta wa Umur al-Akhirah. Kairo: Dar al-Hadith, 2004, hlm. 8-12. Al-Qurtubi, seorang ulama besar mazhab Maliki, memaparkan secara komprehensif bahwa mengingat kematian adalah metode terbaik untuk membersihkan hati dari ketergantungan pada dunia, yang sejalan dengan amalan salafus saleh di Madinah.

[579] Ibn Rushd al-Qurtubi (Ibn Rushd Al-Jadd). Al-Muqaddimat al-Mumahhadat. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1988, Vol. 1, hlm. 315-318. Analisis mengenai bagaimana konsep zuhud dan mengingat kematian diintegrasikan ke dalam struktur sosial kemasyarakatan menurut mazhab Maliki untuk menciptakan keadilan sosial.

[580] Al-Nafrawi, Ahmad ibn Ghunaim. Al-Fawakih al-Dawani 'ala Risalat Ibn Abi Zayd al-Qairawani. Beirut: Dar al-Fikr, 1995, Vol. 1, hlm. 284. Kitab syarah fiqih Maliki ini menegaskan bahwa dhikr al-maut melahirkan keikhlasan dalam beramal dan mencegah sifat riya' yang dapat merusak tatanan ibadah mukallaf.

[581] Al-Nawawi, Abu Zakariya Yahya ibn Sharaf. Al-Majmu' Syarh al-Muhadhdhab. Jeddah: Maktabat al-Irshad, n.d., Vol. 5, hlm. 106-110. Imam al-Nawawi menjelaskan bahwa ziarah kubur dan mengingat kematian disunnahkan secara mutlak bagi laki-laki dalam mazhab Shafi'i, dan hukumnya menjadi sangat ditekankan (mu'akkadah) untuk melembutkan hati yang keras.

[582] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 4, hlm. 452. Penjabaran mendalam mengenai tipologi psikologis manusia dalam merespons kematian, memberikan landasan

filosofis bagi hukum kesunnahan dhikr al-maut berdasarkan kondisi mentalitas spiritual sang hamba.

[583] Ibn Qudamah, Muwaffaq al-Din 'Abdullah ibn Ahmad. Al-Mughni. Riad: Dar 'Alam al-Kutub, 1997, Vol. 3, hlm. 510-514. Kitab ensiklopedis fiqih Hanbali ini membahas secara detail hukum ziarah kubur, takziat, dan prosesi mengingat kematian sebagai sarana tarbiyah ruhiyyah yang berakar kuat pada tradisi asar para sahabat.

[584] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1996, Vol. 1, hlm. 480-485. Ibnu al-Qayyim membahas bahaya psikologis dari tul al-amal (panjang angan-angan) dan bagaimana terapi dhikr al-maut bertindak sebagai penawar utama yang membebaskan jiwa dari belenggu keduniawian.

[585] Al-Buhuti, Mansur ibn Yunus. Kashshaf al-Qina' 'an Matn al-Iqna'. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, Vol. 2, hlm. 85-88. Penjelasan fiqih Hanbali mengenai tata cara ziarah kubur, kontemplasi kematian, serta implikasi teologisnya terhadap kesiapan mental individu dalam menghadapi fase barzakh.

[586] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3]: 185. Ayat ini menegaskan: "Tiap-tiap yang bernyawa akan merasakan mati. Dan sesungguhnya pada hari kiamat sajalah disempurnakan pahalamu..." Ayat ini merupakan basis ontologis dalam hukum Islam yang menegaskan bahwa kematian adalah kepastian mutlak yang menuntut persiapan etis dan hukum dari setiap mukalaf.

[587] H.R. Al-Tirmidhi, no. 2307, dan al-Nasa'i, no. 1824. Hadis sahih dari Abu Hurairah r.a. bahwa Rasulullah Saw. bersabda: "Perbanyaklah mengingat penghancur kelezatan (yakni kematian)." Hadis ini secara yuridis-pedagogis berfungsi sebagai perintah (amr) yang melahirkan hukum sunah/mandub untuk mendisplinkan jiwa melalui mengingat kematian secara konsisten guna mengontrol ambisi duniawi yang destruktif.

[588] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Jilid 4, hlm. 450-465. Dalam Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Kitab Mengingat Maut dan Setelahnya), Al-Ghazali menguraikan secara psikologis-spiritual bagaimana mengingat kematian secara metodologis mampu membersihkan hati dari ketergantungan pada dunia (tul al-amal) dan menumbuhkan ketenangan jiwa (tuma'ninah) yang esensial bagi kesehatan mental manusia.

[589] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah (Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1997), Jilid 2, hlm. 168. Al-Shatibi menjelaskan bahwa tujuan utama syariat (maqsad al-shari') adalah mengeluarkan mukalaf dari dorongan hawa nafsu (khuruj al-mukallaf 'an da'iyah hawa-hu) agar ia menjadi hamba Allah yang sejati. Disiplin mengingat kematian merupakan instrumen paling efektif untuk mereduksi dominasi hawa nafsu tersebut.

[590] Martin Heidegger, Being and Time, terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), hlm. 290-311. Eksplorasi Heidegger mengenai konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death) menunjukkan secara filosofis barat bahwa kesadaran akan kematian adalah hal yang membebaskan manusia dari kedangkalan hidup keduniawian (das Man) dan membawa manusia pada kehidupan yang autentik dan bertanggung jawab. Tulisan ini digunakan sebagai pembanding filosofis yang sejajar dengan konsep zuhud dalam Islam.

[591] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 120-135. Auda menawarkan pendekatan sistemik terhadap maqashid, di mana nilai-nilai kognitif (seperti kesadaran akan akhirat dan kematian) saling berhubungan dengan subsistem hukum praktis untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan yang dinamis, komprehensif, dan melampaui batas-batas hukum formalistik.

[592] QS. At-Takathur[102]: 1-2. Ayat ini mengkritik manusia yang lalai karena saling memperbanyak harta dan pengikut hingga mereka masuk ke dalam liang kubur (hatta zurtumul-maqabir). Dalam tafsir eskatologis, ayat ini juga menjadi basis teologis bahwa kubur adalah tempat persinggahan sementara (ziarah) sebelum pengadilan akhir.

[593] QS. Al-Anbya'[21]: 35. "Tiap-tiap yang bernyawa akan merasakan mati. Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cobaan (yang nyata). Dan hanya kepada Kamilah kamu dikembalikan." Ayat ini menegaskan kepastian ontologis dari kematian yang melandasi urgensi ziarah sebagai pengingat batas eksistensi.

[594] Sahih Muslim, Kitab al-Jana'iz, Bab Ziyarat al-Qubur, Hadis Nomor 977. Dalam hadis yang sangat masyhur dari jalur Abu Hurairah, Rasulullah SAW bersabda: "Ziarahilah kubur, karena sesungguhnya ziarah kubur itu dapat mengingatkan kalian akan kematian." Hadis ini merupakan fondasi hukum terkuat mengenai perubahan hukum ziarah kubur dari makruh/haram menjadi sunah.

[595] Riwayat Buraidah al-Aslami dalam Sahih Muslim, Hadis Nomor 1977, menyebutkan redaksi transisional yang sangat penting secara epistemologis: "Kuntu nahaitukum 'an ziyarati al-qubur, fa-zuruhu..." (Aku dahulu melarang kalian berziarah kubur, maka sekarang ziarahilah...). Hadis ini menunjukkan metode nasikh-mansukh (pembatalan hukum) dalam pedagogi hukum Islam demi menjaga kemurnian akidah pada fase awal Islam.

[596] Al-Hafiz Ibnu Hajar al-Asqalani, Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Jilid 3, hlm. 245. Ibnu Hajar menjelaskan secara detail transisi sosiologis masyarakat Arab dari mentalitas politeistik menuju monoteisme murni yang memungkinkan pelonggaran hukum ziarah kubur demi kemaslahatan mengingat akhirat.

[597] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), Jilid 4, hlm. 490-495. Al-Ghazali memaparkan dimensi psikologi-spiritual dari ziarah kubur, di mana ia menekankan bahwa berziarah ke makam orang-orang saleh (auliya') mampu memberikan limpahan energi positif (barakah) bagi jiwa yang sedang mengalami kekeringan spiritual.

[598] Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah, Kitab al-Ruh (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1975), hlm. 5-10. Dalam karya klasik yang sangat otoritatif mengenai alam barzakh ini, Ibnu al-Qayyim menegaskan adanya konsensus para ulama salaf bahwa ruh orang yang meninggal dunia dapat mengetahui kunjungan orang yang hidup, mendengar salam mereka, dan merasa tenang dengan kehadiran mereka.

[599] Kitab Al-Tadhkirah fi Ahwal al-Mawta wa Umur al-Akhirah karya Imam al-Qurtubi (Kairo: Dar al-Ghad al-Jadid, 2007), hlm. 72. Al-Qurtubi menjabarkan komunikasi metafisik yang terjadi di alam barzakh, termasuk bagaimana doa-doa dari dunia

sampai kepada ahli kubur bagaikan cahaya atau hadiah yang sangat dinanti-nantikan.

[600] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 120-125. Nasr menguraikan kosmologi kematian dalam Islam, di mana kubur dipandang sebagai mikrokosmos dari alam transisional (barzakh) yang menghubungkan realitas fisik-material dengan realitas spiritual-Arsy.

[601] Mark R. Woodward, Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta (Tucson: University of Arizona Press, 1989), hlm. 150-162. Woodward melakukan analisis antropologis mendalam mengenai bagaimana teologi Islam berdialektika dengan kebudayaan Jawa dalam praktik ziarah kubur (nyekar), menjadikannya sebagai instrumen integrasi sosial religius.

[602] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Wudu', Bab al-Jarid 'ala al-Qabr, Hadis Nomor 216. Hadis ini meriwayatkan tentang Nabi SAW yang melewati dua kuburan yang sedang disiksa, lalu beliau mengambil pelepah kurma basah, membelahnya menjadi dua, dan menancapkannya di atas masing-masing kuburan seraya bersabda: "Semoga ini dapat meringankan siksa keduanya selama pelepah ini belum kering."

[603] Ibnu Taimiyah, Iqtida' al-Sirat al-Mustaqim Mukhalafat Ashab al-Jahim (Riyadh: Dar al-Asimah, 1999), Jilid 2, hlm. 320-335. Ibnu Taimiyah memberikan kritik metodologis yang tajam terhadap penyimpangan dalam ziarah kubur. Beliau membagi ziarah menjadi dua: ziarah syar'iyyah (yang sesuai syariat, fokus pada doa dan mengingat mati) dan ziarah bid'iyyah (yang meminta-minta kepada kuburan, yang dinilainya mendekati syirik).

[604] Sayyid Muhammad Alawi al-Maliki al-Hasani, Mafahim Yajib an Tusahhah (Surabaya: Hai'ah al-Ashriyyah, t.th.), hlm. 112-120. Tokoh ulama kontemporer Makkah ini memberikan argumen pembelaan yang kokoh secara teologis mengenai keabsahan tawasul dan ziarah ke makam para nabi dan wali, dengan menegaskan bahwa hakikat pemberi manfaat dan mudarat tetaplah Allah semata.

[605] Annemarie Schimmel, Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), hlm. 202-205. Schimmel menganalisis ziarah kubur dari sudut pandang fenomenologi agama, menunjukkan bagaimana makam-makam sufi di seantero dunia Islam berfungsi sebagai poros spiritual (axis mundi) yang menghubungkan bumi dengan langit.

[606] Clifford Geertz, The Religion of Java (Glencoe: The Free Press, 1960), hlm. 76-85. Meskipun beberapa tesis Geertz tentang trikotomi abangan, santri, dan priyayi banyak dikritik, analisis lapangannya mengenai ritual slametan dan ziarah kubur menjelang Ramadan tetap diakui sebagai rujukan penting dalam melihat fungsi sosiologis makam dalam masyarakat transisional.

[607] Al-Qurthubi, Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an, Juz 10 (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1964), hlm. 380. Penjelasan mengenai bagaimana masyarakat Jahiliyah menggunakan kuburan sebagai simbol kebanggaan kelompok yang seringkali memicu konflik antarsuku, sehingga Islam pada awalnya menutup celah tersebut.

[608] Ignaz Goldziher, Muslim Studies (Muhammedanische Studien), Vol. 1, terj. C.R. Barber dan S.M. Stern (Albany: State University of New York Press, 1967), hlm. 209-210. Goldziher menganalisis sosiologi masyarakat Arab awal dan mencatat bahwa kultus pahlawan dan leluhur di situs pemakaman merupakan tantangan teologis terbesar bagi monoteisme radikal yang dibawa Nabi Muhammad.

[609] Sahih Muslim, Kitab al-Jana'iz, Hadis Nomor 977. Hadis ini merupakan dalil primer yang paling valid (otentik) mengenai perubahan hukum ziarah kubur dari larangan menjadi perintah yang dianjurkan (sunnah muakkadah).

[610] Imam Al-Ghazali, Ihya' 'Ulumuddin, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 490-494. Dalam bab "Mengingat Mati", Al-Ghazali menekankan bahwa ziarah kubur adalah latihan spiritual untuk menghancurkan keangkuhan jiwa dan melembutkan hati melalui kontemplasi atas kefanaan fisik manusia.

[611] Al-Quran, Surah At-Takathur (102): 1-2, "Bermegah-megahan telah melalaikan kamu, sampai kamu masuk ke dalam kubur." Ayat ini menjadi landasan teologis-filosofis bahwa kuburan adalah pengingat terakhir bagi manusia atas kesia-siaan materialisme.

[612] Ibn Hajar al-Asqalani, Fathul Bari Syarh Sahih al-Bukhari, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Rayyan li al-Turath, 1986), hlm. 148-150. Ibnu Hajar memberikan penjelasan komprehensif mengenai perdebatan hukum ziarah kubur bagi wanita, menyimpulkan bahwa kebolehannya tergantung pada kemampuan menjaga adab dan menghindari ratapan yang dilarang.

[613] Clifford Geertz, The Religion of Java (Chicago: University of Chicago Press, 1976), hlm. 72-76. Meskipun berfokus pada konteks Jawa, Geertz memberikan perspektif antropologis yang tajam tentang bagaimana ziarah kubur berfungsi sebagai penghubung antara struktur sosial yang hidup dengan leluhur, sebuah pola yang ditemukan secara universal dalam masyarakat Muslim.

[614] Fazlur Rahman, Major Themes of the Quran (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 121. Rahman mengkaji bagaimana konsep kematian dalam Islam, termasuk praktik ziarah, bertujuan untuk membentuk kesadaran moral (taqwa) yang berkelanjutan, bukan sekadar pelarian mistis.

[615] Michel Foucault, "Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias," Diacritics 16, no. 1 (1986): 22–27. Foucault mendefinisikan heterotopia sebagai ruang nyata yang ada di dalam setiap kebudayaan, yang dirancang untuk merepresentasikan, menguji, sekaligus membalikkan ruang-ruang normatif lainnya di masyarakat, di mana pemakaman (cemetery) merupakan salah satu contoh heterotopia temporal yang paling murni.

[616] Al-Qur'an, Surah At-Takathur[102]: 1-2. "Alhaakumut-takaathur, hatta zurtumul-maqaabir" (Bermegah-megahan telah melalaikan kamu, sampai kamu masuk ke dalam kubur). Teks ini memberikan kritik tajam terhadap konsumerisme dan akumulasi kapital yang mengabaikan dimensi batas waktu eksistensial manusia.

[617] Hadis riwayat Muslim, dalam Shahih Muslim, Kitab al-Jana'iz, No. 977. Hadis ini merekam momentum penting dalam transisi hukum Islam dari pelarangan ziarah kubur pada awal masa Islam karena ketakutan akan penyembahan berhala (syirik) ke arah pemulihan fungsionalnya sebagai instrumen edukasi spiritual untuk mengingat akhirat.

[618] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Volume IV, Kitab Dhikr al-Maut wa ma Ba'dahu (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), 485–492. Al-Ghazali di sini merinci teknik meditasi kontemplatif atas kematian sebagai sarana psikologis untuk memutus rantai angan-angan kosong (thul al-amal) yang menghalangi kejernihan spiritual.

[619] Martin Heidegger, Being and Time, terjemahan John Macquarrie dan Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), khususnya Bab II pasal 45-53 mengenai konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death) sebagai satu-satunya jalan menuju pencapaian eksistensi yang autentik (Eigentlichkeit).

[620] Karl Jaspers, Philosophy, Volume II, terjemahan E. B. Ashton (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 177-218. Jaspers menjelaskan Grenzsituationen (situasi batas) seperti kematian, penderitaan, dan perjuangan sebagai momen-momen kritis di mana individu dihadapkan pada batas kemampuan eksistensialnya dan dipaksa untuk menemukan makna transendental dari keberadaannya.

[621] Philippe Ariès, The Hour of Our Death, terjemahan Helen Weaver (London: Penguin Books, 1981), 560–602. Buku babon ini melacak transformasi kultural sikap manusia terhadap kematian di Barat dari masa abad pertengahan ("tamed death") hingga era modern yang mengasingkan kematian ("forbidden death").

[622] John Dewey, Experience and Education (New York: Collier Books, 1938), 25–40. Dewey merumuskan teori bahwa pendidikan sejati harus didasarkan pada pengalaman langsung yang hidup dan memiliki kesinambungan, di mana lingkungan fisik memainkan peran aktif dalam merangsang refleksi kritis subjek didik.

[623] Tim Edensor, "The Ghosts of Industrial Ruins: Ordering and Disordering Memory in Attention-Deficit Landscapes," Journal of Material Culture 10, no. 3 (2005): 311–332. Edensor menyoroti bagaimana materialitas ruang yang menua dan rusak seperti halnya pemakaman bersejarah memiliki kapasitas pedagogis bawaan untuk mengganggu persepsi waktu yang linear dan membangkitkan kesadaran mendalam mengenai sejarah serta kefanaan manusia.

[624] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 190–191. Ayat ini menjadi landasan epistemologis utama mengenai integrasi antara tafakkur (pemikiran intelektual atas penciptaan langit dan bumi) dan tadakkur/dhikr (refleksi transendental dalam setiap keadaan eksistensial manusia). Teks ini menegaskan bahwa fenomena alam semesta adalah sistem semiotika (āyāt) yang hanya dapat ditangkap oleh orang-orang yang memiliki kedalaman akal spiritual (ulūl al-albāb).

[625] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Jilid 4, hlm. 421–425. Dalam bab Kitāb al-Tafakkur, Al-Ghazali menjelaskan secara terperinci hierarki kognitif spiritual. Beliau membedakan antara tafakkur sebagai proses memproduksi pengetahuan (al-'ilm) dan tadakkur (atau tadhakkur) sebagai pengulangan dan penanaman pengetahuan tersebut ke dalam jiwa sehingga menghasilkan perubahan keadaan spiritual (ḥāl) dan tindakan nyata ('amal).

[626] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press, hlm. 130–145. Nasr menguraikan bagaimana scientia sacra (pengetahuan suci) diakses melalui intelek murni yang terhubung dengan Alam Transendental. Tadakkur dipahami sebagai bentuk pengingatan kembali

(recollection) atas hakikat primordial manusia (fithrah) yang melampaui batasan fisik-spasial.

[627] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān. Montreal: McGill-Queen's University Press, hlm. 120–135. Izutsu menganalisis struktur kognitif bahasa Al-Qur'an dan menunjukkan bahwa al-qalb dalam semantik Qur'ani bukan sekadar organ emosional, melainkan pusat persepsi kognitif-spiritual tempat masuknya ilham dan wahyu, yang memungkinkan manusia menangkap realitas trans-dimensi.

[628] Bohm, David. (1980). Wholeness and the Implicate Order. London: Routledge & Kegan Paul, hlm. 172–213. Teori fisika kuantum Bohm mengenai "Implicate Order" (Tatanan Terlipat) memberikan analogi ilmiah yang kuat bagi komunikasi trans-dimensi. Bohm berargumen bahwa realitas fisik yang tampak (Explicate Order) ditopang oleh sub-realitas holistik yang tidak terekspresikan di mana seluruh materi dan kesadaran saling terhubung secara non-lokal.

[629] *Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1980). The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-Ḥikam). Diterjemahkan oleh R.W.J. Austin. Mahwah: Paulist Press, hlm. 148–153.* Dalam bab mengenai "Hikmah Quddūsiyyah dalam Kata Idrīs", Ibn 'Arabi memaparkan ontologi Tajallī (penampakan diri Tuhan) dan bagaimana cermin hati manusia (mir'āt al-qalb) menjadi media komunikasi trans-dimensi di mana Alam Unseen (Ghayb) memanifestasikan dirinya dalam bentuk penyingkapan spiritual.

[630] Hadits Riwayat al-Bukhari, No. 6502 (Hadits Qudsi). Berasal dari Abu Hurairah r.a., Rasulullah SAW bersabda bahwa Allah SWT berfirman: "...Dan tidaklah hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai daripada apa yang telah Aku wajibkan... Hati-Ku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat, dan tangannya yang ia gunakan untuk melangkah." Hadits ini adalah teks otoritatif utama yang menggambarkan puncak komunikasi trans-dimensi, di mana kehendak dan persepsi manusia menyatu dengan Kehendak Ilahi.

[631] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 143–168. Al-Attas menegaskan bahwa manusia adalah microcosmos ('ālam ṣaghīr) yang merefleksikan sifat-sifat macrocosmos. Refleksi spiritual (tadakkur) memungkinkan manusia menyelaraskan kembali tatanan jiwa intrapersonalnya dengan hirarki kosmik dan metafisik, yang menjadi inti dari kebebasan eksistensial dan kebenaran komunikasi.

[632] Vincent Mosco, dalam karyanya The Political Economy of Communication (SAGE Publications, 2009), menjelaskan bahwa komodifikasi adalah proses transformasi nilai guna menjadi nilai tukar. Dalam konteks ziarah, pengalaman spiritual yang seharusnya bersifat personal dan transenden diubah menjadi paket-paket layanan yang memiliki harga pasar.

[633] Al-Qur'an, Surah At-Takathur (102): 1-2. Ayat ini menjadi teguran keras bagi manusia yang saling berlomba-lomba dalam menumpuk kemegahan duniawi (termasuk glorifikasi makam secara berlebihan) hingga mereka masuk ke dalam liang kubur tanpa membawa bekal spiritual yang sesungguhnya.

[634] Hadis Riwayat Muslim (No. 977) dan Tirmidzi (No. 1054). Rasulullah SAW bersabda: "Dulu aku melarangmu berziarah kubur, maka (sekarang) ziarahlah,

karena sesungguhnya ia dapat mengingatkanmu pada akhirat." Hadis ini merupakan fondasi teologis ziarah yang menekankan fungsi edukasi eskatologis daripada fungsi peminta-minta di makam.

[635] Clifford Geertz, dalam buku klasiknya The Religion of Java (University of Chicago Press, 1960), memberikan analisis mendalam mengenai bagaimana sinkretisme antara Islam, Hindu, dan tradisi lokal Jawa membentuk pola ziarah yang unik, yang sering kali bergesekan dengan pemikiran Islam murni namun tetap menjadi perekat sosial yang kuat.

[636] Pierre Bourdieu, melalui konsepnya tentang Symbolic Capital (Modal Simbolik) dalam buku Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste (Routledge, 1984), dapat digunakan untuk membedah bagaimana status sosial seseorang sering kali meningkat melalui partisipasi dalam ritual ziarah yang bergengsi, yang pada gilirannya memperkuat arus komersialisasi situs religi tersebut.

[637] Bryan S. Turner, sosiolog agama ternama, dalam artikelnya "Religious Commodities: The Global Market in the Spiritual Goods" yang dipublikasikan di Journal of Religious and Political Practice (2015), menyoroti bagaimana agama di era kontemporer telah menjadi bagian dari pasar global, di mana ziarah menjadi salah satu produk "wisata jiwa" yang paling laku namun berisiko kehilangan kedalaman makna teologisnya.

[638] Al-Qur'an, Surah Al-Hashr (59): 18. Ayat ini merupakan fondasi teologis utama dari konsep muhasabah dalam Islam, di mana Allah SWT memerintahkan orang beriman untuk melakukan evaluasi kritis atas perbuatan masa lalu sebagai persiapan menghadapi hari esok (kematian dan hari kiamat).

[639] Hadis riwayat Al-Tirmidzi, dalam Sunan al-Tirmidzi, Kitab Sifat al-Qiyamah wa al-Wara' wa al-Zuhd, No. 2459. Hadis ini sahih/hasan menurut para ahli hadis dan menjadi rujukan utama para ulama dalam mendefinisikan kaitan erat antara kecerdasan intelektual-spiritual dengan kemampuan menundukkan nafsu demi kehidupan pasca-kematian.

[640] Al-Harith al-Muhasibi, Al-Ri'ayah li-Huquq Allah (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1970), hlm. 45-52. Buku ini merupakan karya klasik paling otoritatif yang meletakkan dasar metodologi introspeksi psikologis (muhasabah) berbasis pengawasan lintasan pikiran (khawatir) dalam tradisi tasawuf.

[641] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV, Kitab al-Muhasabah wa al-Muraqabah (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), hlm. 395-412. Di bagian ini, Al-Ghazali secara sangat detail membagi metodologi pengawasan jiwa menjadi enam tahapan sistematis (musharatah, muraqabah, muhasabah, mu'aqabah, mujahadah, mu'atabah).

[642] Martin Heidegger, Being and Time (Sein und Zeit), terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), hlm. 290-311. Heidegger menguraikan analisis fenomenologis mengenai kematian sebagai batas kemungkinan eksistensial manusia dan bagaimana pemahaman terhadap kematian menentukan otentisitas keberadaan manusia (Dasein).

[643] Yasien Mohamed, Human Psychology and Qur'anic Taxonomy (London: Ta-Ha Publishers, 2004), hlm. 88-95. Buku ini mendialogkan psikologi Barat modern dan filsafat eksistensial dengan konsep-konsep fitrah dan akuntabilitas spiritual dalam Islam.

[644] Jeff Greenberg, Sheldon Solomon, & Tom Pyszczynski, Introducing Terror Management Theory: From Consciousness of Death to the Reconstitution of the Self, dalam Advances in Experimental Social Psychology, Vol. 29 (1997), hlm. 61-139. Artikel ilmiah ini memaparkan teori psikologi sosial tentang bagaimana manusia mengelola ketakutan akan kematian melalui konstruksi budaya dan pertahanan psikis.

[645] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid I (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), hlm. 176-184. Karya monumental ini menjelaskan secara detail maqam-maqam spiritual, termasuk maqam muhasabah sebagai prasyarat pembersihan hati menuju perjumpaan dengan Allah.

[646] Hadis riwayat Al-Bukhari, dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Da'awat, No. 6312. Hadis ini memuat doa bangun tidur yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW: "Segala puji bagi Allah yang telah menghidupkan kami setelah mematikan kami, dan kepada-Nya lah tempat kembali (kebangkitan)." Doa ini merepresentasikan metodologi harian pemaknaan tidur sebagai kematian kecil (al-mawt al-asghar).

[647] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-135. Buku ini menguraikan secara mendalam bagaimana tradisi intelektual Islam memandang pengetahuan tidak terpisahkan dari kesucian batin, di mana pembersihan jiwa (tazkiyah) merupakan prasyarat epistemologis untuk mencapai pengetahuan transendental (ma'rifah).

[648] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf, ed. Ma'ruf Mustafa (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 182. Karya klasik ini menjelaskan integrasi erat antara kepatuhan syariat dan realitas spiritual (tasawuf), serta bagaimana para sufi awal memposisikan muhasabah sebagai pilar utama dalam menjaga konsistensi batin di atas koridor hukum syara'.

[649] QS. Al-Hashr[59]: 18. Ayat ini berbunyi: "Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat), dan bertakwalah kepada Allah. Sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan." Ayat ini secara konsensus digunakan oleh para ulama tasawuf dan tafsir sebagai legitimasi teologis utama (perintah eksplisit) untuk melakukan muhasabah.

[650] HR. At-Tirmidzi, Sunan al-Tirmidhi, Kitab Sifat al-Qiyamah wa al-Wara' wa al-Zuhd, No. 2459. Hadis ini menyebutkan sabda Rasulullah SAW: "Orang yang cerdas (alkayyis) adalah orang yang mampu mengendalikan dirinya (dan mengauditnya) serta beramal untuk kehidupan setelah kematian, sedangkan orang yang lemah adalah orang yang mengikuti hawa nafsunya lalu berangan-angan kepada Allah."

[651] Muhammad zakaria al-Kandahlawi, Al-Shari'ah wa al-Tariqah: Integrasi Fiqih dan Tasawuf (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), hlm. 74-78. Buku ini menganalisis bagaimana formalisme hukum fiqih membutuhkan dimensi esoteris tasawuf agar ibadah tidak menjadi ritus yang kosong, di mana muhasabah berfungsi sebagai mediator praktis di antara keduanya.

[652] Al-Harith al-Muhasibi, Al-Ri'ayah li-Huquq Allah, ed. Abdul Qadir Ahmad 'Atha (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1970), hlm. 45-52. Ini adalah kitab rujukan primer terlengkap mengenai metodologi audit spiritual diri. Al-Muhasibi menjabarkan secara rinci bagaimana pengawasan terhadap lintasan hati

(khawatir) harus disandarkan pada kepatuhan hukum Allah secara lahir dan batin.

[653] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), hlm. 385-402 (Kitab al-Muraqabah wa al-Muhasabah). Al-Ghazali menyusun bab khusus ini untuk membedah anatomi sistematis dari audit diri, mulai dari pra-tindakan (musharatahl), pengawasan aktif (muraqabah), hingga evaluasi pasca-tindakan (muhasabah) serta tindakan korektifnya (mu'aqabah).

[654] Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2000), hlm. 61-68. Profesor psikologi Islam ini menganalisis konsep muhasabah dari perspektif psikoterapi modern, menunjukkan bagaimana audit spiritual Islam efektif dalam membongkar mekanisme pertahanan ego (ego defense mechanisms) yang menipu diri sendiri.

[655] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid I (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), hlm. 176-183. Dalam bab Manzil al-Muhasabah, Ibn Qayyim memetakan proses audit diri ke dalam kategori pra dan pasca-tindakan secara mendetail, yang menghubungkan kebersihan motif dengan diterimanya suatu amal secara metafisik.

[656] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 95-102. Analisis semantik Izutsu terhadap konsep-konsep etis dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa muhasabah melahirkan kesadaran moral-eksistensial yang otonom, membebaskan manusia dari tekanan sosial eksternal yang destruktif dan mengembalikannya pada orientasi keilahian yang mutlak.

[657] Al-Quran, Surah Al-Fajr (89): 27-28: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha lagi diridhai-Nya." Ayat ini merupakan puncak pencapaian spiritual manusia yang hanya dapat diraih melalui tazkiyatun nafs dan muhasabah yang konstan.

[658] Al-Quran, Surah Al-Hasyr (59): 18: "Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat)..." Istilah wal-tanzhur nafsun (hendaklah setiap jiwa memperhatikan) merupakan basis teologis murni dari aktivitas introspeksi sistematis (muhasabah).

[659] Sebagaimana hadis populer yang diriwayatkan oleh Imam Al-Tirmidzi dalam Sunan al-Tirmidzi, Kitab Shifat al-Qiyamah, No. 2459: "Orang yang cerdas (alkays) adalah orang yang mengevaluasi (mengendalikan) dirinya sendiri (dana nafsahu) dan beramal untuk kehidupan setelah kematian..." Evaluasi di sini mencakup pembersihan motivasi batin dari aneka penyakit hati pasca-amal.

[660] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1993). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 4, Jilid tentang Muraqabah wa al-Muhasabah). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali merumuskan enam tahapan bertahap dalam manajemen diri spiritual: musyaratah (syarat di awal), muraqabah (pengawasan), muhasabah (evaluasi), mu'aqabah (pemberian sanksi), mujahadah (kesungguhan), dan mu'atabah (mencela kelemahan diri).

[661] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2003). Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Vol. 1). Kairo: Dar al-Hadith. Beliau membagi teknik muhasabah menjadi dua dimensi: muhasabah sebelum berbuat (untuk

memeriksa motivasi/ikhlas) dan muhasabah setelah berbuat (untuk memeriksa kesempurnaan amal dan potensi ujub).

[662] Dunlosky, J., & Metcalfe, J. (2009). Metacognition. Sage Publications. Buku teoretis ini membuktikan secara empiris bahwa kemampuan memonitor diri sendiri secara objektif (metacognitive monitoring) sangat menentukan keberhasilan adaptasi perilaku dan pencegahan bias penilaian diri (overconfidence bias), sejalan dengan prinsip dekonstruksi ujub pasca-ibadah.

[663] Stickgold, R. (2005). "Sleep-dependent memory consolidation." Nature, 437(7063), 1272-1278. Penelitian neurosains ini membuktikan bahwa fase transisi sebelum tidur (hipnagogik) sangat krusial dalam konsolidasi memori jangka panjang dan pengorganisasian ulang beban emosional harian di otak.

[664] Al-Balkhi, Abu Zayd. (Sustainment of the Soul). Terjemahan Inggris oleh Badri, M. (2013). Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth-Century Physician. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT). Karya klasik abad ke-9 ini menjembatani taktik meditasi ketenangan Islam (muraqabah) dengan terapi kognitif perilaku modern dalam meredakan kecemasan sebelum tidur.

[665] Al-Muhasibi, Al-Harith. (1986). Risalat al-Mustarshidin. Beirut: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah. Al-Muhasibi (yang namanya sendiri diambil dari kata muhasabah) memformulasikan panduan praktis bagaimana mengaudit transaksi sosial sehari-hari agar tidak menjadi beban dosa yang menyumbat saluran spiritual individu.

[666] Al-Quran, Surah Az-Zumar (39): 42: "Allah memegang jiwa (ruh) ketika matinya dan memegang jiwa yang belum mati di waktu tidurnya; maka Dia tahan jiwa yang lain yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia melepaskan jiwa yang lain sampai waktu yang ditentukan..." Ayat ini mengonfirmasi status tidur secara teologis sebagai miniatur kematian, yang mengharuskan jiwa bersih sebelum memasukinya.

[667] Hadis Riwayat Bukhari No. 6312 mengenai doa sebelum tidur: "Bismika rabbi wadha'tu janbi wa bika arfa'uhu, in amsakta nafsi farhamha, wa in arsaltaha fahfazhha bima tahfazhu bihi 'ibadakas-shalihin" (Dengan nama-Mu wahai Tuhanku, aku meletakkan lambungku... Jika Engkau menahan jiwaku[mematikan aku saat tidur] maka kasihanilah ia, dan jika Engkau melepaskannya, maka peliharalah ia...). Ini adalah basis teologis dari fase Katarsis dan Penyerahan Total (Tafwid).

[668] Barrett, D. (2001). The Committee of Sleep: How Artists, Scientists, and Athletes Use Their Dreams for Creative Problem Solving and How You Can Too. Crown. Studi psikofisiologis yang menunjukkan bagaimana autosugesti dan perenungan mendalam sesaat sebelum tidur memengaruhi muatan mimpi dan kedamaian psikis saat terbangun di pagi hari.

[669] Al-Quran, Surah al-Hujurat (49): 14. Ayat ini menegaskan perbedaan mendasar antara ketundukan fisik-formal (islam) dan keyakinan spiritual-kualitatif yang meresap ke dalam hati (iman), menunjukkan bahwa pengakuan lahiriah memerlukan verifikasi kualitas batin agar mencapai derajat keimanan yang utuh.

[670] Al-Quran, Surah al-Anbiya (21): 47. "Dan Kami akan memasang timbangan yang adil (al-mawasin al-qist) pada hari Kiamat, maka tidak seorang pun dirugikan

sedikit pun. Dan jika (amal itu) hanya seberat biji sawi pun, pasti Kami mendatangkannya (pahala)nya..." Ayat ini mengonfirmasi eksistensi sistem evaluasi ilahi yang sangat presisi dalam mengukur dimensi kuantitatif terkecil sekalipun dari amal manusia.

[671] Abu Zakariya Muhyiddin Yahya ibn Sharaf al-Nawawi, Al-Minhaj sharh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1392 H), Vol. 3, hlm. 12-15. Kitab syarah hadis standar ini menjelaskan klasifikasi hukum taklif dan bagaimana syariat membatasi ibadah-ibadah tertentu dengan batasan kuantitatif yang ketat untuk menjaga ketertiban pelaksanaan hukum (syiar Islam).

[672] Al-Quran, Surah al-Zalzalah (99): 7-8. "Maka barangsiapa mengerjakan kebaikan seberat zarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya, dan barangsiapa mengerjakan kejahatan seberat zarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi pengukuran amal dalam skala kuantitatif mikro.

[673] Wahbah al-Zuhayli, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu (Damsyik: Dar al-Fikr, 1985), Vol. 1, hlm. 45-48. Dalam bab pengantar usul fikih, dijelaskan bahwa keabsahan formal (sihhah) suatu amal ibadah sangat bergantung pada pemenuhan rukun dan syarat secara kuantitatif dan lahiriah sebagaimana yang ditentukan oleh syarak.

[674] Ibn Rajab al-Hanbali, Jami' al-'Ulum wa al-Hikam fi Sharh Khamsina Hadithan min Jawami' al-Kalim (Beirut: Muassasatar-Risalah, 2001), Vol. 1, hlm. 71-75. Ibn Rajab mengelaborasi secara mendalam bahwa diterimanya suatu amal di sisi Allah bergantung mutlak pada dua parameter kualitatif utama, yaitu keikhlasan batin (berdasarkan hadis niat Umar bin Khattab) dan kesesuaian lahiriah dengan sunah (berdasarkan hadis Aisyah tentang penolakan terhadap perkara baru dalam agama).

[675] Al-Quran, Surah al-Furqan (25): 23. "Dan Kami hadapi segala amal yang mereka kerjakan, lalu Kami jadikan amal itu (bagaikan) debu yang beterbangan." Ayat ini menggambarkan bagaimana amal yang besar secara kuantitatif menjadi tidak bernilai secara kualitatif di akhirat karena hilangnya prasyarat iman dan keikhlasan.

[676] Sahih al-Bukhari, Kitab Bad' al-Wahy, Nomor Hadis 1. Hadis dari Umar bin al-Khattab: "Innama al-a'mal bi al-niyyat..." (Sesungguhnya setiap amal itu bergantung pada niatnya). Hadis ini merupakan pilar teologis yang menggeser dan mengontrol parameter penilaian amal dari sekadar performa fisik ke arah kualitas motivasi internal pelaku.

[677] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), Vol. 4, hlm. 364-367. Dalam Bab Niat, Keikhlasan, dan Kejujuran (Kitab al-Niyyah wa al-Ikhlas wa al-Shidq), Al-Ghazali menganalisis struktur psikologi spiritual amal dan menegaskan bahwa jasad amal adalah gerak fisik, sedangkan ruhnya adalah keikhlasan dan kehadiran hati.

[678] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), Vol. 1, hlm. 112-115. Ibn al-Qayyim membedah kedudukan amalan hati (a'mal al-qulub) dan menunjukkan bahwa fluktuasi pahala dan kedekatan seorang hamba kepada Allah ditentukan oleh

kualitas makrifat dan kondisi spiritual hatinya, bukan sekadar kuantitas gerakan fisik.

[679] Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Iman, Nomor Hadis 2639. Hadis shahih ini dikenal sebagai Hadith al-Bithaqah (Hadis Kartu). Di dalamnya dikisahkan bahwa satu kartu bertuliskan kalimat tauhid (La ilaha illallah) yang diucapkan secara ikhlas dan berkualitas mampu mengungguli beratnya sembilan puluh sembilan gulungan besar (sijillat) catatan dosa dalam timbangan amal.

[680] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah (Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1997), Vol. 2, hlm. 321-325. Al-Shatibi memaparkan bahwa taklif syariat diturunkan untuk mewujudkan maslahat hamba di dunia dan akhirat. Penilaian terhadap amal tidak dapat dilepaskan dari efektivitasnya dalam memelihara lima kebutuhan primer manusia (al-daruriyyat al-khams).

[681] Syarifuddin al-Taftazani, Sharh al-Maqasid (Beirut: Alam al-Kutub, 1989), Vol. 2, hlm. 189-192. Karya teologis ini mendiskusikan korelasi antara dimensi moral individu dengan kemaslahatan komunal, menetapkan bahwa kebaikan kualitatif yang meluas (al-muta'addi) secara aksiologis memiliki nilai keutamaan yang lebih agung di mata hukum Islam.

[682] Sahih Muslim, Kitab al-Birr wa al-Shilah wa al-Adab, Nomor Hadis 2564. Hadis dari Abu Hurairah: "Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada rupa kalian dan harta kalian, tetapi Dia melihat kepada hati kalian dan amal kalian." Hadis ini menunjukkan bahwa kualitas internal (keadaan hati) adalah fokus utama pandangan ilahi dalam mengevaluasi hamba-Nya.

[683] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Nikah, Nomor Hadis 5063. Hadis tentang tiga orang yang mendatangi rumah istri-istri Nabi ﷺ untuk menanyakan ibadah beliau, lalu mereka berniat melakukan ibadah ekstrem (salat malam terus-menerus, puasa setiap hari, dan tidak menikah). Rasulullah ﷺ meluruskan sikap tersebut dan menegaskan bahwa jalan sunahnya adalah keseimbangan dan moderasi (wasatiyyah).

[684] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Nomor Hadis 43. Hadis dari Aisyah r.a. bahwa Rasulullah ﷺ bersabda: "Amal yang paling dicintai oleh Allah adalah amal yang paling konsisten (dawam) dilakukan meskipun sedikit." Hadis ini mengaitkan kualitas kontinuitas (istiqamah) sebagai parameter utama yang melampaui kuantitas sesaat yang masif.

[685] Al-Quran, Surah al-Mulk (67): 2. "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya (ahsanu 'amala)..." Fudhayl bin 'Iyadh (sebagaimana dikutip dalam tafsir Ibnu Kathir) menjelaskan makna ahsanu 'amala sebagai amal yang paling ikhlas (akhlasuhu) dan paling benar sesuai tuntunan syariat (ashwabuhu).

[686] Term "korelasi radikal" merujuk pada konsep perubahan mendasar dari akar kesadaran manusia yang dibahas secara mendalam dalam teori psikologi eksistensial-transpersonal. Lihat: Wilber, Ken. (2000). Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy. Boston: Shambhala Publications. Buku ini memaparkan bagaimana transformasi kesadaran manusia memerlukan alat evaluasi diri yang menyentuh akar terdalam ego manusia.

[687] Al-Qur'an, Surah Al-Hasyr (59) Ayat 18: "Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang

telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat); dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan." Ayat ini merupakan basis epistemologis dan teologis utama dari konsep muhasabah dalam Islam.

[688] Hadis riwayat Imam At-Tirmidzi dalam Sunan At-Tirmidzi, Kitab Sifat al-Qiyamah wa al-Wara' wa al-Zuhd, no. 2459: "Orang yang cerdas (berakal) adalah orang yang mengoreksi (menghisab) dirinya sendiri dan beramal untuk kehidupan setelah kematian..." Hadis ini menunjukkan korelasi langsung antara kecerdasan intelektual-spiritual dengan aktivitas evaluasi diri.

[689] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1998). Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah, Jilid 4, hal. 395-410 (Kitab al-Muraqabah wa al-Muhasabah). Dalam bab ini, Al-Ghazali mendefinisikan secara rigid langkah-langkah sistematis reformasi jiwa melalui penegakan disiplin introspektif sebelum dan sesudah melakukan tindakan.

[690] Flavell, John H. (1979). "Metacognition and Cognitive Monitoring: A New Area of Cognitive-Developmental Inquiry". American Psychologist, 34(10), 906-911. Artikel jurnal klasik ini mendefinisikan metakognisi sebagai fondasi ilmiah modern yang setara dengan konsep muhasabah kognitif, di mana individu secara sadar mengontrol kognisi mereka sendiri.

[691] Bandura, Albert. (1991). "Social Cognitive Theory of Self-Regulation". Organizational Behavior and Human Decision Processes, 50(2), 248-287. Bandura menjelaskan struktur triadik regulasi diri (observasi, penilaian, reaksi) yang secara empiris memvalidasi efektivitas mekanis dari tahapan muhasabah tradisional.

[692] Hubungan antara tiga tingkatan jiwa ini didasarkan pada teks teologis Al-Qur'an (Surah Yusuf: 53, Al-Qiyamah: 2, dan Al-Fajr: 27-28) yang dianalisis secara neuro-psikologis oleh: Rothman, Abdallah, & Coyle, Adrian. (2018). "Toward a Framework for Islamic Psychology: An Islamic Model of the Soul". Journal of Religion and Health, 57(5), 1729-1744.

[693] Diriwayatkan oleh Imam Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dalam kitabnya Ighatsah al-Lahfan fi Mashayid al-Syaitan, Jilid 1, hal. 83-85, penerbit Dar al-Ma'rifah. Beliau menukil perkataan Sayyidina Umar bin Khattab ra.: "Hisablah diri kalian sebelum kalian dihisab, dan timbanglah amal kalian sebelum amal kalian ditimbang..." sebagai metode preventif kuratif untuk kesehatan mental dan spiritual.

[694] Baumeister, Roy F., Bratslavsky, Ellen, Muraven, Mark, & Tice, Dianne M. (1998). "Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?". Journal of Personality and Social Psychology, 74(5), 1252-1265. Penelitian eksperimental ini menunjukkan bahwa disiplin diri memerlukan energi, dan muhasabah transendental bertindak sebagai mediator pengisian ulang stamina mental tersebut.

[695] Al-Qur'an, Surah Al-Muthaffifin (83) Ayat 14: "Sekali-kali tidak (demikian), sebenarnya apa yang selalu mereka usahakan itu menutupi hati mereka." Istilah raan (karat/noda hati) dijelaskan secara ilmiah oleh para psikolog Islam sebagai bentuk desensitisasi moral akibat absennya fungsi kontrol kognitif-spiritual dari muhasabah.

[696] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, dalam kitab Kitab al-Ruh, menjelaskan bahwa kesadaran akan ruh dan transisinya memerlukan persiapan yang matang sejak

masa hidup, mencakup pembersihan hutang spiritual dan material agar ruh tidak tertahan di alam barzakh.

[697] Jasser Auda, Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008). Auda menekankan bahwa tujuan hukum Islam adalah menjaga hak manusia secara holistik, termasuk memastikan kematian tidak meninggalkan kekacauan bagi sistem sosial keluarga.

[698] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 180, yang memerintahkan kewajiban berwasiat bagi mereka yang memiliki harta sebelum kematian menjemput, sebagai hak bagi orang tua dan kerabat dengan cara yang makruf.

[699] Yusuf al-Qaradawi, Fatawa Mu'ashirah (Kairo: Dar al-Qalam, 2000). Beliau membahas tentang fiqh medis kontemporer, termasuk batasan treatment medis bagi pasien yang sudah tidak memiliki harapan hidup secara klinis, sebagai bagian dari persiapan menghadapi kematian secara alami dan syar'i.

[700] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV, Kitab Dhikr al-Maut wa ma Ba'dahu. Al-Ghazali merinci bagaimana mengingat kematian secara kontemplatif dapat menghancurkan syahwat duniawi dan mengarahkan fokus pada persiapan bekal ukhrawi.

[701] Martin Heidegger, Being and Time (terj. John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishing, 1962). Meskipun dari tradisi Barat, konsep Heidegger tentang Sein-zum-Tode (Being-towards-death) sering digunakan dalam analisis perbandingan untuk memahami bagaimana kesadaran akan kematian memberikan makna otentik pada keberadaan manusia, yang dalam Islam disempurnakan dengan dimensi transenden.

[702] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 2742) dan Muslim (No. 1628), dari Sa'ad bin Abi Waqqas: "Sesungguhnya jika kamu meninggalkan ahli warismu dalam keadaan kaya, itu lebih baik daripada kamu meninggalkan mereka dalam keadaan miskin yang meminta-minta kepada manusia." Hadis ini menjadi landasan teknis persiapan finansial menjelang kematian.

[703] Wahbah al-Zuhayli, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985). Al-Zuhayli memaparkan secara komprehensif mengenai tata cara wasiat, pelunasan utang jenazah, dan kewajiban-kewajiban sosioreligius yang harus dituntaskan sebelum seseorang meninggal dunia agar mencapai derajat kematian yang sempurna secara hukum.

[704] QS. Al-Baqarah[2]: 180. Ayat ini menjadi landasan teologis fundamental mengenai kewajiban (yang kemudian dinasakh menjadi kesunnahan oleh ayat waris) untuk berwasiat secara "ma'ruf" (baik dan adil). Al-Qur'an menekankan bahwa wasiat harus didasarkan pada prinsip kebajikan yang tidak merugikan pihak manapun.

[705] Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1964), hlm. 173-174. Schacht menjelaskan bagaimana prosedur formalitas dalam hukum Islam klasik dibentuk untuk menjamin autentisitas kehendak pewaris di tengah kerumitan sistem pembuktian lisan pada masa awal formatif hukum Islam.

[706] Hadis riwayat Bukhari (No. 2744) dan Muslim (No. 1628) dari Sa'ad bin Abi Waqqas. Rasulullah SAW bersabda: "Sepertiga, dan sepertiga itu sudah banyak.

Sesungguhnya jika kamu meninggalkan ahli warismu dalam keadaan kaya itu lebih baik daripada meninggalkan mereka dalam keadaan miskin dan meminta-minta kepada manusia." Ini adalah dasar hukum pembatasan kuantitas harta wasiat.

[707] J.H. Merryman & R. Pérez-Perdomo, The Civil Law Tradition: An Introduction to the Legal Systems of Europe and Latin America (Stanford University Press, 2018). Buku ini menguraikan konsep Legitime Portie (forced heirship) yang memiliki kemiripan filosofis dengan batasan sepertiga dalam hukum Islam, yaitu melindungi hak finansial ahli waris inti dari kehendak bebas pewaris.

[708] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah, Vol. 2. Al-Shatibi merumuskan teori Maslahah (kepentingan umum) yang menjadi basis bagi fleksibilitas hukum dalam mengatur wasiat agar selalu selaras dengan tujuan syariat (Maqasid al-Shari'ah), yakni perlindungan harta dan keturunan.

[709] Noel J. Coulson, Succession in the Muslim Family (Cambridge University Press, 1971), hlm. 143-150. Coulson memberikan analisis mendalam mengenai adopsi Wasiat Wajibah di negara-negara Muslim modern (seperti Mesir sejak 1946) sebagai solusi yurisprudensial untuk kerabat yang terhijab dari warisan secara otomatis.

[710] Wael B. Hallaq, The Origins and Evolution of Islamic Law (Cambridge University Press, 2005). Hallaq membedah bagaimana regulasi harta dalam Islam, termasuk wasiat, berfungsi sebagai alat distribusi kekayaan untuk mencegah pemusatan modal di satu tangan, yang sejalan dengan semangat keadilan sosial.

[711] Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia, Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991, Pasal 194-209. Regulasi ini merupakan contoh konkret bagaimana hukum positif di Indonesia mengkodifikasi prinsip-prinsip syariah terkait validitas syarat, batasan sepertiga, dan mekanisme eksekusi wasiat dalam sistem peradilan agama.

[712] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf[7]: 172. Ayat ini menegaskan tentang ikrar primordial (al-Mithaq) di mana seluruh keturunan Adam bersaksi atas ke-Tuhanan Allah sebelum dilahirkan ke alam fisik. Kegagalan menjaga ikrar ini menjadi akar dari munculnya beban atau hutang spiritual. Lihat pula penjelasan Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hal. 25–28, mengenai amnesia eksistensial manusia (ghaflah) terhadap perjanjian primordial tersebut.

[713] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hal. 112–118. Izutsu menganalisis secara mendalam struktur semantik dari konsep Din yang secara etimologis berakar dari kata dayn (hutang), mengindikasikan bahwa hubungan dasar antara manusia dan Tuhan mengandung struktur akuntansi moral dan spiritual.

[714] Ricoeur, Paul. The Symbolism of Evil (Boston: Beacon Press, 1967), hal. 25–46. Ricoeur menggambarkan bagaimana kesadaran akan "dosa" dan "percelaan" membebankan rasa bersalah (guilt) yang memudaratkan eksistensi manusia, yang dalam metafisika Islam sejajar dengan efek pengotoran jiwa akibat penumpukan hutang spiritual.

[715] Al-Qur'an, Surah At-Tahrim[66]: 8. Ayat utama yang memerintahkan orang-orang beriman untuk bertaubat dengan Taubat al-Nasuha (taubat yang semurni-

murninya) guna menghapuskan kesalahan-kesalahan dan memperoleh ampunan ilahi.

[716] Ibn Manzhur. Lisan al-'Arab (Kairo: Dar al-Ma'arif, 2008), Jilid 6, hal. 4481. Secara linguistik, kata na-ṣa-ḥa berarti membersihkan madu dari lilinnya, atau menjahit kain yang koyak. Dalam kontekstualisasi taubat, ia bermakna memurnikan niat dan memulihkan keretakan hubungan spiritual dengan Sang Pencipta.

[717] Al-Kalabadzi, Abu Bakr. Al-Ta'arruf li-Madhhab Ahl al-Tasawwuf (Disunting oleh A. J. Arberry, The Doctrine of the Sufis, Cambridge: Cambridge University Press, 1977), hal. 82–85. Al-Kalabadzi menjelaskan perbedaan antara taubat sebagai respon krisis instan dan taubat sebagai maqam (stasiun spiritual) yang konstan dalam tradisi tasawuf.

[718] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012), Jilid 4, Kitab al-Tawbah, hal. 3–12. Al-Ghazali merumuskan struktur taubat yang terdiri dari ilmu (kesadaran akan bahaya dosa), hal (rasa sesal dalam hati), dan a'mal (penghentian perbuatan, perbaikan masa depan, dan pembalasan kezaliman masa lalu).

[719] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. Al-Futuhat al-Makkiyyah (Beirut: Dar Sader, 1997), Jilid 2, hal. 140–144. Ibn 'Arabi mengkritik taubat yang hanya terbatas pada ucapan lisan tanpa adanya inklinasi ontologis untuk menyatukan kehendak hamba dengan kehendak Ilahi.

[720] Hadits Riwayat At-Tirmidzi (No. 3334). Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya seorang hamba apabila melakukan satu dosa, maka tercoretlah satu bintik hitam di dalam hatinya. Jika ia meninggalkannya, memohon ampunan, dan bertaubat, maka hatinya akan dibersihkan..." (Status: Hasan Shahih).

[721] Al-Nawawi, Yahya ibn Syaraf. Riyadh al-Salihin (Damaskus: Dar al-Fikr, 1998), hal. 14–18. Imam Al-Nawawi merumuskan tiga syarat utama Taubat al-Nasuha yang berkaitan dengan dosa kepada Allah (berhenti dari maksiat, menyesal, bertekad tidak mengulangi) serta syarat keempat jika berkaitan dengan sesama manusia (mengembalikan hak/meminta maaf).

[722] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hal. 312–315. Chittick menguraikan pandangan kosmologis bahwa keadilan ilahi menuntut Keseimbangan (mizan); penzaliman terhadap makhluk ciptaan Allah menciptakan distorsi kosmic yang tidak selesai hanya dengan klaim ampunan abstrak tanpa restorasi konkrit.

[723] Al-Qur'an, Surah An-Nisa'[4]: 28. Menyatakan bahwa "manusia diciptakan dalam keadaan lemah" (khuliqa al-insanu da'ifa), yang menjelaskan mengapa mekanisme perbaikan diri (taubat) harus bersifat kontinu seiring dengan sifat dasar kemanusiaan tersebut.

[724] Hadits Riwayat Sahih Muslim (No. 2702). Diriwayatkan dari Agharr al-Muzani, Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya hatiku kadang tertutup (dari mengingat Allah) dan sesungguhnya aku memohon ampun kepada Allah dalam sehari seratus kali." Ini menegaskan sifat kontinuitas istighfar bahkan bagi insan kamil.

[725] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. Madarij al-Salikin ba'na Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1996), Jilid 1, hal. 178–195. Ibn al-

Qayyim menganalisis hakikat al-tawwab dan dinamika kontinuitas taubat sebagai pembersih residu dosa yang progresif.

[726] Tillich, Paul. The Courage to Be (New Haven: Yale University Press, 1952), hal. 160–163. Dalam perspektif teologi eksistensial, penerimaan atas pengampunan memerlukan "keberanian untuk diterima" yang mengekspresikan transformasi internal aktif, sejalan dengan konsep transformasi taubat nasuha.

[727] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr[89]: 27–30. Ayat yang menggambarkan muara dari pembersihan jiwa: pencapaian jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah) yang diizinkan kembali kepada Tuhan-Nya dalam keadaan diridhai dan meridhai.

[728] Al-Shatibi, Abu Ishaq. Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah. Kairo: Dar al-Hadith, 2006, Jilid 2, hlm. 189. Al-Shatibi menjelaskan dikotomi teologis antara hak Allah yang didasarkan atas kemudahan (al-musamahah) dan hak manusia yang didasarkan atas ketelitian yang menuntut penyelesaian (al-musyahahah).

[729] Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. Treatise on Maqasid al-Shari'ah. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006, hlm. 112. Penulis menguraikan bahwa Allah mengaitkan rida-Nya terhadap pengampunan dosa interpersonal dengan kerelaan dari manusia yang dirugikan.

[730] Muslim, Abu al-Husayn bin al-Hajjaj. Sahih Muslim. Kitab al-Birr wa al-Shilah wa al-Adab, Bab Tahrim al-Zhulm, Hadits No. 2581. Hadis monumental mengenai definisi orang yang bangkrut (al-muflis) di hari kiamat akibat membawa dosa pelanggaran hak fisik, finansial, dan moral sesama manusia.

[731] Kamali, Mohammad Hashim. Shari'ah Law: An Introduction. Oxford: Oneworld Publications, 2008, hlm. 125. Menjelaskan tentang posisi perlindungan harta (hifz al-mal) dalam hierarki kebutuhan primer manusia (al-daruriyyat) dalam Maqasid al-Shari'ah.

[732] Ibn Qudamah, Abu Muhammad. Al-Mughni. Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1997, Jilid 6, hlm. 340. Membahas teori Dhaman (tanggung jawab fidusia) dalam akad-akad keuangan Islam dan kewajiban pelunasannya.

[733] Al-Quran, Surah Al-Baqarah[2]: 282. Ayat terpanjang dalam Al-Quran yang secara khusus mengatur tentang metodologi pencatatan, kesaksian, dan integritas dalam transaksi hutang-piutang non-tunai demi menghindari perselisihan interpersonal.

[734] Muslim, Abu al-Husayn bin al-Hajjaj. Sahih Muslim. Kitab al-Imarah, Bab Man Qutila fi Sabilillah Kafara Dzunubahu illa al-Dayn, Hadits No. 1886. Menegaskan secara eksplisit bahwa semua dosa orang yang gugur syahid diampuni kecuali hutang finansial sesama manusia.

[735] Al-Quran, Surah An-Nisa[4]: 11. Mengatur pembagian warisan yang secara mutlak menempatkan pembayaran hutang (dayn) dan pelaksanaan wasiat sebagai prioritas hukum utama sebelum aset mati diwariskan kepada ahli waris.

[736] Muslim, Abu al-Husayn bin al-Hajjaj. Sahih Muslim. Kitab al-Birr wa al-Shilah wa al-Adab, Bab Tahrim al-Zhulm, Hadits No. 2581. Hadis monumental mengenai definisi orang yang bangkrut (al-muflis) di hari kiamat akibat membawa dosa pelanggaran hak fisik, finansial, dan moral sesama manusia.

[737] Chapra, M. Umer. The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah. London: IIIT, 2008, hlm. 72. Membahas tentang konsep keadilan

distributif dan dosa sosial akibat pengabaian maslahat publik serta kerusakan lingkungan.

[738] Al-Shatibi, Abu Ishaq. Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah. Kairo: Dar al-Hadith, 2006, Jilid 3, hlm. 85. Penafsiran mendalam mengenai urgensi mengedepankan maslahat publik (al-maslahah al-ammah) di atas hak privat jika terjadi benturan kepentingan.

[739] Hallaq, Wael B. The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament. New York: Columbia University Press, 2013, hlm. 143. Menganalisis bagaimana hukum Islam memandang tanggung jawab korporasi dan negara terhadap perbaikan keadilan sosial dan ekologis.

[740] Ibn Rajab al-Hanbali. Jami' al-Ulum wa al-Hikam. Beirut: Muassasahi al-Risalah, 2001, Jilid 1, hlm. 432. Penjelasan mengenai syarat-syarat diterimanya tobat dari perilaku kezaliman (zhulm) yang mensyaratkan pemulihan kondisi korban secara nyata (radd al-mazhalim).

[741] Al-Nawawi, Yahya bin Syaraf. Riyadh al-Salihin. Beirut: Dar al-Khair, 1998, hlm. 450. Menjelaskan bahaya lisan (ghibah dan fitnah) sebagai bentuk hutang moral yang merusak struktur keharmonisan hidup bermasyarakat.

[742] Al-Ghazali, Abu Hamid. Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993, hlm. 174. Al-Ghazali menguraikan lima prinsip pokok kemaslahatan (al-daruriyyat al-khamsah), di mana pemeliharaan kehormatan (hifz al-'irdh) diletakkan sebagai elemen krusial eksistensi kemanusiaan.

[743] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Hadith, 2004, Jilid 3, hlm. 162-164. Di bagian ini, Al-Ghazali memberikan landasan metodologis yang sangat detail dan bijaksana mengenai cara penyelesaian dosa ghibah dan tuntutan meminta kehalalan (istihlal) dari korban secara psikologis-spiritual.

[744] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Hadith, 2004, Jilid 3, hlm. 162-164. Di bagian ini, Al-Ghazali memberikan landasan metodologis yang sangat detail dan bijaksana mengenai cara penyelesaian dosa ghibah dan tuntutan meminta kehalalan (istihlal) dari korban secara psikologis-spiritual.

[745] Kamali, Mohammad Hashim. Freedom, Equality and Justice in Islam. Cambridge: Islamic Texts Society, 2002, hlm. 110. Mengkaji konsep keadilan restoratif (restorative justice) dalam khazanah hukum pidana dan perdata Islam yang bertujuan memulihkan keseimbangan kosmis dan sosial.

[746] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30. "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Ayat ini merupakan landasan ontologis utama mengenai konsep jiwa yang matang (nafs al-mutma'innah) yang memiliki kesiapan penuh untuk bertransisi menuju alam eskatologis dengan kedamaian mutlak.

[747] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Kitab Dhikr al-Mawt wa-ma Ba'dah (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Jilid 5, hlm. 120-135. Al-Ghazali menguraikan secara mendalam psikopatologi keterikatan duniawi (hubb al-dunya) serta metodologi penyucian kalbu (tazkiyat al-nafs) yang harus dilalui seorang mukmin agar mencapai kematangan spiritual yang kokoh tatkala menghadapi sakaratulmaut.

[748] Elisabeth Kübler-Ross, On Death and Dying (New York: Macmillan, 1969). Karya klasik dalam bidang thanatologi ini merumuskan lima tahapan duka (stages of

grief), di mana tahap terakhir adalah acceptance (penerimaan). Dalam perspektif Islam, tahap penerimaan ini di transformasikan menjadi maqam ridha dan taslim yang bersifat teosentris dan aktif mencari perjumpaan dengan Tuhan (liqa' Allah).

[749] Hadis Sahih Muslim, Kitab al-Jana'iz, Bab Talqin al-Mawta La Ilaha Illa Allah, No. Hadis 916. Nabi Muhammad SAW bersabda: "Laqqinu mawtakum La ilaha illa Allah" (Tuntunlah orang yang menjelang wafat di antara kamu sekalian untuk mengucapkan tiada Tuhan selain Allah). Hadis ini merupakan basis syariat dan psikologis utama dari urgensi tindakan talqin sebagai metode menjaga fiksasi kognitif tauhid pada fase terminal.

[750] Elizabeth Blundon, Romayne Gallagher, & Lawrence M. Ward, "Electrophysiological evidence of preserved hearing at the end of life," Scientific Reports, Vol. 10, No. 1 (2020), hlm. 10336. Penelitian neurosains mutakhir ini membuktikan secara ilmiah bahwa sistem pendengaran manusia tetap berfungsi dan mampu memproses rangsangan akustik eksternal bahkan ketika pasien berada dalam kondisi tidak responsif di detik-detik menjelang ajal, memberikan pembenaran ilmiah atas efektivitas metode akustik talqin.

[751] Christina M. Puchalski, "Spiritual Care in Palliative Care," Journal of Clinical Oncology, Vol. 38, No. 9 (2020), hlm. 911-918. Puchalski memaparkan pentingnya integrasi asesmen dan intervensi spiritual ke dalam sistem perawatan paliatif modern, yang selaras dengan prinsip manajemen eskatologis dalam memanusiakan proses kematian melalui kedalaman makna eksistensial.

[752] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Al-Ruh fi al-Kalam 'ala Arwah al-Amwat wa al-Ahya' bi al-Dala'il min al-Kitab wa al-Sunnah (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1975), hlm. 45-58. Kitab fenomenal ini membahas secara komprehensif mengenai hakikat ruh, dinamika transisi dari alam fisik ke alam barzakh, serta pengaruh resiprokal antara doa dan kehadiran spiritual orang yang hidup terhadap ketenangan jiwa orang yang sedang sekarat.

[753] Max Weber, Science as a Vocation (London: Routledge, 1919/1989), hlm. 128-135. Weber memperkenalkan tesis terkenal mengenai "Entzauberung der Welt" atau de-enchantment (hilangnya pesona dunia). Ia berpendapat bahwa rasionalisasi, sekularisasi, dan perkembangan sains ilmiah dalam modernitas barat telah mengusir keyakinan-keyakinan mistis dan spiritual dari ruang publik dan kesadaran manusia, menyisakan dunia yang dipandang mekanis dan tanpa makna inheren.

[754] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 82-84. Nasr menguraikan secara komprehensif bagaimana revolusi ilmiah abad ke-17 telah mereduksi alam semesta menjadi mesin dan menyingkirkan kualitas-kualitas spiritual dari domain penyelidikan ilmiah, yang berujung pada kehancuran spiritual manusia modern dan krisis ekologis yang terjadi saat ini.

[755] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), hlm. 37-42. Taylor membedakan antara "porous self" (diri yang terbuka pada spiritualitas/dunia gaib) pada abad pertengahan dengan "buffered self" (diri yang terbentengi) pada era modern. Diri yang terbentengi ini merasa mandiri, aman

dari kekuatan spiritual luar, dan melihat seluruh makna berada di dalam pikiran subjektifnya sendiri, bukan di alam semesta.

[756] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 15-22. Al-Attas mendefinisikan sekularisasi bukan hanya sebagai proses politik-sosial, melainkan sebuah proyek filosofis yang menyingkirkan elemen spiritual dari alam, mende-sakralisasi politik, dan menolak nilai-nilai mutlak dalam pemikiran manusia. Ia mengusulkan Islamisasi sains dan kesadaran sebagai penawar atas disorientasi epistemik ini.

[757] Al-Qur'an, Surah Al-Hashr (59): 19. Ayat ini menjadi fondasi teologis-psikologis dalam Islam yang menegaskan adanya hubungan simetris antara pengabaian terhadap Tuhan (forgetting God) dengan fragmentasi diri manusia (forgetting oneself).

[758] Paul M. Churchland, Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain (Cambridge, MA: MIT Press, 1986), hlm. 241-249. Buku monumental ini meletakkan dasar bagi materialisme eliminatif, dengan argumen bahwa keadaan mental subjektif tidak memiliki status ontologis riil dan pada akhirnya akan dijelaskan secara tuntas melalui deskripsi neurobiologis murni.

[759] Daniel C. Dennett, Consciousness Explained (Boston: Little, Brown and Co., 1991), hlm. 101-115. Dennett mengklaim bahwa kesadaran subjektif hanyalah kumpulan draf paralel (Multiple Drafts Model) yang saling bersaing di dalam otak, dan keberadaan qualia (pengalaman kualitatif subjektif) ditolak sebagai ilusi kognitif.

[760] David J. Chalmers, The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 3-11. Chalmers membagi problem kesadaran menjadi "easy problems" (seperti pemrosesan informasi) dan "hard problem" (bagaimana struktur fisik melahirkan pengalaman subjektif). Chalmers berpendapat reduksionisme materialis gagal total dalam menjawab masalah sulit tersebut.

[761] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Syirazi), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1981), Jilid 4, hlm. 75-89. Sadra memaparkan teori al-harakah al-jawhariyyah (gerak substansial), yang menjelaskan bahwa jiwa manusia berkembang dari potensi fisik materiil menuju aktualitas spiritual transenden gnostik melalui proses perkembangan ontologis berkesinambungan.

[762] Al-Ghazali, Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers), terjemahan Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2000), hlm. 165-172. Al-Ghazali mempertahankan independensi spiritual dari jiwa manusia (nafs) melawan determinisme material murni, menegaskan bahwa jiwa adalah substansi immaterial ciptaan Tuhan yang mampu menerima pancaran pengetahuan intelektual.

[763] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' (17): 85. Penegasan Al-Qur'an tentang keterbatasan akal rasional manusia dalam mendefinisikan hakikat roh secara mekanis, menetapkan bahwa dimensi batin kesadaran manusia terhubung langsung dengan perintah ilahi (Amr al-Rabbi).

[764] Seyyed Hossein Nasr, The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: Allen & Unwin, 1968), hlm. 112-120. Nasr

mengkorelasikan secara langsung antara hilangnya kesadaran transendental dengan krisis ekologis global. Manusia modern merusak alam karena mereka tidak lagi memandang alam sebagai simbol-simbol ketuhanan (vestigia dei), melainkan sebagai materi netral yang siap ditaklukkan.

[765] Weber, M. (1919). Science as a Vocation. Munich: Duncker & Humblot. Max Weber memperkenalkan istilah Entzauberung (disenchantment) untuk menjelaskan bagaimana intelektualisasi dan rasionalisasi dalam masyarakat Barat telah mengeliminasi unsur-unsur magis dan sakral dari dunia, yang mengakibatkan hilangnya makna transenden dalam kehidupan publik.

[766] Al-Qur'an Surah Ar-Rum (30): 7. "Mereka hanya mengetahui yang lahir (saja) dari kehidupan dunia; sedang mereka tentang (kehidupan) akhirat adalah lalai." Ayat ini menggarisbawahi kegagalan epistemologis manusia yang hanya terpaku pada fenomena material tanpa memahami tujuan akhir (teleologi) penciptaan.

[767] Eliade, M. (1959). The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. New York: Harcourt, Brace & World. Eliade menjelaskan bahwa bagi manusia beragama, kosmos memiliki struktur yang berpusat pada yang sakral, sementara manusia modern mengalami "ruang homogen" di mana tidak ada lagi titik pusat yang menghubungkan manusia dengan realitas transenden.

[768] Nasr, S. H. (1968). Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. London: George Allen & Unwin. Nasr berpendapat bahwa krisis ekologi modern berakar pada krisis spiritual. Desakralisasi alam oleh sains modern yang sekular telah menghilangkan visi metafisika yang memandang alam sebagai manifestasi Tuhan.

[769] Al-Attas, S. M. N. (1978). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: ABIM. Al-Attas mendefinisikan sekularisasi sebagai penghilangan makna spiritual dari alam dan politik. Ia menekankan bahwa dalam Islam, alam adalah ayat (tanda) yang memiliki makna metafisik mendalam, bukan sekadar objek fisik.

[770] Taylor, C. (2007). A Secular Age. Cambridge: Harvard University Press. Charles Taylor mendiskusikan konsep immanent frame, sebuah kondisi di mana tatanan sosial dan kosmik dipahami tanpa merujuk pada apa pun di luar ruang dan waktu material, yang mengakibatkan hilangnya dimensi transendental dalam makna hidup.

[771] An-Naisaburi, M. H. (t.th). Shahih Muslim, Kitab Az-Zuhd wa Ar-Raqaiq. Hadis: "Dunia adalah penjara bagi orang mukmin dan surga bagi orang kafir." Secara teleologis, ini menunjukkan bahwa eksistensi di dunia bukanlah tujuan akhir, melainkan fase transisi yang penuh batasan moral demi mencapai kebebasan di akhirat.

[772] Aquinas, T. (1265-1274). Summa Theologiae. Thomas Aquinas menekankan konsep Causa Finalis. Ia berargumen bahwa setiap proses alamiah bergerak menuju tujuan tertentu yang ditetapkan oleh kecerdasan Ilahi. Hilangnya sebab final ini dalam sains modern menyebabkan hilangnya landasan moral pada alam.

[773] Schuon, F. (1963). Understanding Islam. London: Allen & Unwin. Schuon menjelaskan pentingnya intellection (inteleksi) sebagai sarana untuk menangkap realitas universal. Ia mengkritik manusia modern yang kehilangan kemampuan kontemplasi ini karena terlalu terpaku pada rasionalitas diskursif yang dangkal.

[774] Worldviews Journal. Global Religions, Culture, and Ecology. Brill Academic Publishers. Jurnal ini secara konsisten menerbitkan penelitian yang menunjukkan bahwa keberlanjutan ekologis memerlukan dukungan pandangan dunia keagamaan (teleologis). Tanpa horizon sakral, perlindungan lingkungan cenderung bersifat teknokratis dan gagal menyentuh akar masalah keserakahan manusia.

[775] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press. Nasr adalah tokoh utama dalam filsafat perenial. Dalam karya ini, ia menjelaskan bagaimana modernitas telah memisahkan pengetahuan dari kesucian (sacred), yang menyebabkan hilangnya dimensi metafisika dalam sains modern. Ia menekankan bahwa rasionalisme tanpa kearifan tradisional hanya akan menghasilkan pengetahuan yang dangkal secara eksistensial.

[776] Heidegger, Martin. (1977). The Question Concerning Technology, and Other Essays. Translated by William Lovitt. Harper & Row. Heidegger memberikan analisis kontemplatif tentang bagaimana teknologi dan rasionalitas instrumental modern "menyingkap" dunia hanya sebagai persediaan bahan mentah (standing reserve), yang mengakibatkan manusia lupa akan makna "Ada" (Being) yang bersifat metafisika.

[777] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Al-Attas berpendapat bahwa tantangan terbesar umat Islam modern adalah "sekularisasi" yang berakar dari rasionalisme Barat. Ia menjelaskan bahwa kebutaan metafisika adalah hasil dari hilangnya "adab" terhadap otoritas ilmu dan pengabaian terhadap hierarki wujud (maratib al-wujud).

[778] Al-Qur'an, Surah Al-Hajj[22]: 46. "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami 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 rujukan otoritatif dalam Islam mengenai konsep "kebutaan metafisika" (spiritual blindness), di mana rasio fisik berfungsi namun kegagalan terjadi pada level persepsi batin (basirah).

[779] Weber, Max. (1946). Science as a Vocation. Oxford University Press. Weber memperkenalkan istilah Entzauberung der Welt (disenchantment of the world), menjelaskan bagaimana proses intelektualisasi dan rasionalisasi dalam masyarakat modern telah mengusir nilai-nilai luhur dan makna transenden dari kehidupan publik, menyisakan dunia yang mekanistik.

[780] Ibn 'Arabi (via Chittick, William C.). (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press. Karya ini merinci bagaimana metafisika Islam memandang alam semesta sebagai lokus penampakan nama-nama Tuhan (tajalli). Chittick menjelaskan bahwa dalam tradisi intelektual Islam, rasio harus dibimbing oleh penyingkapan spiritual (kashf) agar tidak terjebak dalam materialisme.

[781] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976), hlm. 24-26. Dalam karya klasik ini, Fromm membedakan secara tajam antara dua modus eksistensi manusia: modus "memiliki" (having) yang berorientasi pada

konsumsi, penguasaan, dan kebendaan, serta modus "menjadi" (being) yang berorientasi pada aktualitas diri, cinta, dan kontribusi nyata bagi kehidupan.

[782] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998), hlm. 191-193. Baudrillard menganalisis bagaimana objek-objek konsumsi dalam masyarakat postmodern tidak lagi dinilai berdasarkan kegunaannya, melainkan telah menjadi sistem tanda yang membentuk stratifikasi sosial dan menggantikan peran ritual keagamaan tradisional.

[783] Erich Fromm, To Have or to Be?, hlm. 38. Fromm menjelaskan bahwa dalam masyarakat industri maju, identitas seseorang sangat bergantung pada kalimat "Saya adalah apa yang saya miliki," sehingga kehilangan harta benda sering kali dipersepsikan sebagai kehilangan eksistensi diri itu sendiri.

[784] Jean Baudrillard, The System of Objects (London: Verso, 2005), hlm. 218-220. Buku ini menguraikan sosiologi objek dan bagaimana komoditas beroperasi sebagai bahasa non-verbal yang mengonstruksi relasi sosial, di mana manusia terperangkap dalam jaring penandaan (signification) yang tanpa akhir.

[785] Karl Marx, Das Kapital: Volume I (Moscow: Progress Publishers, 1887/2015), Bab I, Bagian 4: "The Fetishism of Commodities and the Secret thereof". Marx menjelaskan konsep fetisisme komoditas sebagai kondisi di mana produk-produk hasil kerja manusia tampak memiliki kekuatan mistis dan independen dari penciptanya, sehingga mengaburkan relasi sosial yang sebenarnya di balik proses produksi tersebut.

[786] Al-Qur'an, Surah Al-Furqan[25]: 43. Ayat ini menjadi basis teologis-metafisik dalam Islam untuk mengritik segala bentuk deifikasi hasrat personal (hawa) dan materi, yang secara esensial menyamai tindakan syirik karena menaruh otoritas kepatuhan tertinggi pada selain Allah SWT.

[787] Herbert Marcuse, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston: Beacon Press, 1964), hlm. 4-7. Marcuse menyoroti bagaimana masyarakat industri maju menggunakan teknologi dan budaya massa untuk mengontrol individu dengan menciptakan "kebutuhan palsu" yang membuat mereka merasa puas dalam sistem yang menindas.

[788] Hadis Riwayat Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab ar-Riqaq, Bab Ma Yuttaqa min Fitnatil Mal, No. 6439. Hadis ini menggambarkan watak dasar manusia yang tidak pernah merasa puas dengan harta duniawi, sekaligus menjadi peringatan spiritual agar manusia mengendalikan nafsu konsumtifnya sebelum kematian menjemput.

[789] Al-Qur'an, Surah At-Takathur[102]: 1-2. Surat ini secara khusus menyoroti patologi psikologis dan sosial berupa rivalitas dalam menumpuk kekayaan dan kemegahan duniawi (al-takathur) yang menyebabkan manusia lalai akan tujuan sejati penciptaan mereka.

[790] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 81-83. Nasr menegaskan bahwa krisis multidimensi yang dihadapi manusia modern termasuk krisis lingkungan dan spiritual merupakan konsekuensi langsung dari proses sekularisasi ekstrem yang telah mencabut nilai spiritual dari alam semesta dan materi.

[791] Irvin D. Yalom, Existential Psychotherapy (New York: Basic Books, 1980), hlm. 417-425. Buku sosiologis-psikologis monumental ini menguraikan empat

kecemasan eksistensial utama manusia, salah satunya adalah ketiadaan makna hidup (meaninglessness), serta bagaimana manusia modern menciptakan berbagai pertahanan psikologis untuk menghindarinya.

[792] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 106-112. Karya klasik dari pendiri Logoterapi ini menjelaskan konsep existential vacuum (kehampaan eksistensial) sebagai manifestasi klinis abad ke-20 yang disebabkan oleh hilangnya tradisi dan insting hewani yang menuntun perilaku manusia, sehingga melahirkan neurosis noogenik.

[793] Max Weber, Essays in Sociology, diterjemahkan dan diedit oleh H.H. Gerth dan C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), hlm. 155. Weber memperkenalkan tesis terkenalnya mengenai Entzauberung der Welt (disenchantment of the world), yang menjelaskan bagaimana rasionalisasi instrumental dan birokratisasi dalam masyarakat modern telah mengikis nilai-nilai sakral dan transendental dari realitas sosial.

[794] Jean Baudrillard, Simulacra and Simulation, diterjemahkan oleh Sheila Faria Glaser (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994), hlm. 1-10. Baudrillard menganalisis bagaimana masyarakat kontemporer hidup dalam ruang simulasi di mana batas antara tanda (konstruksi media) dan realitas telah runtuh, menyebabkan manusia kehilangan pegangan pada realitas yang autentik.

[795] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976), hlm. 24-32. Fromm mengeksplorasi dua modus eksistensi manusia: modus memiliki (having) yang berbasis pada keserakahan, kepemilikan material, dan kecemasan, serta modus menjadi (being) yang berakar pada cinta, keaktifan spiritual, dan produktivitas eksistensial yang autentik.

[796] Hartmut Rosa, Social Acceleration: A New Theory of Modernity (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 151-160. Rosa merumuskan teori akselerasi sosial sistemik yang mencakup akselerasi teknologi, akselerasi perubahan sosial, dan akselerasi ritme kehidupan, yang secara akumulatif menciptakan alienasi manusia terhadap ruang, waktu, benda, dan diri mereka sendiri.

[797] Martin Buber, I and Thou, diterjemahkan oleh Walter Kaufmann (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), hlm. 53-65. Buber merumuskan perbedaan mendalam antara relasi I-Thou (dialogis, mutual, menghormati keunikan eksistensial subjek lain) dengan relasi I-It (monologis, instrumental, memperlakukan orang lain atau dunia sebagai objek atau alat).

[798] Al-Qur'an, Surah Al-Hasyr (59) Ayat 19. Ayat ini menjadi landasan teologis-psikologis utama dalam Islam mengenai konsep self-alienation. Melupakan Allah (meremehkan dimensi transenden) mengakibatkan hilangnya kesadaran batiniah manusia akan hakikat kemanusiaannya sendiri.

[799] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Sha'b, t.t.), hlm. 12-18. Al-Ghazali menguraikan anatomi spiritual manusia, khususnya dinamika qalb (jantung/hati spiritual) yang memiliki kerinduan kodrati (fitrah) kepada Allah, dan bagaimana keterikatan yang berlebihan pada duniawi (dunya) dapat mengotori dan mematikan potensi spiritual tersebut.

[800] Al-Qur'an, Surah Taha (20) Ayat 124. Ayat ini menegaskan konsekuensi ontologis bagi siapa saja yang berpaling dari peringatan Allah (dzikrullah), berupa

kehidupan yang sempit (ma'ishatan danka), yang ditafsirkan para ulama sebagai kesempitan dada, kecemasan eksistensial yang konstan, dan ketiadaan ketenangan batin meskipun memiliki kekayaan material yang berlimpah.

[801] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 4297) dalam Sunan Abi Dawud, Kitab al-Malahim, Bab fi Tuda'il Umam 'alal Islam. Hadis sahih ini mendokumentasikan sabda Nabi Muhammad SAW mengenai penyakit al-wahn (cinta dunia dan takut mati) yang akan menjangkiti umat di akhir zaman, menyebabkan mereka kehilangan kekuatan jiwa (resiliensi mental) dan menjadi rentan terhadap dominasi psikologis dan sosiologis eksternal.

[802] Viktor E. Frankl, The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy (New York: New American Library, 1988), hlm. 35-42. Frankl merinci landasan filosofis logoterapi bahwa pencarian makna merupakan motivasi primer manusia, yang berbeda dengan pemuasan hasrat seksual (Freud) atau pencarian kekuasaan (Adler).

[803] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 135-145. Al-Attas menyajikan kritik tajam terhadap sekularisasi peradaban modern yang telah memisahkan ilmu pengetahuan dan kehidupan dari basis metafisika ketuhanan, serta mengajukan rekonstruksi pendidikan Islam yang mengembalikan orientasi manusia sebagai hamba Allah ('abd) yang beradab.

[804] Philippe Ariès, The Hour of Our Death: The Classic History of Western Attitudes Toward Death Over the Last One Thousand Years (New York: Vintage Books, 1981), hal. 110-115. Buku ini memaparkan secara historis bagaimana pergeseran pemaknaan maut dari masa pertengahan yang sakral dan kolektif menuju era modern yang terasing, klinis, dan individualis.

[805] Zygmunt Bauman, Mortality, Immortality and Other Life Strategies (Cambridge: Polity Press, 1992), hal. 35-42. Bauman menjelaskan analisis sosiologis maut di bawah bayang-bayang modernitas cair (liquid modernity), di mana institusi medis mencoba mereduksi kematian menjadi sekadar rincian problem teknis medis demi menghindari kecemasan ontologis masyarakat modern.

[806] Sigmund Freud, "Thoughts for the Times on War and Death" (1915), dalam The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (London: Hogarth Press, 1957), hal. 289-300. Di sini Freud meletakkan premis mendasarnya bahwa dalam struktur ketidaksadaran sistem psikis manusia, ketidakadaan diri (non-existence) tidak dapat direpresentasikan secara kognitif.

[807] Sigmund Freud, The Ego and the Id (1923), terjemahan Joan Riviere (New York: W. W. Norton & Company, 1989), hal. 48-52. Freud secara gamblang mengaitkan konsep ketakutan mati dengan dinamika konflik antara ego dan superego, di mana kecemasan tersebut merupakan jelmaan klinis dari ketakutan akan hukuman pengebirian moral (castration complex).

[808] Martin Heidegger, Being and Time[Sein und Zeit, 1927], terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), hal. 294-301. Heidegger mengurai konsep eksistensial Sein-zum-Tode (Being-towards-death) sebagai struktur internal Dasein yang menyadarkan individu akan keterbatasan waktu hidupnya guna merengkuh eksistensi yang otentik.

[809] Ibid., hal. 303-308. Penjelasan Heidegger mengenai sifat-sifat kematian sebagai kemungkinan yang paling personal (ownmost), tidak dapat ditransfer kepada orang lain (non-relational), dan merupakan batas mutlak yang tidak dapat dilewati (unsurpassable).

[810] Ibid., hal. 297-298. Heidegger mengkritik bagaimanakah masyarakat keseharian (Das Man) mematikan kecemasan eksistensial demi kenyamanan psikologis dangkal dengan cara menganggap kematian sebagai peristiwa objektif biasa yang hanya terjadi pada "orang lain" di luar sana.

[811] Ernest Becker, The Denial of Death (New York: Free Press, 1973), hal. 11-24. Becker memenangkan Penghargaan Pulitzer atas analisis mendalamnya di buku ini yang mengajukan tesis bahwa sifat dasar manusia digerakkan oleh teror bawah sadar terhadap kehancuran biologisnya sendiri.

[812] Ibid., hal. 25-30. Becker menguraikan "kondisi dualitas manusia" (the human dualism), di mana jasmani manusia terikat pada alam yang membusuk, sementara rohani/pikirannya memiliki kapasitas tak berhingga, menciptakan paradoks eksistensial yang menyakitkan.

[813] Ibid., hal. 118-125. Pembahasan mengenai proyek keabadian (immortality projects atau causa sui) sebagai mekanisme pertahanan kebudayaan kolektif guna mengalihkan perhatian manusia dari realitas kepunahan fisiknya.

[814] Jeff Greenberg, Sheldon Solomon, & Tom Pyszczynski, "Terror Management Theory of Self-Esteem and Cultural Worldviews: Empirical Assessments and Conceptual Refinements," Advances in Experimental Social Psychology, Vol. 29 (1997), hal. 61-139. Artikel jurnal ilmiah ini membahas pembuktian empiris atas teori pertahanan eksistensial Ernest Becker melalui serangkaian eksperimen psikologi sosial modern mengenai tingkat kesadaran maut (mortality salience).

[815] Abu Hamid al-Ghazali, The Remembrance of Death and the Afterlife[Kitab Dhikr al-Mawt wa-ma Ba'dahu dari Ihya' 'Ulum al-Din], terjemahan T.J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), hal. 3-15. Terjemahan dan anotasi akademis atas karya klasik Al-Ghazali mengenai pemaknaan kematian dari sudut pandang epistemologi dan metafisika Islam yang integratif.

[816] Al-Qur'an al-Karim, Surah Al-Mulk[67] ayat 2. Ayat yang menegaskan bahwa ciptaan kematian mendahului kehidupan secara konseptual-teleologis demi menguji kualitas etis spiritual manusia selama berada di dunia fisik.

[817] Hadis riwayat At-Tirmidzi, Sunan at-Tirmidzi, Kitab az-Zuhd, no. 2307. Hadis sahih ini menjadi fundamen teologis dan praktis dalam tradisi tasawuf untuk melakukan perenungan kontemplatif terhadap kefanaan dunia secara intensif.

[818] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV (Kairo: Dar al-Hadith, 1994), hal. 450-458. Al-Ghazali membedakan tingkatan manusia dalam mengingat kematian menjadi tiga tingkat: al-munhamik fi al-dunya (orang yang tenggelam dalam dunia), al-mubtadi' al-ta'ib (orang yang memulai tobat/dengan rasa takut), dan al-'arif al-muhibb (orang makrifat yang rindu berjumpa kekasihnya).

[819] Bediuzzaman Said Nursi, The Flashes Collection (Istanbul: Sözler Neşriyat, 1995), hal. 210-215. Dalam tulisan "The Eleventh Hope," Said Nursi menggunakan pendekatan psikoterapi spiritual berbasis Al-Qur'an untuk mengatasi kecemasan penuaan dan kematian dengan cara mentransformasikannya menjadi sumber kekuatan iman dan transendensi diri.

[820] Yasien Mohamed, Human Psychology in Islam: An Analytical Study of the Human Nature (Fitrah) (Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co., 1996), hal. 89-95. Penulis memaparkan bagaimana konsep integratif tentang ketakutan sehat (khawf) dan pengharapan positif (raja') dalam psikologi Islam bekerja meredam kecemasan neurotik di bawah naungan kesehatan mental berbasis fitrah.

[821] Muhamad bin Jamil Zainu, Kaifa Nastaqbilu al-Mawt? (Riyadh: Dar al-Wathan, 1992), hal. 14-20. Karya ini menguraikan transisi psikologis orang-orang saleh terdahulu yang tidak memandang maut dengan kecemasan eksistensial, melainkan menyambutnya dengan optimisme teologis akan perjumpaan yang indah dengan Allah SWT.

[822] Becker, Ernest. (1973). The Denial of Death. New York: Free Press. Buku klasik pemenang Penghargaan Pulitzer ini menguraikan tesis utama bahwa sebagian besar perilaku manusia dan neurosis budaya didorong oleh represi mendalam terhadap ketakutan akan kematian.

[823] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 4297). Mengenai penyakit wahn yang didefinisikan secara eksplisit oleh Nabi Muhammad SAW sebagai "cinta dunia dan takut mati" (hubb ad-dunya wa karahiyat al-mawt). Hadis ini merupakan rujukan teologis primer mengenai akar spiritual dari kecemasan eksistensial manusia terhadap kefanaan.

[824] Yalom, Irvin D. (1980). Existential Psychotherapy. New York: Basic Books. Dalam buku teoretis yang sangat berpengaruh dalam psikologi klinis ini, Yalom menempatkan ketakutan akan kematian sebagai salah satu dari empat "kenyataan pokok eksistensi" yang memicu psikopatologi jika tidak dihadapi secara autentik.

[825] Han, Byung-Chul. (2021). The Palliative Society: Pain Today. Cambridge: Polity Press. Filsuf kontemporer ini menganalisis bagaimana masyarakat modern berusaha melenyapkan semua bentuk rasa sakit dan kematian melalui anestesi sosial, teknologi, dan budaya kenyamanan yang dangkal.

[826] Kurzweil, Ray. (2005). The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology. New York: Viking Penguin. Karya representatif transhumanisme yang memaparkan visi fusi antara kecerdasan manusia dan mesin guna mengatasi batasan biologis, termasuk kematian fisik.

[827] Al-Qur'an Surah Al-Humazah (104) Ayat 3. Ayat ini secara tajam mengkritik delusi psikologis manusia yang mengira bahwa akumulasi modal dan daya upaya duniawi dapat menjamin keabadian eksistensi mereka di alam semesta.

[828] Kasket, Elaine. (2019). All the Ghosts in the Machine: Illusions of Immortality in the Digital Age. London: Robinson. Buku ini menyelidiki bagaimana teknologi modern, media sosial, dan data digital mengubah cara kita berduka serta mengkritisi ilusi keabadian artifisial yang ditawarkan oleh industri teknologi pascakematian.

[829] Al-Qur'an Surah Al-Ankabut (29) Ayat 57. Ayat ini menegaskan kepastian ontologis peristiwa kematian bagi seluruh entitas biologis (kullu nafsin dza'iqatul mawt) sekaligus memosisikannya sebagai transisi teleologis kembali menuju asal mula yang transenden.

[830] Nasr, S. H. (1996). The Pluralist Imperative and the Spirit of Islam. Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa krisis dunia modern berakar pada hilangnya dimensi

sakral dalam ilmu pengetahuan dan pandangan hidup manusia yang menyebabkan keterputusan dengan Realitas Absolut.

[831] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (2007). The Alchemy of Happiness (Kimiya-yi Sa'adat).[Trans. Claud Field].* Al-Ghazali menjelaskan bahwa kebahagiaan sejati hanya dapat diraih jika manusia memahami hakikat ruhnya yang bersifat samawi, dan pengabaian terhadap hakikat ini adalah bentuk alienasi diri yang paling berbahaya.

[832] Buber, M. (1952). Eclipse of God: Studies in the Relation Between Religion and Philosophy. Harper & Brothers. Martin Buber membahas fenomena "Gerhana Tuhan" di mana hubungan dialogis antara manusia dan Tuhan terhalangi oleh modernitas, menyebabkan manusia kehilangan arah eksistensial.

[833] Heidegger, M. (1977). The Question Concerning Technology, and Other Essays. Harper & Row. Heidegger berargumen bahwa cara berpikir teknologis telah menjauhkan manusia dari "Being" (Keberadaan), yang dalam konteks spiritual dapat dibaca sebagai pemutusan hubungan dengan akar metafisik.

[834] Al-Quran, Surah Al-Hashr[59]:19. "Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik." Ini adalah landasan teologis utama mengenai kaitan antara alienasi ketuhanan dan alienasi diri.

[835] *Ibn Arabi. (1980). The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam).[Trans. R.W.J. Austin]. Paulist Press.* Ibn Arabi menguraikan bahwa setiap manusia adalah mikrokosmos yang mencerminkan nama-nama Tuhan; kegagalan menyadari hubungan ini menyebabkan manusia terasing dari pusat keberadaannya.

[836] Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Frankl mengidentifikasi "neurosis noogenik" yang muncul akibat kehampaan spiritual dan hilangnya makna hidup dalam masyarakat modern yang materialistik.

[837] Eliade, M. (1959). The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. Harcourt, Brace & World. Mircea Eliade menjelaskan bagaimana manusia modern hidup dalam ruang yang "terdesakralisasi," yang berbeda dengan manusia tradisional yang melihat setiap jengkal realitas sebagai sesuatu yang terhubung dengan yang Kudus.

[838] Al-Quran, Surah Al-A'raf[7]:172. Mengenai kesaksian primordial ruh manusia di hadapan Tuhan (Alastu bi Rabbikum), yang merupakan akar metafisik dari setiap individu sebelum turun ke alam material.

[839] Schuon, F. (2005). Understanding Islam. World Wisdom. Frithjof Schuon, tokoh utama perenialisme, menegaskan bahwa inti dari masalah manusia modern adalah hilangnya "intelektualitas" (dalam makna tradisional) yang mampu menangkap kebenaran-kebenaran metafisik yang melampaui rasio.

[840] Giddens, Anthony. (1991). Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford University Press. Giddens menjelaskan bagaimana dalam era modernitas lanjut, identitas diri menjadi sebuah "proyek refleksif" yang terus-menerus disusun, namun seringkali mengalami fragmentasi akibat dinamika sosial yang sangat cepat dan tidak stabil.

[841] Bauman, Zygmunt. (2000). Liquid Modernity. Polity Press. Bauman memperkenalkan istilah "identitas cair" (liquid identity) untuk menggambarkan

kondisi manusia modern yang tidak lagi memiliki struktur identitas tetap, melainkan terus berubah mengikuti arus konsumsi dan tren sosial yang volatil.

[842] Habermas, Jürgen. (1987). The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason. Beacon Press. Habermas menganalisis bagaimana sistem (ekonomi dan birokrasi) mengkolonisasi "lifeworld" (dunia kehidupan), yang mengakibatkan individu kehilangan integritas diri karena harus tunduk pada logika fungsional sistem.

[843] Taylor, Charles. (1989). Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Harvard University Press. Taylor menelusuri sejarah pembentukan identitas modern dan mencatat bahwa hilangnya kerangka moral transendental telah menyebabkan manusia modern kehilangan orientasi nilai yang substansial.

[844] Baudrillard, Jean. (1981). Simulacra and Simulation. University of Michigan Press. Baudrillard menguraikan bagaimana dalam masyarakat kontemporer, identitas seringkali hanyalah simulasi atau citraan (simulacra) yang tidak lagi memiliki referensi pada realitas nyata, melainkan hanya pada tanda-tanda konsumsi.

[845] Al-Quran, Surah Al-Hasyr (59): 19. "Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah membuat mereka lupa kepada diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik." Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa krisis identitas (lupa diri) berakar pada keterputusan hubungan dengan Tuhan.

[846] Fromm, Erich. (1955). The Sane Society. Rinehart & Winston. Fromm berargumen bahwa struktur masyarakat industri modern menciptakan alienasi, di mana manusia merasa terasing dari dirinya sendiri, sesamanya, dan alam karena dipaksa menjadi sekadar alat produksi.

[847] Turkle, Sherry. (2011). Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. Basic Books. Pakar sosiologi teknologi dari MIT ini menjelaskan bagaimana teknologi digital menciptakan "identitas ganda" yang mengakibatkan manusia merasa kesepian meskipun selalu terhubung secara daring.

[848] Han, Byung-Chul. (2015). The Burnout Society. Stanford University Press. Han menganalisis bagaimana manusia modern (subjek prestasi) mengalami fragmentasi mental karena obsesi untuk terus berproduksi dan mengoptimalkan diri hingga mencapai titik kelelahan saraf (burnout).

[849] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (Reprint 2011). Ihya Ulum ad-Din (The Revival of the Religious Sciences). Dar al-Kutub al-Ilmiyah.* Dalam kitab Aja'ib al-Qalb, Al-Ghazali menjelaskan bahwa jati diri manusia berpusat pada hati (qalb) yang mengintegrasikan aspek hewani dan malakuti; jika hati ini sakit, identitas manusia akan terpecah.

[850] Frankl, Viktor E. (1946/2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Frankl mengidentifikasi "vakum eksistensial" sebagai kondisi di mana manusia merasa kehilangan makna hidup, yang merupakan akar dari krisis identitas dan masalah kesehatan mental modern.

[851] Castells, Manuel. (2010). The Power of Identity: The Information Age: Economy, Society, and Culture. Wiley-Blackwell. Castells menjelaskan bagaimana di era globalisasi, orang cenderung membangun "identitas perlawanan" atau radikalisme sebagai bentuk perlindungan diri terhadap hilangnya jati diri akibat arus global yang impersonal.

[852] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 52) dan Muslim (No. 1599). "Ketahuilah bahwa dalam tubuh terdapat segumpal daging... jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuhnya... itulah hati." Hadis ini menekankan pentingnya integritas spiritual sebagai penentu kesehatan identitas multidimensi seseorang.

[853] Nasr, Seyyed Hossein. (1981). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press. Nasr berpendapat bahwa manusia modern harus kembali kepada "Tradisi" dan kesadaran akan kesucian ilmu guna menyatukan kembali identitasnya yang telah terfragmentasi oleh sekularisme.

[854] Wilber, Ken. (2000). A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality. Shambhala Publications. Wilber menawarkan pendekatan integral yang menggabungkan berbagai dimensi pengetahuan (sains hingga spiritualitas) untuk mengatasi fragmentasi kesadaran manusia modern.

[855] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time. Harper & Row. Heidegger membahas konsep Dasein dan bagaimana manusia sering terjebak dalam keberadaan yang tidak otentik (inauthenticity) karena mengikuti arus massa, yang berujung pada hilangnya eksistensi sejati.

[856] Seyyed Hossein Nasr, dalam bukunya Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Laleh Bakhtiar, rev. ed., 1997), menjelaskan bahwa krisis lingkungan dan budaya modern berakar pada hilangnya dimensi sakral dalam memandang alam, yang ia sebut sebagai pengabaian terhadap "Sofia Perennis".

[857] Al-Quran, Surah Al-Hadid (57): 3. Ayat ini menegaskan: "Dialah Yang Awal, Yang Akhir, Yang Zahir, dan Yang Batin..." yang menjadi fondasi epistemologis dalam Fiqih Tasawuf bahwa memahami realitas hanya dari sisi zahir (material-legal) tanpa sisi batin (spiritual-esoteris) adalah sebuah kecacatan intelektual.

[858] Abu Hamid Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din (Dar al-Minhaj, 2011), khususnya pada Kitab al-'Ilm, menekankan bahwa ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang memadukan antara kewajiban syariat (taklif) dan pembersihan hati, guna membentuk karakter manusia yang utuh.

[859] Taha Abderrahmane, seorang filsuf kontemporer Maroko dalam The Question of Ethics: A Critique of Ethical Modernity (2000), mengajukan kritik bahwa modernitas kekurangan "moralitas batin" yang menyebabkan disorientasi nilai; ia menawarkan "Modernitas Etis" berbasis tradisi sufistik.

[860] Rene Guenon (Abdul Wahid Yahya) dalam The Reign of Quantity and the Signs of the Times (Sophia Perennis, 2001), membedah secara radikal bagaimana kebudayaan modern terjebak dalam aspek kuantitas dan kehilangan kualitas esensialnya, sebuah pandangan yang sangat sejalan dengan kritik Tasawuf terhadap materialisme.

[861] Al-Quran, Surah Al-An'am (6): 32. "Dan kehidupan dunia ini, hanyalah permainan dan senda gurau. Dan pengabdian di negeri akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa." Ini menjadi landasan kritik terhadap konstruksi budaya yang hanya mengejar kesenangan temporal.

[862] Fazlur Rahman, dalam Major Themes of the Qur'an (University of Chicago Press, 2009), menguraikan bahwa konsep "Taqwa" adalah kesadaran moral yang menjadi jembatan antara tindakan hukum (Fiqh) dan integritas diri (Tasawuf) dalam membangun tatanan sosial.

[863] Hadis Riwayat Muslim (No. 8) dan Al-Bukhari (No. 50), yang dikenal sebagai Hadis Jibril. Dalam hadis ini, Nabi SAW mendefinisikan Ihsan sebagai: "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, maka jika kamu tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu." Inilah puncak epistemik yang mengintegrasikan seluruh dimensi perbuatan manusia dalam satu visi spiritual.

[864] Bentham, Jeremy. (1789). An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. London: T. Payne and Son. (Karya monumental Bentham yang merumuskan teori utilitarianisme klasik, di mana ia menegaskan bahwa alam telah menempatkan manusia di bawah pemerintahan dua tuan yang berkuasa: penderitaan[pain] dan kenikmatan[pleasure]).

[865] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). The Meaning and Experience of Happiness in Islam. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). (Monograf mendalam yang mendekonstruksi pemikiran Barat tentang kebahagiaan sebaliknya membandingkannya secara kritis dengan konsep Sa'adah dalam metafisika Islam).

[866] Brickman, Philip, & Campbell, Donald T. (1971). "Hedonic Relativism and Planning the Good Society." Dalam M. H. Appley (Ed.), Adaptation-Level Theory: A Symposium (pp. 287–302). New York: Academic Press. (Artikel ilmiah fundamental yang memperkenalkan konsep "Hedonic Treadmill", membuktikan secara empiris bahwa pemenuhan keinginan materi/indrawi selalu berujung pada adaptasi neuorologis dan pengembalian ke titik netral emosional).

[867] Frankl, Viktor E. (1959). Man’s Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy. Boston: Beacon Press. (Buku klasik neuropsikiatri yang menjelaskan bahwa pencarian kenikmatan murni[pleasure] tanpa pencarian makna[meaning] akan memicu kekosongan eksistensial dan neurosis pada manusia modern).

[868] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2001). Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Vol. 3 & 4). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (Mahakarya Al-Ghazali yang menguraikan bab "ʿAjā'ib al-Qalb" dan "Kitāb al-Maḥabbah", menjelaskan hierarki kenikmatan indrawi[ladhdhah hissyah] versus kenikmatan spiritual/ma'rifah).

[869] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2008). Kīmiyā-yi Saʿādat[The Alchemy of Happiness]. Translated by Jay R. Crook. Chicago: Kazi Publications. (Teks filosofis-tasawuf Al-Ghazali yang menguraikan alkimia jiwa untuk mengubah nafsu materialistis menjadi kebahagiaan spiritual yang abadi melalui pengenalan diri dan Tuhan).

[870] Al-Qur'an al-Karim. Surah Ar-Ra'd (13): Ayat 28. (Teks Kitab Suci Al-Qur'an yang menegaskan secara teologis ontologis bahwa ketenangan batin yang hakiki[ṭuma'nīnah] hanya terwujud melalui dzikrullah[kesadaran dan mengingat Allah]).

[871] Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. (2001). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kitāb al-Riqāq, Bāb al-Ghinā Ghinā al-Nafs, Hadits No. 6446. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh. (Hadits Shahih yang diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., di mana Rasulullah SAW bersabda: "Laisal-ghinā 'an katsratil-'araḍ, wa lākinnal-ghinā ghinān-nafs" - Kekayaan sejati bukanlah melimpahnya harta duniawi, melainkan kekayaan dan kecukupan jiwa).

[872] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1996). Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Naʿbudu wa Iyyāka Nastaʿīn (Vol. 2). Edited by Muhammad Hamid al-Fiqi. Beirut:

Dār al-Kitāb al-ʿArabī. (Karya spiritual mendalam Ibn al-Qayyim yang mendeskripsikan bagaimana seorang hamba bertransisi dari kenikmatan biologis biasa menuju kenikmatan spiritual tinggi[ladhdhah al-uns billāh] melalui penyucian jiwa).

[873] Han, Byung-Chul. (2015). The Agony of Eros. Cambridge, MA: MIT Press. (Analisis kritis kontemporer dari filsuf Jerman-Korea mengenai bagaimana hedonisme hiper-konsumeris modern merusak kedalaman eksistensi, cinta, dan pengalaman transendental manusia).

[874] Friedrich Nietzsche, The Will to Power, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968), hlm. 9. Nietzsche mendeskripsikan nihilisme sebagai kondisi di mana "nilai-nilai tertinggi mendevaluasi dirinya sendiri" (die obersten Werte sich entwerten) akibat hilangnya keyakinan pada tatanan moral kosmik yang transenden.

[875] Arthur Schopenhauer, The World as Will and Representation, Vol. 2, trans. E. F. J. Payne (New York: Dover Publications, 1966), hlm. 576. Schopenhauer secara eksplisit menyatakan bahwa eksistensi dunia ini tidak menampilkan kebaikan, melainkan merupakan akibat dari sebuah kesalahan atau "kehendak jahat" yang buta, sehingga non-eksistensi jauh lebih baik daripada eksistensi.

[876] Ibid., Vol. 1, hlm. 312. Di sini Schopenhauer menjelaskan filsafat pesimisnya bahwa setiap keinginan lahir dari kebutuhan, yang berarti dari kekurangan dan penderitaan. Pemenuhan keinginan hanya membawa kebosanan baru, sehingga kehidupan berayun seperti pendulum antara rasa sakit (Schmerz) dan kebosanan (Langeweile).

[877] Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology, trans. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), hlm. 566. Sartre merumuskan bahwa karena tidak ada Tuhan yang merancang hakikat manusia, maka manusia pertama-tama mengada (eksis) tanpa definisi, kemudian barulah ia menentukan dirinya sendiri melalui tindakan, sebuah kondisi yang melahirkan kecemasan eksistensial (angoisse).

[878] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy (Albany: State University of New York Press, 2006), hlm. 68. Nasr menjelaskan bahwa dalam metafisika Islam, filsafat wujud meniscayakan bahwa segala yang mengada, sejauh ia memiliki wujud, adalah baik dan indah, karena Wujud bersumber dari Tuhan yang merupakan Kebaikan dan Keindahan Mutlak.

[879] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya[21]: 16, yang berbunyi: "Dan tidaklah Kami ciptakan langit dan bumi dan segala apa yang ada di antara keduanya dengan main-main." Penegasan Qur'ani ini secara epistemologis membatalkan seluruh premis nihilitik-absurdis Barat yang memandang alam semesta sebagai produk kebetulan yang tanpa makna.

[880] Ibn Sina (Avicenna), The Metaphysics of The Healing (Al-Ilahiyyat min al-Shifa'), ed. dan trans. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005), Kitab ke-9, Bab 6, hlm. 339-343. Ibnu Sina menyajikan analisis teodise yang sangat kuat, menjelaskan bahwa keburukan tidak memiliki esensi positif, melainkan hanya sebagai ketiadaan aksidental ('adam bil-'ardh) yang diperlukan

dalam rantai sebab-akibat alam materi demi terwujudnya kebaikan yang lebih besar.

[881] Hadis Riwayat Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Mardha (Kitab Orang Sakit), Bab Ma Jaa fi Kaffaratil Maradh, Hadis No. 5641. Hadis ini membalikkan cara pandang pesimistik terhadap rasa sakit, dengan memberikan nilai ontologis-transfomatif pada penderitaan sebagai media pembersihan spiritual manusia.

[882] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Syirazi), Al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah fi al-Hikmah al-Muta'aliyah, Vol. 3 (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1981), hlm. 61-65. Sadra merumuskan doktrin gerak substansial di mana alam materi terus mengalami pembaruan wujud (tajaddud al-amtsal) dan bergerak secara vertikal menuju kesempurnaan immaterial, membantah pandangan mekanistik-statis materialisme Barat.

[883] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 87-91. Nasr menganalisis bahwa kehampaan makna dan nihilisme yang melanda manusia modern disebabkan oleh hilangnya "metafisika tradisional" yang memandang alam semesta sebagai simbol dan tanda (ayat) yang menghubungkan manusia dengan Sang Pencipta.

[884] Sandel, Michael J. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, hal. 15-22. Sandel memberikan kritik mendalam terhadap konsep subjek liberal (the unencumbered self) yang tidak memiliki keterikatan moral dan komunitas bawaan sebelum ia memilih tujuannya sendiri. Pemikiran ini menjadi landasan kritik filosofis terhadap individualisme ekstrem.

[885] Bauman, Zygmunt. Liquid Modernity. Cambridge: Polity Press, 2000, hal. 30-38. Bauman menganalisis transformasi sosiologis masyarakat dari fase solid ke fase cair (liquid), di mana struktur sosial, ikatan keluarga, dan komitmen komunitas meleleh, menyisakan individu dalam ketidakpastian dan alienasi yang mendalam.

[886] Beck, Ulrich. Risk Society: Towards a New Modernity. London: SAGE Publications, 1992, hal. 127-135. Beck merumuskan teori sosiologi mengenai "individualisasi," di mana risiko-risiko sistemik (ekonomi, ekologi, sosial) yang diproduksi oleh modernitas dibebankan sepenuhnya kepada pundak individu untuk diselesaikan secara biografis.

[887] Nasr, Seyyed Hossein. Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Chicago: Kazi Publications, 1997, hal. 17-24. Tokoh filsafat perennial ini menegaskan bahwa krisis ekologi global bersumber dari kehampaan spiritual manusia modern yang mendewakan antroposentrisme dan individualisme materialistik, sehingga memutus kesadaran akan kesucian alam semesta (solidaritas kosmis).

[888] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 103. Ayat ini merupakan fondasi teologis utama dalam Islam mengenai kewajiban menjaga persatuan, berpegang teguh pada petunjuk Allah secara kolektif, dan larangan keras terhadap perpecahan atau disintegrasi sosial yang merusak tatanan Jamaah.

[889] Hadis Shahih al-Bukhari (No. 6011) dan Shahih Muslim (No. 2586). Hadis terkenal dari Nu'man bin Basyir RA mengenai perumpamaan kaum mukminin dalam hal saling mencintai, menyayangi, dan mengasihi bagaikan satu tubuh (al-jasad al-

wahid). Ini merupakan metafora profetik terbaik untuk konsep solidaritas sosial-organik.

[890] Ibnu Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History. Diterjemahkan oleh Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967, Vol. 1, hal. 263-270.Ibnu Khaldun memaparkan tesisnya yang monumental mengenai 'Asabiyyah (solidaritas kelompok) sebagai motor penggerak bangkit dan runtuhnya peradaban manusia serta dinasti politik dalam sejarah.

[891] Al-Farabi. Al-Madinah al-Fadilah (On the Perfect State). Diterjemahkan dengan ulasan oleh Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985, hal. 228-235. Al-Farabi menguraikan konsep negara utama yang harmonis di mana kerja sama antar-warga negara dimaknai secara organik seperti fungsi organ-organ tubuh manusia yang saling menopang demi mencapai kebahagiaan tertinggi.

[892] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Dalam karya klasiknya, Fromm membedakan antara mode eksistensi "memiliki" yang berbasis pada konsumsi dan "menjadi" yang berbasis pada aktivitas kreatif dan kehadiran spiritual yang autentik.

[893] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: Sage Publications, 1998). Baudrillard menjelaskan bagaimana konsumsi dalam masyarakat modern telah menjadi sistem signifikasi yang mengatur perilaku manusia, di mana objek dikonsumsi bukan karena kegunaannya, melainkan karena status simbolisnya.

[894] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl mengidentifikasi "neurosis noogenik" atau kehampaan eksistensial sebagai akibat dari kegagalan manusia modern dalam menemukan makna hidup di tengah kecukupan material.

[895] Al-Qur'an, Surah At-Takathur (102): 1-2. Ayat ini secara teologis mengkritik kecenderungan manusia untuk saling berlomba dalam akumulasi materi yang menyebabkan kelalaian terhadap dimensi ukhrawi dan hakikat kematian.

[896] Jeremy Carrette and Richard King, Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion (London: Routledge, 2005). Buku ini menganalisis bagaimana tradisi spiritualitas kuno dan agama telah dikooptasi oleh kepentingan korporasi global demi keuntungan finansial.

[897] Karl Marx, Das Kapital, Volume 1 (Moore & Aveling Trans.). Konsep 'fetisisme komoditas' menjelaskan bagaimana hubungan sosial antar-manusia dalam kapitalisme dipersepsikan sebagai hubungan antara benda-benda, yang kemudian diaplikasikan oleh para sarjana sosiologi agama untuk melihat reifikasi nilai suci.

[898] Max Weber, The Sociology of Religion (Boston: Beacon Press, 1993). Weber membahas tentang "disenchantment of the world" (hilangnya pesona dunia), di mana proses rasionalisasi dan birokratisasi mereduksi elemen-elemen mistis dan sakral dalam agama.

[899] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 4297). Hadis ini menyebutkan istilah al-wahn, yang didefinisikan oleh Rasulullah SAW sebagai hubb al-dunya wa karahiyat al-mawt (cinta dunia dan benci kematian), yang menjadi penyebab kelemahan umat meski secara kuantitas besar.

[900] Mircea Eliade, The Sacred and the Profane: The Nature of Religion (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1987). Eliade mengeksplorasi bagaimana manusia modern kehilangan kemampuan untuk mengenali ruang dan waktu yang sakral dibandingkan dengan manusia tradisional (homo religiosus).

[901] Rudolf Otto, The Idea of the Holy (Oxford University Press, 1923). Otto memperkenalkan konsep mysterium tremendum et fascinans untuk menggambarkan pengalaman manusia saat berhadapan dengan Yang Suci, suatu pengalaman yang kini terancam oleh materialisme mekanistik.

[902] Herbert Marcuse, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston: Beacon Press, 1964). Marcuse berargumen bahwa masyarakat industri maju menciptakan kebutuhan-kebutuhan palsu yang mengintegrasikan individu ke dalam sistem produksi dan konsumsi, sehingga menghilangkan dimensi kritis dan transendental manusia.

[903] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: ABC International Group, Inc., 1997). Nasr menekankan bahwa kerusakan ekologis dan krisis kemanusiaan berakar pada hilangnya visi spiritualitas tradisional yang melihat alam dan eksistensi sebagai tanda-tanda (ayat) kekuasaan Tuhan.

[904] Vincent J. Miller, Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture (New York: Continuum, 2004). Miller menguraikan bagaimana logika konsumsi mengubah cara penganut agama berinteraksi dengan tradisi mereka, yang seringkali memisahkan keyakinan dari konteks komunitas dan etika sosialnya.

[905] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Dalam bab Kitab Dhamm al-Dunya (Mencela Dunia), Al-Ghazali memberikan panduan epistemologis untuk menempatkan dunia sebagai ladang akhirat dan menekankan pentingnya asketisme intelektual untuk melawan dominasi materialisme dalam jiwa.

[906] Al-Qur'an memuat ayat-ayat yang menjadi landasan epistemologi esoteris dalam tasawuf, seperti Surah Al-Hadid[57]: 3: "Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Batin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu." Ayat ini mendasari dialektika ontologis antara realitas transenden dan imanen dalam tradisi pemikiran sufistik.

[907] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 28-32. Schimmel menjelaskan secara rinci transisi historis dari gerakan kesalehan asketis (zuhd) awal di Kufah dan Basra menuju pelembagaan tasawuf.

[908] Margaret Smith, Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), hlm. 47-55. Smith menguraikan secara kritis kontribusi Rabiah al-Adawiyah dalam mengartikulasikan konsep al-hubb al-ilahi (cinta ilahi) yang mengubah orientasi sufisme dari khawf (ketakutan) menuju ma'rifah berbasis cinta.

[909] Ali Hassan Abdel-Kader, The Life, Personality and Writings of Al-Junayd (London: Luzac & Company, 1962), hlm. 81-89. Karya ini menganalisis risalah-risalah Al-Junayd yang mendasari doktrin sahw (kesadaran) dan pentingnya mengembalikan pengalaman mistik ke dalam koridor hukum syariat.

[910] Louis Massignon, The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam, terji. Herbert Mason (Princeton: Princeton University Press, 1982), Vol. 1, hlm. 62-75. Massignon memberikan studi mendalam mengenai dialektika antara Mazhab Khurasan dan Baghdad serta fenomena shathiyyat (ungkapan ekstase mistik).

[911] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), Jilid 1, hlm. 15-28. Al-Ghazali memetakan integrasi ilmu-ilmu agama ('ulum al-din) dan menetapkan tasawuf sebagai puncaknya melalui pembersihan ikhlas dan niat.

[912] Alexander Knysh, Islamic Mysticism: A Short History (Leiden: Brill, 2000), hlm. 142-149. Knysh memaparkan peranan epistemologis Al-Ghazali dalam menjembatani ketegangan ortodoksi Sunni dengan doktrin-doktrin esoteris tasawuf.

[913] Muhyiddin Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, ed. A.A. 'Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 48-56. Teks klasik ini merupakan landasan konseptual doktrin tajalli dan struktur ontologi metafisika esoteris Islam.

[914] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 15-22. Chittick menyajikan penjelasan komprehensif mengenai kosmologi, epistemologi, dan doktrin al-Insan al-Kamil menurut Ibn 'Arabi.

[915] Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sages: Avicenna - Suhrawardi - Ibn 'Arabi (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 55-68. Nasr mendemonstrasikan bagaimana Suhrawardi memadukan tradisi filsafat Peripatetik dengan iluminasi intuisi intuitif (ishraq) dalam teori pengetahuannya.

[916] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams (91): 9-10. Ayat ini merupakan fondasi ontologis paling otoritatif dalam diskursus pemurnian jiwa: "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Ayat ini menetapkan parameter keberhasilan eksistensial manusia dalam sejarah pemikiran Islam.

[917] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Hadith. Al-Ghazali membedakan antara ilmu lahiriah dan ilmu batiniah. Ia menekankan bahwa tazkiyah adalah sarana untuk memperoleh nur (cahaya) yang dengannya hakikat segala sesuatu tersingkap. Buku ini merupakan rujukan primer bagi epistemologi sufistik klasik yang menggabungkan syariat dan hakikat.

[918] Al-Muhasibi, Al-Harits. (1986). Al-Ri'ayah li Huquq Allah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Al-Muhasibi dikenal sebagai pionir dalam psikologi Islam. Karyanya menjelaskan secara detail tentang psikopatologi hati dan bagaimana introspeksi (muhasabah) menjadi batas pemisah antara keikhlasan dan riya dalam tindakan intelektual maupun ibadah.

[919] Hadis Riwayat Al-Bukhari no. 52 dan Muslim no. 1599. "Ketahuilah bahwa dalam tubuh terdapat segumpal daging, jika ia baik maka baiklah seluruh tubuh, dan jika ia rusak maka rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, itu adalah hati (qalb)." Hadis ini menjadi basis medis-spiritual bagi para ulama klasik dalam membangun teori integritas kepribadian.

[920] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2003). Madarij al-Salikin baina Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in. Riyadh: Dar al-Taybah. Ibnu Qayyim melakukan pemetaan sistematis terhadap tahapan-tahapan spiritual (manazil) yang harus dilalui oleh jiwa. Ia mengintegrasikan pendekatan teologis Salafi dengan

kedalaman rasa sufistik, menciptakan batas diskursus yang ketat namun mendalam secara psikologis.

[921] Nasr, Seyyed Hossein. (1997). Islamic Spirituality: Foundations. New York: Crossroad. Nasr memberikan perspektif modern-akademik terhadap tradisi klasik ini, menjelaskan bagaimana tazkiyah berfungsi sebagai "alchemy of the soul" yang mengubah basis metal kemanusiaan menjadi emas spiritual dalam konteks metafisika tradisional.

[922] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Schimmel menganalisis secara komprehensif bagaimana konsep nafs dalam berbagai tingkatan (ammarah, lawwamah, mutmainnah) menjadi struktur naratif utama dalam literatur tasawuf klasik dan mempengaruhi perkembangan peradaban Islam secara luas.

[923] Badri, Malik. (2018). Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT). Proffesor Malik Badri, yang dikenal sebagai bapak psikologi Islam modern, menjelaskan bagaimana metodologi tafakkur dan tazkiyah dalam teks klasik dapat divalidasi melalui pendekatan psikologi kontemporer, memperkuat posisi epistemologi klasik dalam dialog sains modern.

[924] Al-Qur'an, Surah Ash-Shu'ara (26): 88-89: "Yaitu pada hari di mana harta dan anak-anak tidak berguna, kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih (qalbin salīm)." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi Al-Ghazali dalam merumuskan seluruh bangunan tasawufnya, menegaskan bahwa keselamatan eskatologis mutlak bergantung pada kebersihan hati.

[925] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, Vol. 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), hlm. 3-4. Di bab Kitāb ʿAjāʾib al-Qalb (Keajaiban Hati), Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam tentang hakikat qalb yang memiliki dimensi fisik (jantung) dan dimensi spiritual (laṭīfah), di mana dimensi spiritual inilah yang menjadi khitab taklif (beban kewajiban agama) dan subjek penerima makrifat.

[926] Timothy J. Gianotti, Al-Ghazali's Path to Sufism: His Apologia for Ritual Islamic Worship (Oxford: Oxford University Press, 2001), hlm. 67-71. Gianotti menganalisis bagaimana Al-Ghazali mengubah orientasi epistemologi Islam dengan menempatkan pembersihan hati sebagai prasyarat utama untuk memperoleh kebenaran mutlak yang melampaui batas-batas rasionalitas murni filsafat peripatetik.

[927] Diriwayatkan dalam Sunan al-Tirmidhī, Kitāb al-Tafsīr, Hadis No. 3334, dari Abu Hurairah r.a., bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya seorang mukmin, jika melakukan satu dosa, maka akan tumbuh bintik hitam di hatinya. Jika ia bertaubat, melepaskan diri dari dosa itu, dan memohon ampunan, maka hatinya akan kembali bersih. Namun jika dosanya bertambah, bintik hitam itu pun akan terus bertambah hingga menutupi seluruh hatinya..." Hadis ini dinilai sahih oleh Al-Albani dan menjadi basis visualisasi Al-Ghazali mengenai proses pengkaratan cermin hati.

[928] Eric Ormsby, Ghazali: The Revival of Islam (Oxford: Oneworld Publications, 2008), hlm. 92-95. Ormsby memaparkan bagaimana Al-Ghazali secara sistematis memetakan penyakit-penyakit psikologis-spiritual manusia (al-muhlikāt) di dalam jilid ketiga Iḥyāʾ, menyajikannya dalam struktur klinis yang sangat maju

pada zamannya, menggabungkan analisis etika Aristotelian dengan teologi ortodoks Islam.

[929] Abu Hamid al-Ghazali, Kīmiyā-yi Saʿādat (The Alchemy of Happiness), terjemahan Claud Field (London: Octagon Press, 1980), hlm. 15-22. Dalam karya berbahasa Persia ini, Al-Ghazali menganalogikan pembersihan hati dengan proses alkimia (mengubah logam murah menjadi emas), menekankan bahwa pengenalan diri (maʿrifat al-nafs) merupakan kunci mutlak sebelum seseorang mampu melangkah menuju pengenalan Tuhan (maʿrifat Allah).

[930] Yasien Mohamed, "The Classical Islamic Concept of Fitrah and al-Ghazālī's Cognitive Psychology," Journal of Islamic Studies, Vol. 16, No. 2 (2005), hlm. 145-148. Penulis menguraikan bagaimana metode riyāḍah Al-Ghazali menggunakan teknik ʿilāj bi al-ḍidd (terapi oposisi), yang secara mekanistik menyerupai teknik desensitisasi sistematis dalam psikoterapi perilaku modern, namun dipandu oleh nilai transendental Shari'ah.

[931] Kojiro Nakamura, "Al-Ghazali's Idea of Love: With Special Reference to the Mishkat al-Anwar," Oriens, Vol. 36 (2001), hlm. 120-124. Nakamura menjelaskan bahwa seluruh proses pembersihan hati (tathhīr) bermuara pada kesiapan hati untuk dipenuhi oleh cinta Ilahi (maḥabbah). Ketika hati bersih dari egoisme, ia secara alami akan tertarik dan menyatu dengan keindahan mutlak Allah.

[932] Abu Hamid al-Ghazali, Maʿārij al-Quds fī Madārij Maʿrifat al-Nafs (Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1988), hlm. 89-94. Dalam risalah psikologi-metafisis ini, Al-Ghazali memerinci fase-fase kenaikan jiwa dari tingkat nafs al-ammārah (jiwa yang mendorong keburukan) hingga mencapai kedekatan (qurb) dengan alam malaikat (ʿālam al-malakūt), sebuah pencapaian yang mustahil diraih tanpa adanya arsitektur pembersihan hati yang konsisten dan berkesinambungan.

[933] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 79-82. Chittick menjelaskan secara mendalam bagaimana konsep Wujud (Existence) dalam madzhab Ibnu Arabi senantiasa merujuk pada keesaan eksistensi yang meniadakan klaim kemandirian wujud bagi selain-Nya (al-Haqq).

[934] Ibn al-'Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyya, Jilid II (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, n.d.), hlm. 512. Dalam bagian ini, Ibnu Arabi mendefinisikan fana' bukan sebagai hilangnya zat zat jasmani, melainkan sirnanya ketidaktahuan (jahl) hamba akan hakikat dirinya yang sebenarnya merupakan ketiadaan murni ('adam) di hadapan Wujud Mutlak.

[935] Al-Qur'an, Surah Al-Qasas (28): 88: "Segala sesuatu pasti binasa, kecuali Wajah-Nya. Bagi-Nya-lah segala penentuan, dan hanya kepada-Nya-lah kamu dikembalikan." Ayat ini merupakan fondasi teologis utama bagi doktrin fana' ontologis yang digunakan oleh para sufi untuk membuktikan sifat kontingen dan kefanaan alam semesta.

[936] Hadis Riwayat Al-Bukhari, No. 6502 (Hadis Qudsi mengenai Al-Nawafil / Ibadah Sunah): "Hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunah hingga Aku mencintainya. Jika Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat..." Hadis ini menjadi rujukan otoritatif bagi fase baqa', di mana tindakan hamba digerakkan langsung oleh kesadaran ketuhanan.

[937] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 228-235. Izutsu menganalisis struktur dialektika antara fana' dan baqa' dalam pemikiran Ibnu Arabi sebagai bentuk pemurnian epistemologis yang menghasilkan kesadaran barzakhis (antara ada dan tiada).

[938] Ibn al-'Arabi, Fusus al-Hikam, diedit oleh Abu al-'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 48-50 (Fass Syu'aybiyyah). Di sini Syaikh al-Akbar memaparkan hubungan antara kemurnian hati (taharah) dengan realisasi fana' dan baqa' yang menjadi syarat mutlak pencapaian makam al-Insan al-Kamil.

[939] Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 110-114. Nasr menekankan bahwa integrasi spiritual dalam tasawuf Ibnu Arabi melalui fana' dan baqa' bertujuan untuk menyatukan kembali ranah tindakan (action) dan kontemplasi (contemplation), sehingga alam semesta dipandang sebagai teofani yang suci.

[940] Rene Descartes, Meditations on First Philosophy, terjemahan John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), hlm. 12-19. Karya klasik ini meletakkan fondasi dualisme substansi (dualism of mind and body) yang memisahkan dunia mental (res cogitans) dari dunia fisik (res extensa), yang mendominasi paradigma epistemologi sains modern.

[941] Martin Heidegger, Being and Time, terjemahan Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), hlm. 84-90. Heidegger mengkritik dualisme Kartesian dan mengajukan konsep Dasein sebagai struktur keberadaan manusia yang terikat tak terpisahkan dengan dunia (Being-in-the-world).

[942] Fritjof Capra, The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems (New York: Anchor Books, 1996), hlm. 29-37. Capra menguraikan pergeseran paradigma ilmiah dari pandangan dunia mekanistik Newtonian ke paradigma pemikiran sistemis dan holistik dalam sains modern.

[943] David Bohm, Wholeness and the Implicate Order (London: Routledge, 1980), hlm. 172-186. Bohm merumuskan teori fisika teoretis mengenai tatanan tersirat (implicate order) di mana materi dan kesadaran terhubung dalam satu realitas utuh yang tidak terbagi (unbroken wholeness).

[944] Roger Penrose dan Stuart Hameroff, "Consciousness in the universe: A review of the 'Orch OR' theory," Physics of Life Reviews, Vol. 11, No. 1 (2014), hlm. 39-78. Artikel jurnal peer-reviewed ini menyajikan bukti ilmiah dan pemodelan matematis mengenai reduksi objektif terorkestrasi (Orch-OR) dalam mikrotubulus otak sebagai basis kuantum bagi kesadaran.

[945] John Archibald Wheeler, At Home in the Universe (New York: American Institute of Physics, 1994), hlm. 288-298. Wheeler memperkenalkan gagasan Participatory Universe, di mana pengamat kuantum bertindak secara aktif dalam merealisasikan tatanan alam semesta melalui tindakan pengukuran dan kesadaran.

[946] Martin Heidegger, Being and Time, op. cit., hlm. 53-62. Penjelasan rinci mengenai analisis struktural Dasein dan keterlibatannya yang bersifat ontologis dalam spasialitas dan temporalitas dunia.

[947] Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, terjemahan Donald A. Landes (London: Routledge, 2012), hlm. 203-214. Merleau-Ponty menegaskan

peranan tubuh-subjek (embodied consciousness) sebagai fondasi utama persepsi dan keterikatan manusia dengan kain ontologis dunia (flesh of the world).

[948] Al-Qur'an, Surah Fussilat[41]: 53. Ayat kunci yang menjadi pijakan epistemologi dan metafisika Islam dalam menghubungkan fenomena alam semesta eksternal (Afaq) dengan pengalaman kognitif dan spiritual internal jiwa manusia (Anfus).

[949] Muhyiddin Ibn 'Arabi, The Ringstones of Wisdom (Fusus al-Hikam), terjemahan Caner K. Dagli (Chicago: Kazi Publications, 2004), hlm. 1-12. Ibn 'Arabi menguraikan kosmologi spiritual mengenai Insan Kamil sebagai mikrokosmos yang merepresentasikan seluruh tajalli Nama-Nama Ilahi di alam semesta (makrokosmos).

[950] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Wayfarer in the Mind (Al-Asfar al-Arba'ah), disunting oleh S.H. Nasr (Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 2002), Vol. 3, hlm. 81-105. Karya monumental Sadra yang menjelaskan teori Gerak Substansial (al-harakah al-jawhariyyah) dan gradasi wujud (tasykik al-wujud).

[951] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 215-230. Nasr memberikan analisis mendalam mengenai pemikiran kosmologi Islam, termasuk integrasi antara hierarki alam semesta dan tingkat-tingkat kesadaran jiwa.

[952] Abu Hamid Al-Ghazali, Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights), teks dwibahasa diterjemahkan oleh David Buchman (Provo: Brigham Young University Press, 1998), hlm. 14-27. Al-Ghazali memaparkan hermeneutika metafisis mengenai ontologi cahaya dan hubungan antara akal manusia dengan Cahaya Mutlak.

[953] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadits No. 8. Hadits shahih mengenai dialog Malaikat Jibril dengan Nabi Muhammad SAW yang merumuskan definisi Ihsan: "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Ini merupakan fondasi kesadaran eksistensial yang senantiasa terhubung dengan Pengawasan Kosmis Ilahi.

[954] Fritjof Capra dan Pier Luigi Luisi, The Systems View of Life: A Unifying Vision (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 84-101. Buku teks akademis yang mengintegrasikan aspek biologis, kognitif, sosial, dan ekologis dalam satu kerangka pandang sistemik unifikatif.

[955] Toshihiko Izutsu, The Concept of Existence in Islamic Metaphysics (Tehran: Institute of Cultural Studies, 1994), hlm. 68-72. Izutsu menjelaskan bagaimana dalam tradisi metafisika Islam, khususnya analisis semantik-ontologis, wujud bukan sekadar konsep abstrak kopula ("ada"), melainkan sebuah dinamika eksistensial yang aktif dan mengalami graduasi intensitas perseptual berdasarkan kapasitas subjek penyerapnya.

[956] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams (91): 9-10: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwa itu, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Secara filosofis-esoteris, ayat ini mengindikasikan bahwa keberuntungan (falah) dan kerugian (khaibah) adalah kondisi ontologis yang menentukan kualitas pengalaman eksistensial manusia atas realitas.

[957] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Syirazi), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah, Vol. 1 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1981), hlm. 35-42. Sadra merumuskan prinsip asalat al-wujud (primasi eksistensi) dan tashkik al-wujud (gradulasi eksistensi), yang menjadi fondasi bahwa peningkatan kualitas spiritual subjek menaikkan derajat eksistensialnya dalam hierarki wujud.

[958] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 15-21. Chittick menguraikan bagaimana Ibn 'Arabi memandang alam semesta sebagai manifestasi (tajalli) Ilahi yang memerlukan penjernihan kalbu manusia agar cermin wujud dapat memantulkan nama-nama Ilahi secara sempurna tanpa distorsi eksistensial.

[959] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-135. Nasr menekankan bahwa pemisahan antara pengetahuan (scientia) dan kesucian (sacra) dalam filsafat Modern merupakan akar krisis ontologis; Tazkiyatul Wujud merekonstruksi integrasi tersebut dengan meletakkan kesucian sebagai prasyarat pencapaian hakikat keberadaan.

[960] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 182-188. Leaman menganalisis konsep epistemologi presensial (al-'ilm al-huduri) yang membedakannya dengan epistemologi representasional (al-'ilm al-hushuli), di mana kehadiran eksistensial menjadi basis utama validitas pengetahuan metafisik.

[961] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum ad-Din, Jilid 3 (Cairo: Mu'assasat al-Halabi, 1967), hlm. 12-16. Al-Ghazali mendokumentasikan analogi cermin hati (mir'at al-qalb) yang jika tertutupi oleh kotoran maksiat dan kecenderungan duniawi akan menghalangi pantulan Nur keberadaan yang haq, sehingga memerlukan proses tazkiyah secara konstan.

[962] Diriwayatkan dalam Sahih Muslim, Hadith No. 8 (Hadith Jibril mengenai Ihsan): "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Secara ontologis, tingkatan Ihsan ini merupakan puncak dari Tazkiyatul Wujud, di mana kesadaran eksistensial subjek sepenuhnya terserap dalam kehadiran (hudur) Mutlak.

[963] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 151: "Sebagaimana Kami telah mengutus kepadamu seorang Rasul di antara kamu yang membacakan ayat-ayat Kami, menyucikan kamu (yuzakkihim), dan mengajarkan kepadamu Kitab dan Hikmah..." Urutan metodologis ini menunjukkan bahwa tazkiyah (penyucian ontologis-spiritual) merupakan epistemologi artikulatif mendasar sebelum penguasaan atas hikmah dan pengetahuan filosofis.

[964] Al-Qur'an, Surah Sad (38): 71-72. Ayat ini menegaskan struktur dwi-tunggal ontologis manusia, di mana Allah SWT menyatakan penciptaan manusia dari tanah (thin) yang kemudian disempurnakan dengan peniupan roh-Nya (nafakhtu fihi min ruhi). Ayat ini menjadi basis metafisika Islam mengenai dualitas sekaligus integrasi antara dimensi material-kemakhlukan dan spiritual-ilahiah dalam diri manusia.

[965] Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din. Fusus al-Hikam. Diedit oleh Abul 'Ala 'Afifi. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946, hal. 48-50. Dalam bab pertama mengenai Adam, Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa alam semesta pada mulanya adalah cermin yang buram

sebelum diciptakannya manusia (Adam) yang berfungsi sebagai pengkilap (jala') cermin tersebut. Polusi sifat kemakhlukan (kadar al-bashariyyah) dipandang sebagai debu yang menghalangi fungsi reflektif cermin hati tersebut.

[966] Izutsu, Toshihiko. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley: University of California Press, 1984, hal. 220-225. Izutsu menganalisis secara mendalam konsep Wujud menurut Ibnu 'Arabi dan bagaimana sifat-sifat kemanusiaan (nasut) mengalami peleburan (fana') untuk kemudian diteguhkan kembali dalam kesadaran ketuhanan (baqa').

[967] Heidegger, Martin. Being and Time (Sein und Zeit). Diterjemahkan oleh John Macquarrie & Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962, hal. 175-180. Heidegger menguraikan konsep Verfallensheit (kejatuhan/ fallenness) di mana Dasein (keberadaan manusia) terjebak dalam kedangkalan dunia keseharian (Alltäglichkeit) dan kehilangan otentisitas dirinya (Eigentlichkeit) karena terpolusi oleh cara pandang publik (Das Man).

[968] Plotinus. The Enneads. Diterjemahkan oleh Stephen MacKenna. London: Penguin Books, 1991, hal. 54-58 (Ennead I, Tractate 6: "On Beauty"). Plotinus menjelaskan doktrin purifikasi jiwa (katharsis) dari polusi materi kasar agar jiwa dapat kembali naik (anagogis) menuju keasliannya dan bersatu dengan Keindahan Absolut (The One).

[969] Hadis Riwayat Al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Tafsir, Bab Surah al-Mutaffifin, Hadis No. 3334 (Dinyatakan Hasan Sahih oleh Al-Tirmidhi). Hadis ini menyebutkan secara eksplisit bahwa ketika seorang hamba melakukan dosa, muncul noda hitam (nuktah sawda') di hatinya. Jika ia bertobat dan memohon ampun, hatinya kembali mengkilap (suqilat), tetapi jika ia terus melakukan dosa, noda tersebut akan menutup hatinya (ran). Ini merupakan landasan teologis-psikologis mengenai polusi batin.

[970] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi). Al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah fi al-Asfar al-Arba'ah (The Four Journeys of the Intellect). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981, Jilid 3, hal. 80-95. Mulla Sadra memaparkan doktrin gerakan transubstansial (al-haraka al-jawhariyya) yang menjelaskan bagaimana jiwa manusia berevolusi secara substansial dari tingkat materi murni hingga mencapai derajat rohani yang murni bebas dari polusi materi.

[971] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hal. 30-33. Chittick menguraikan konsep Insan Kamil (Perfect Human) sebagai prototipe manusia yang telah berhasil membersihkan seluruh hambatan kemakhlukan (adami) dan merealisasikan seluruh nama-nama ilahi (al-asma' al-ilahiyyah) dalam dirinya secara seimbang.

[972] Al-Quran, Surah Al-Kahf (18:65). Ayat ini menyebutkan tentang "'ilman min ladunna" (ilmu dari sisi Kami), yang merujuk pada pengetahuan ladunni yang diperoleh bukan melalui pembelajaran konvensional, melainkan melalui rahmat dan inayah (pertolongan) khusus dari Allah SWT kepada hamba-hamba-Nya yang terpilih.

[973] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah al-'Aqliyyah. Dalam karya monumentalnya, Sadra menekankan bahwa pengetahuan sejati diperoleh melalui penyatuan antara subjek dan objek (ittihad

al-’aqil wa al-ma’qul) yang dimungkinkan oleh gerakan substansial jiwa menuju kesempurnaan di bawah bimbingan cahaya Ilahi.

[974] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989). Nasr berargumen bahwa desakralisasi pengetahuan dalam dunia modern terjadi karena hilangnya dimensi intelektual-spiritual (inteleksi). Ia menekankan perlunya purifikasi jiwa untuk mengembalikan fungsi akal sebagai alat penangkap realitas sakral melalui Inayatullah.

[975] Hadis Nabi Muhammad SAW: "Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu" (Siapa yang mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya). Hadis ini merupakan fondasi epistemologis bahwa penjernihan diri (mengenal eksistensi diri yang paling murni) adalah gerbang utama menuju pengetahuan tentang Tuhan dan realitas semesta.

[976] Henry Corbin, The Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi (Princeton University Press, 1969). Corbin menjelaskan fenomena kashf (penyingkapan) sebagai hasil dari penjernihan cermin hati, di mana realitas metafisik mewujud dalam daya imajinasi kreatif manusia melalui limpahan rahmat Ilahi.

[977] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (State University of New York Press, 1989). Chittick menguraikan pemikiran Ibn Arabi mengenai bagaimana pengetahuan (ma'rifah) adalah pemberian langsung dari Tuhan kepada hati yang telah dikosongkan dari selain-Nya melalui proses tazkiyah.

[978] Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition (Oxford University Press, 2010). Kalin membedakan antara ilmu diskursif (ilm baht) dan ilmu intuitif-eksistensial, di mana yang terakhir sangat bergantung pada kesiapan eksistensial subjek untuk menerima iluminasi.

[979] Mehdi Ha'iri Yazdi, The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence (SUNY Press, 1992). Karya ini menjelaskan secara teknis filosofis mengenai Knowledge by Presence (ilmu huduri), di mana pengetahuan tidak lagi melalui perantara konsep, melainkan kehadiran langsung realitas dalam eksistensi subjek yang telah jernih.

[980] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-135. Buku klasik ini menguraikan bagaimana dalam perspektif filsafat Islam tradisional, pengetahuan, etika (aksiologi), dan kesucian wujud saling bertautan erat dan tidak dapat dipisahkan secara dikotomis seperti dalam filsafat modern sekuler.

[981] Ibn ‘Arabi, Fushush al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ala Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), Bab I mengenai "Hikmah Ilahiyyah dalam Kalimah Adamiyyah". Di sini, Ibn 'Arabi menjelaskan konsep Insan Kamil (Manusia Sempurna) sebagai lokus penampakan (mazhar) nama-nama Tuhan dan hakikat sejati dari kekhalifahan.

[982] Al-Qur'an Surah Al-Baqarah[2]: 30: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.' Mereka berkata: 'Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji-Mu dan mensucikan-Mu?' Tuhan berfirman: 'Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.'"

[983] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid III (Kairo: Dar al-Hadith, 1992), hlm. 48-52 mengenai Kitab 'Aja'ib al-Qalb (Keajaiban Hati). Al-Ghazali merinci bagaimana penyucian jiwa dari kotoran syahwat dan amarah adalah kunci utama untuk memancarkan cahaya makrifat dan memimpin bumi dengan kebenaran.

[984] Al-Qur'an Surah Al-Fajr[89]: 27-28: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai." Ayat ini menunjukkan puncak pencapaian eksistensial jiwa manusia yang telah suci dan kembali ke haribaan-Nya dengan ketenangan mutlak.

[985] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Syirazi), Al-Asfar al-Arba'ah al-'Aqliyyah al-Arba'ah, Jilid III (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1981), hlm. 61-68. Karya monumental ini menjelaskan teori gerak substansial (al-harakah al-jawhariyyah) di mana materi berevolusi secara ontologis menuju kesempurnaan ruhani.

[986] Toshihiko Izutsu, The Concept of Belief in Islamic Theology (Yokohama: Yurindo, 1965), hlm. 112-115. Izutsu menganalisis struktur semantik hubungan antara iman, wujud, dan amal saleh dalam Al-Qur'an yang membentuk landasan etis tindakan manusia.

[987] Al-Qur'an Surah Al-Qalam[68]: 4: "Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung." Ayat ini merupakan legitimasi ilahi atas kesempurnaan akhlak Nabi Muhammad SAW sebagai teladan utama kemanusiaan.

[988] Hadis Riwayat Al-Bayhaqi dalam Al-Sunan al-Kubra, No. 21301. Teks hadis berbunyi: "Innama bu'itstu li-utammima makarim al-akhlaq" (Sesungguhnya aku diutus semata-mata untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak). Hadis ini shahih dan diakui secara luas oleh pakar hadis seperti Al-Albani.

[989] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 87-92. Nasr menawarkan kritik tajam terhadap krisis ekologi modern dan menyodorkan kembali konsep kekhalifahan Islam yang memandang alam sebagai entitas suci yang bernilai spiritual.

[990] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 280-285. Buku ini mendiskusikan bagaimana cinta (mahabbah) dan kasih sayang (rahmah) menjadi penggerak utama eksistensi dan perilaku etis manusia di dunia.

[991] Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, diterjemahkan oleh Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 42-47. Sebagai perbandingan filosofis barat, Kant merumuskan imperatif kategoris di mana tindakan moral harus dilakukan murni demi kewajiban moral, yang dalam perspektif Islam disublimasikan menjadi tindakan murni demi keridaan Allah (lillahi ta'ala).

[992] Al-Qur'an Surah Al-Anbiya[21]: 107: "Dan tiadalah Kami mengutus kamu (Muhammad), melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam."

[993] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 41-45. Rahman menekankan pentingnya keadilan sosial-etis sebagai manifestasi konkret dari ketakwaan (taqwa) dan tanggung jawab kekhalifahan manusia di bumi.

[994] Allamah Muhammad Husayn Tabataba'i, Tafsir al-Mizan, Jilid I (Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at, 1997), hlm. 115-120. Dalam menafsirkan ayat penciptaan Adam, Tabataba'i menjelaskan bahwa kekhalifahan manusia adalah

representasi dari kepemimpinan ilahi di alam materi melalui penegakan nilai-nilai suci.

[995] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989). Dalam karya monumental ini, Nasr menjelaskan bagaimana pengetahuan modern telah kehilangan dimensi sakralnya karena terputus dari sumber Ilahi. Teori Tazkiyatul Wujud sejalan dengan upaya Nasr untuk memulihkan "Scientia Sacra", di mana proses mengetahui (epistemologi) tidak dapat dipisahkan dari proses menjadi (ontologi) dan penyucian eksistensi manusia dari kegelapan materialisme.

[996] Enrique Dussel, Philosophy of Liberation (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2003). Dussel merupakan tokoh utama filsafat pembebasan dari Amerika Latin. Meskipun ia berangkat dari konteks sosial-politik, teorinya tentang "analektika" (melampaui dialektika menuju yang "Lain") memberikan ruang bagi Tazkiyatul Wujud untuk diposisikan sebagai epistemologi pembebasan yang tidak hanya membebaskan fisik, tetapi juga membebaskan subjek dari dominasi ontologis Barat yang monolitik.

[997] Al-Quran, Surah Ash-Shams (91): 9-10. "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Ayat ini merupakan fondasi skriptural utama (Grand Theory) bagi Tazkiyatul Wujud. Kata zakkaha (menyucikan) dalam tafsir esoteris tidak hanya merujuk pada moralitas individual, tetapi juga pada penjagaan kemurnian fitrah eksistensial manusia agar tetap selaras dengan kehendak Ilahi dalam ruang lingkup kehidupan yang luas.

[998] *Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam (The Ringstones of Wisdom), diterjemahkan oleh Caner K. Dagli (Chicago: Great Books of the Islamic World, 2004).* Ibn 'Arabi menguraikan konsep Al-Insan al-Kamil (Manusia Sempurna) sebagai cermin Tuhan. Dalam konteks epistemologi pembebasan, pemikiran Ibn 'Arabi memberikan dasar bahwa manusia yang telah mencapai kejernihan eksistensial (wujud yang suci) memiliki otoritas spiritual untuk memimpin perubahan dan membebaskan kemanusiaan dari kegelapan ilusi duniawi.

[999] Shahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis No. 1. Hadis tentang Ihsan ("Engkau menyembah Allah seakan-akan melihat-Nya") menjadi basis metodologis bagi Tazkiyatul Wujud. Kesadaran akan kehadiran Tuhan (Theophany) dalam setiap tindakan merupakan puncak dari epistemologi pembebasan, di mana seorang hamba tidak lagi merasa takut pada kekuatan tirani mana pun kecuali Allah, yang merupakan esensi dari kemerdekaan sejati.

[1000] Paulo Freire, Pedagogy of the Oppressed (London: Penguin Books, 2017). Freire menekankan pentingnya "conscientization" (penyadaran) dalam pembebasan. Tazkiyatul Wujud memperluas konsep Freire ini dengan menambahkan dimensi transendental; bahwa penyadaran akan ketertindasan sosiologis harus dibarengi dengan penyadaran akan kemuliaan wujud manusia di hadapan Tuhan, sehingga pembebasan yang dihasilkan bersifat integral, tidak hanya mengganti sistem rezim, tetapi mengubah kualitas kemanusiaan itu sendiri.

[1001] Toshihiko Izutsu, Concept and Reality of Existence (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), hlm. 35-42. Izutsu menjelaskan bagaimana dalam ontologi keislaman, Wujud bukan sekadar konsep abstrak

kategoris, melainkan sebuah realitas dinamis yang mendasari seluruh struktur kesadaran dan metafisika.

[1002] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah, Vol. 3 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981), hlm. 61-75. Mulla Sadra merumuskan teori al-harakah al-jauhariyyah (gerak substansial), yang menegaskan bahwa substansi alam dan jiwa manusia berada dalam gerak penyempurnaan ontologis secara terus-menerus menuju kesempurnaan eksistensial.

[1003] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-145. Nasr menguraikan konsep hierarki eksistensi dan gradasi wujud (tashkik al-wujud) yang menjadi landasan ontologis dalam pemikiran 'Irfan dan filosofis Islam.

[1004] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams[91]: 9-10: "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa/eksistensinya), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Ayat ini menjadi basis teologis utama bagi dialektika penyucian diri dan pemurnian eksistensi manusia dalam tradisi kefilsafatan dan tasawuf Islam.

[1005] Al-Qur'an, Surah At-Tin[95]: 4-6 serta penjelasannya dalam Ibn 'Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyya, Vol. 2 (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1911), hlm. 280. Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa kesempurnaan bentuk manusia (ahsani taqwim) adalah potensi ontologis yang harus dipertahankan dan direalisasikan melalui tazkiyah.

[1006] Shihab al-Din Suhrawardi, Hikmat al-Ishraq (The Philosophy of Illumination), ed. John Walbridge & Hossein Ziai (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999), hlm. 78-85. Suhrawardi memperkenalkan epistemologi 'ilm al-huduri (pengetahuan presensial/kehadiran), di mana objek pengetahuan hadir secara langsung dalam kesadaran subjek tanpa perantara representasi konseptual.

[1007] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 148-156. Chittick menguraikan konsep penyatuan epistemik dan peran basirah (mata hati) dalam menangkap tajalliyat (penampakan Ilahi) pada domain 'Irfani.

[1008] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum ad-Din, Vol. 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 12-18. Al-Ghazali memaparkan analogi cermin hati (mir'at al-qalb) yang harus dibersihkan dari karat-karat maksiat dan keterikatan duniawi agar dapat memantulkan cahaya hakikat kebenaran Ilahi.

[1009] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 142-148. Schimmel mendokumentasikan dan menganalisis tahapan takhalli, tahalli, dan tajalli sebagai struktur metodologis utama dalam perjalanan spiritual (suluk) para sufi.

[1010] 'Abd al-Karim al-Jili, Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakir wa al-Awa'il (Kairo: Maktabah al-Qahirah, 1970), hlm. 8-15. Karya klasik ini menetapkan arsitektur teoretis tentang Insan Kamil sebagai prototipe manusia ideal yang merefleksikan seluruh nama dan sifat Ilahi secara seimbang.

[1011] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 210-223. Leaman mendiskusikan relevansi ontologi dan etika filosofis Islam dalam merespons problem-problem eksistensial manusia dan kritik terhadap modernisme sekular.

[1012] Heidegger, M. (1962). Being and Time (Translated by J. Macquarrie & E. Robinson). Harper & Row. Martin Heidegger menjelaskan konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death) sebagai kondisi di mana manusia menyadari keterbatasannya, yang justru memungkinkan ia hidup secara otentik.

[1013] Becker, E. (1973). The Denial of Death. Free Press. Karya klasik ini memenangkan Pulitzer Prize, membahas bagaimana budaya dan karakter manusia dibentuk dari upaya bawah sadar untuk menyangkal kenyataan bahwa kita akan mati.

[1014] Yalom, I. D. (1980). Existential Psychotherapy. Basic Books. Irvin Yalom menekankan bahwa menghadapi kematian secara langsung dapat menjadi pengalaman yang mengubah hidup, mengurangi kecemasan, dan meningkatkan vitalitas hidup.

[1015] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3:185]. "Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Dan sesungguhnya pada hari kiamat sajalah disempurnakan pahalamu..." Ayat ini adalah referensi fundamental dalam teologi Islam mengenai kepastian kematian sebagai gerbang menuju keadilan absolut.

[1016] Hadis Riwayat Tirmidzi (No. 2459) dan Ibnu Majah (No. 4259). Rasulullah SAW bersabda: "Orang yang cerdas adalah orang yang mampu mengendalikan dirinya dan beramal untuk kehidupan setelah mati." Ini menunjukkan bahwa kesadaran mortalitas adalah standar intelektualitas dalam Islam.

[1017] Al-Ghazali, A. H. (2011). The Remembrance of Death and the Afterlife: Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Translated by T. J. Winter). Islamic Texts Society. Imam Al-Ghazali dalam buku ke-40 dari Ihya Ulumuddin merinci bagaimana mengingat kematian secara sistematis dapat menghancurkan keterikatan pada dunia yang semu.

[1018] Pyszczynski, T., Solomon, S., & Greenberg, J. (2015). Thirty Years of Terror Management Theory. Advances in Experimental Social Psychology. Artikel jurnal ini merangkum data empiris selama tiga dekade tentang bagaimana kesadaran akan kematian memengaruhi perilaku sosial dan psikologis manusia.

[1019] Kierkegaard, S. (1980). The Concept of Anxiety (Edited and Translated by Reidar Thomte). Princeton University Press. Kierkegaard membahas kecemasan (angst) sebagai "pusingnya kebebasan" ketika manusia berhadapan dengan kemungkinan eksistensinya dan akhir dari eksistensi tersebut.

[1020] Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Viktor Frankl, melalui pengalamannya di kamp konsentrasi, berpendapat bahwa kesadaran akan kematian dan penderitaan justru merupakan jalan utama untuk menemukan makna hidup yang paling dalam.

[1021] Wong, P. T. P. (2008). Meaning Management Theory and Death Acceptance. In Death Attitudes and the Older Adult. Paul Wong mengusulkan bahwa penerimaan terhadap kematian (Death Acceptance) secara proaktif adalah kunci bagi kesehatan mental dan kebahagiaan di usia lanjut maupun dalam fase transisi kehidupan.

[1022] Heidegger, M. (1962). Being and Time (Translated by J. Macquarrie & E. Robinson). Harper & Row. Martin Heidegger menjelaskan konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death) sebagai kondisi di mana manusia menyadari keterbatasannya, yang justru memungkinkan ia hidup secara otentik.

[1023] Becker, E. (1973). The Denial of Death. Free Press. Karya klasik ini memenangkan Pulitzer Prize, membahas bagaimana budaya dan karakter manusia dibentuk dari upaya bawah sadar untuk menyangkal kenyataan bahwa kita akan mati.

[1024] Yalom, I. D. (1980). Existential Psychotherapy. Basic Books. Irvin Yalom menekankan bahwa menghadapi kematian secara langsung dapat menjadi pengalaman yang mengubah hidup, mengurangi kecemasan, dan meningkatkan vitalitas hidup.

[1025] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3:185]. "Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Dan sesungguhnya pada hari kiamat sajalah disempurnakan pahalamu..." Ayat ini adalah referensi fundamental dalam teologi Islam mengenai kepastian kematian sebagai gerbang menuju keadilan absolut.

[1026] Hadis Riwayat Tirmidzi (No. 2459) dan Ibnu Majah (No. 4259). Rasulullah SAW bersabda: "Orang yang cerdas adalah orang yang mampu mengendalikan dirinya dan beramal untuk kehidupan setelah mati." Ini menunjukkan bahwa kesadaran mortalitas adalah standar intelektualitas dalam Islam.

[1027] Al-Ghazali, A. H. (2011). The Remembrance of Death and the Afterlife: Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Translated by T. J. Winter). Islamic Texts Society. Imam Al-Ghazali dalam buku ke-40 dari Ihya Ulumuddin merinci bagaimana mengingat kematian secara sistematis dapat menghancurkan keterikatan pada dunia yang semu.

[1028] Pyszczynski, T., Solomon, S., & Greenberg, J. (2015). Thirty Years of Terror Management Theory. Advances in Experimental Social Psychology. Artikel jurnal ini merangkum data empiris selama tiga dekade tentang bagaimana kesadaran akan kematian memengaruhi perilaku sosial dan psikologis manusia.

[1029] Kierkegaard, S. (1980). The Concept of Anxiety (Edited and Translated by Reidar Thomte). Princeton University Press. Kierkegaard membahas kecemasan (angst) sebagai "pusingnya kebebasan" ketika manusia berhadapan dengan kemungkinan eksistensinya dan akhir dari eksistensi tersebut.

[1030] Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Viktor Frankl, melalui pengalamannya di kamp konsentrasi, berpendapat bahwa kesadaran akan kematian dan penderitaan justru merupakan jalan utama untuk menemukan makna hidup yang paling dalam.

[1031] Wong, P. T. P. (2008). Meaning Management Theory and Death Acceptance. In Death Attitudes and the Older Adult. Paul Wong mengusulkan bahwa penerimaan terhadap kematian (Death Acceptance) secara proaktif adalah kunci bagi kesehatan mental dan kebahagiaan di usia lanjut maupun dalam fase transisi kehidupan.

[1032] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1993). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Kitab klasik ini menguraikan secara mendalam metode pensucian jiwa (tazkiyatun nafs) dan bagaimana pembersihan kalbu menjadi prasyarat utama untuk menangkap realitas spiritual makrokosmos yang terhubung dengan mikrokosmos manusia.

[1033] Al-Quran, Surah Fussilat (41) Ayat 53. "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Quran itu adalah benar..." Penjelasan: Ayat ini merupakan landasan teologis utama dalam Islam yang

menjembatani hubungan ontologis antara tanda-tanda kosmis luar (afaq) dan kesadaran spiritual dalam diri manusia (anfus).

[1034] Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din. (1946). Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Diedit oleh Abul 'Ala Affifi. Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah. (Lihat juga terjemahan dan ulasan oleh William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge, SUNY Press, 1989). Karya seminal ini membahas konsep Wujud (Keberadaan) dan bagaimana alam semesta merupakan proyeksi teofanis (tajalli) dari nama-nama Ilahi melalui cermin kesadaran manusia sempurna (al-Insan al-Kamil).

[1035] Al-Quran, Surah Al-Isra' (17) Ayat 44. "Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tak ada suatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka..." Penjelasan: Ayat ini menegaskan kesadaran kosmis universal di mana seluruh elemen alam semesta bersifat dinamis, hidup, dan terhubung secara spiritual dengan Sang Pencipta melalui pujian yang konstan.

[1036] Hadis Qudsi, Riwayat Imam Al-Bukhari. (Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Hadis No. 6502). "...Dan tidaklah hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai daripada apa 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 menjadi pendengarannya yang dia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang dia gunakan untuk melihat..." Penjelasan: Hadis ini menjelaskan pencapaian tingkat kesadaran ilahi-kosmis di mana kehendak pribadi manusia lebur (fana) dan digantikan oleh kesadaran murni yang dibimbing langsung oleh tindakan Ilahi.

[1037] Wilber, Ken. (2000). Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy. Boston: Shambhala Publications. Wilber memetakan spektrum kesadaran manusia dari tahap pra-personal, personal, hingga transpersonal (kosmis/non-dual), yang sangat relevan untuk menjelaskan metodologi psikologis dari pemurnian kesadaran di luar batas ego egois.

[1038] Bucke, Richard Maurice. (2009). Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind. Mineola, NY: Dover Publications. (Karya asli diterbitkan tahun 1901). Buku perintis dalam bidang psikologi transpersonal ini mendefinisikan "kesadaran kosmis" sebagai tingkat perkembangan kesadaran manusia tingkat tinggi yang melampaui kesadaran diri (self-consciousness) biasa, ditandai dengan pencerahan spiritual dan emosional.

[1039] Bohm, David. (1980). Wholeness and the Implicate Order. London: Routledge & Kegan Paul. Bohm menyajikan teori fisika teoretis yang menyatakan bahwa realitas fisik eksternal yang tampak terpisah sebenarnya bersumber dari satu kesatuan utuh yang tak terbagi (Ketertiban Implisit), memberikan jembatan ilmiah fisis bagi konsep mistis kesadaran kosmis.

[1040] Nasr, Seyyed Hossein. (1997). Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Chicago: Kazi Publications. Tokoh filsafat Islam kontemporer ini berargumen bahwa krisis ekologi global saat ini disebabkan oleh hilangnya kesadaran religius-metafisik manusia terhadap alam semesta. Ia menawarkan rekonstruksi "kosmologi sakral" untuk memulihkan hubungan spiritual manusia dengan kosmos.

[1041] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Bab 1 & 2 menguraikan secara komprehensif bagaimana desakralisasi ilmu pengetahuan dan pemisahan kesadaran manusia dari realitas transendental/sakral menjadi akar utama krisis eksistensial dan alienasi manusia modern.

[1042] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (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 menjelaskan tatanan metafisika Islam di mana alam semesta dipandang sebagai tanda-tanda (ayat) dan bagian dari realitas teofanik yang menuntut pemaknaan eksistensial manusia yang utuh (holistik).

[1043] Wilber, Ken. (2000). Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy. Boston: Shambhala Publications. Memaparkan model kesadaran integral/holistik yang menyatukan ranah fisik, mental, jiwa, dan spirit dalam sebuah hierarki perkembangan kesadaran (Great Chain of Being) menuju tahap transpersonal.

[1044] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya 'Ulum al-Din (Vol. 3: Kitab Aja'ib al-Qalb). Cairo: Dar al-Hadith. Karya klasik pemikiran Islam yang menganalisis struktur interior manusia jism, 'aql, nafs, dan ruh serta bagaimana dinamika domain-domain ini berinteraksi dalam proses penyucian eksistensial (tazkiyatun nafs).

[1045] Ha’iri Yazdi, Mehdi. (1992). The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence. Albany: State University of New York Press. Buku mendasar mengenai konsep 'ilm al-hudhuri (knowledge by presence/ilmu hadir), di mana intuisi transendental dan kesadaran diri bersatu tanpa perantara representasi konseptual.

[1046] Al-Qur'an. Surah Al-Hasjr (59:19): "Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik." Ayat ini mendasari argumen bahwa penurunan eksistensial dan lupa diri (existential self-forgetfulness) secara epistemologis disebabkan oleh pemutusan hubungan dengan nilai-nilai transendental (Allah).

[1047] Sartre, Jean-Paul. (1956). Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology. Translated by Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library. (Dikomparasikan dengan perspektif Metafisika Transendental) Sartre mengajukan kebebasan radikal tanpa Tuhan yang memicu angst (kecemasan), yang dalam naskah ini dikontraskan dengan kebebasan eksistensial transendental yang berorientasi pada penyelarasan dengan Kehendak Ilahi.

[1048] Frankl, Viktor E. (2006). Man’s Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Frankl memaparkan teori Logoterapi yang menyatakan bahwa pencapaian kesehatan mental dan makna hidup tertinggi manusia dicapai melalui self-transcendence (melampaui ego) dan pemenuhan nilai-nilai transendental.

[1049] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press. Izutsu menganalisis secara kualitatif struktur etika eksistensial dalam Al-Qur'an, termasuk konsep niyyah dan muhasabah sebagai pengarah niat dan dorongan batiniah manusia.

[1050] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (2002). Sahih al-Bukhari (Hadith No. 50, Kitab al-Iman). Riyadh: Darussalam. Hadith Jibril tentang definisi Ihsan: "Engkau menyembah/beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Ini adalah landasan utama bagi rekonstruksi kesadaran eksistensial transendental (ad-din al-hudhuri).

[1051] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row. Heidegger menguraikan struktur Dasein (keberadaan-di-dunia) dan kecemasan eksistensial terhadap kefanaan, yang dalam konteks rekonstruksi transendental direkonstruksi menjadi sarana kedalaman spiritual.

[1052] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1980). The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam). Translation and Introduction by R.W.J. Austin. Mahwah: Paulist Press. Menguraikan ontologi penyingkapan Ilahi (tajalli) dan posisi Al-Insan Al-Kamil (Manusia Sempurna) sebagai wujud eksistensial holistik tertinggi yang merefleksikan sifat-sifat transendental di alam imanen.

[1053] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man, (Laleh: Bolchazy-Carducci Publishers, 1997), hlm. 23-28. Nasr menjelaskan secara mendalam bagaimana sekularisasi sains modern memutus hubungan antara manusia, alam, dan Tuhan, yang menjadi akar utama dari krisis ekologi dan spiritual sains Barat kontemporer.

[1054] René Guénon, The Crisis of the Modern World, diterjemahkan oleh Marco Pallis, (Hillsdale: Sophia Perennis, 2001), hlm. 45-52. Guénon menyoroti sifat reduksionistik dari paradigma materialisme Barat modern yang mengabaikan dimensi metafisika dan prinsip-prinsip sakral dalam ilmu pengetahuan.

[1055] Ayat Al-Qur'an Surah Fussilat[41]: 53. سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk (alam semesta) dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar." Ayat ini menjadi landasan ontologis kesatuan antara pengamatan makrokosmos (al-afaq) dan penyucian mikrokosmos (al-anfus).

[1056] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 77-82. Karya ini menguraikan kosmologi Ibn 'Arabi mengenai kesatuan eksistensi (Wahdat al-Wujud) dan hubungan saling terhubung antara pengamat yang terpurifikasi dengan realitas metafisik yang disingkapkan.

[1057] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din, Jilid 3, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 12-16. Al-Ghazali menjelaskan konsep Cermin Hati (Mir'at al-Qalb), di mana pembersihan cermin eksistensi jiwa manusia dari dosa dan egoisme merupakan syarat utama untuk mampu memantulkan hakikat kebenaran realitas Ilahi secara objektif.

[1058] Amit Goswami, The Self-Aware Universe: How Consciousness Creates the Material World, (New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 1995), hlm. 112-118. Goswami, seorang fisikawan teoritis, menunjukkan bukti-bukti mekanika kuantum bahwa kesadaran (consciousness) tidak berasal dari materi, melainkan merupakan landasan primer bagi seluruh keberadaan materi fisik.

[1059] Mario Bunge, Matter and Mind: A Philosophical Inquiry, (Dordrecht: Springer, 2010), hlm. 89-94. Bunge menyajikan analisis filosofis mengenai dominasi paradigma materialisme saintifik dalam disiplin sains kontemporer serta kritik epistemologis terhadap batas-batasnya.

[1060] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Soul (Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah), Jilid 1, (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1981), hlm. 34-40. Sadra merumuskan prinsip Asalat al-Wujud (utamanya eksistensi) dan pergerakan substansial (al-harakah al-jauhariyyah) dalam hierarki realitas.

[1061] 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. 133-142. Al-Attas menjelaskan konsep Islam mengenai alam semesta sebagai Kitab Terbuka yang penuh dengan simbol-simbol ontologis (ayat) yang membutuhkan pemahaman metafisika Islam untuk menafsirkannya.

[1062] Matan Hadits Shahih Muslim, No. 8, Bab Al-Iman wa Al-Islam wa Al-Ihsan (Hadits Jibril): "قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ، قَالَ: "أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ "Rasulullah SAW bersabda: Ihsan adalah engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, maka jika engkau tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu." (HR. Muslim). Konsep Ihsan dalam hadits ini menjadi fondasi aksiologis Tazkiyatul Wujud dalam bertindak dan meneliti sains di bawah pengawasan Ilahi.

[1063] Ayat Al-Qur'an Surah Ar-Rum[30]: 41. ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." Ayat ini menegaskan bahwa kerusakan ekologis-material adalah akibat langsung dari penyimpangan etis-spiritual jiwa manusia.

[1064] Mario Beauregard, et al., "Manifesto for a Post-Materialist Science," Frontiers in Integrative Neuroscience, Vol. 8, Art. 56 (2014), hlm. 1-4. Manifesto yang ditandatangani oleh puluhan ilmuwan terkemuka dunia ini menyerukan pergeseran sains dari dogma materialisme menuju sains post-materialis yang mengakui peran kesadaran, nilai, dan dimensi non-fisik dalam sains.

[1065] Ziauddin Sardar, Explorations in Islamic Science, (London: Mansell Publishing, 1989), hlm. 85-92. Sardar menguraikan perlunya merekonstruksi paradigma sains Islam modern yang menghubungkan wahyu, akal, pengamatan empiris, dan tanggung jawab sosial-ekologis secara terpadu.

[1066] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 25–48. Nasr menjelaskan bagaimana desakralisasi pengetahuan dalam filsafat Barat modern berujung pada hilangnya dimensi spiritual dalam kehidupan manusia dan memicu krisis eksistensial global.

[1067] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 98–105. Schimmel menguraikan perkembangan historis Tasawuf Amali dan pentingnya riyadhah serta muhasabah sebagai metode disiplin jiwa dalam tradisi tasawuf klasik.

[1068] Fazlur Rahman, Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–142. Rahman menekankan perlunya rekonstruksi metodologis dalam pemikiran Islam agar nilai-nilai spiritual dan moral dapat berfungsi secara efektif dalam merespons dinamika perubahan sosial modern.

[1069] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 148–152. Chittick membahas relasi triadik antara pengetahuan ('ilm), keadaan batin (hal), dan tindakan ('amal) dalam kosmologi Sufi.

[1070] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum ad-Din, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 18–25. Al-Ghazali menegaskan bahwa ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang membuahkan 'amal (tindakan) dan mengarahkan jiwa menuju pembersihan batin dari penyakit-penyakit hati.

[1071] Patrick Laude, Pathways to an Inner Islam: Massignon, Corbin, Guénon, and Schuon (Albany: State University of New York Press, 2010), hlm. 71–85. Laude mengeksplorasi bagaimana praksis spiritual dalam Islam dapat ditafsirkan ulang untuk menjawab tantangan dunia kontemporer tanpa mengorbankan kedalaman metafisiknya.

[1072] Al-Qur'an, Surah Al-Jumu'ah[62]: 2 yang berbunyi: "Dialah yang mengutus kepada kaum yang ummi seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, menyucikan jiwa mereka (yuzakkihim), dan mengajarkan kepada mereka Kitab dan Hikmah..."; serta Surah Al-Ankabut[29]: 69: "Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami."

[1073] Matan Hadits Riwayat al-Thabrani dalam Al-Mu'jam al-Awsat, No. 6026: "Khayr al-nas anfa'uhum li al-nas" (Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia lainnya). Hadits ini diverifikasi keshahihannya oleh al-Albani dalam Silsilah al-Ahadith al-Sahihah (No. 426), dan dijadikan pijakan utama bagi doktrin kepedulian sosial dalam Tasawuf Amali.

[1074] Arthur F. Buehler, Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh (Columbia: University of South Carolina Press, 1998), hlm. 55–62. Buku ini menguraikan prinsip khalwat dar anjuman (solitude in crowd) sebagai konsep kunci Naqshbandiyyah yang memadukan kedalaman zikir batin dengan keterlibatan penuh dalam aktivitas kemasyarakatan.

[1075] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1997), hlm. 81–96. Nasr berargumen bahwa krisis ekologi global akar masalahnya berada pada krisis spiritual manusia yang kehilangan kesadaran sakral terhadap alam ciptaan Tuhan.

[1076] Ibn 'Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyyah, Jilid 2 (Beirut: Dar Sader, 2004), hlm. 320–328. Ibn 'Arabi menjelaskan manifestasi tajalli Ilahi pada seluruh entitas wujud, yang implikasi etisnya menuntut penghormatan dan kasih sayang mendalam (rahmah) terhadap seluruh makhluk.

[1077] Volney Gay (ed.), Neuroscience and Spirituality: Making the Connections (New York: Springer, 2009), hlm. 112–129. Karya ilmiah ini mengintegrasikan pendekatan neurosains dan psikiatri dengan latihan-latihan kontemplatif-spiritual untuk penyembuhan psikis manusia modern.

[1078] Hassan Hanafi, Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, and Culture, Vol. 1 (Cairo: Dar al-Keba, 2000), hlm. 210–225. Hanafi mendorong reorientasi hermeneutika tradisi Islam (termasuk tasawuf) dari "teologi egosentris" menuju "teologi antroposentris/sosial" yang membebaskan.

[1079] Penjelasan mengenai integrasi esoteris-eksoteris sebagai kesatuan tauhid dapat dirujuk dalam karya monumental Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 291-295. Nasr menekankan bahwa memisahkan dimensi lahir dan batin dalam Islam akan merusak struktur holistik wahyu ilahi.

[1080] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 3. Ayat ini berbunyi: "Huwa al-Awwalu wa al-Akhiru wa al-Zahiru wa al-Batinu wa Huwa bi-kulli shay'in 'Alim" (Dialah Yang Awal, Yang Akhir, Yang Nyata, dan Yang Ghaib; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu). Ayat ini menjadi basis ontologis bagi para sufi dan filosof Islam untuk merumuskan teori tentang dimensi lahiriah dan esoteris dari eksistensi.

[1081] Sebagaimana diriwayatkan dalam kitab Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis Nomor 8, dari jalur Umar bin Khattab RA mengenai dialog antara Nabi Muhammad SAW dan Malaikat Jibril tentang sistematika Islam, Iman, dan Ihsan. Hadis ini diakui oleh para ulama sebagai Umm al-Sunnah karena merangkum seluruh esensi ajaran Islam baik yang bersifat lahiriah maupun batiniah.

[1082] Ungkapan masyhur Imam Malik ini dikutip secara otoritatif oleh banyak ulama lintas mazhab, di antaranya oleh ulama sufi terkemuka Syekh Ahmad Zarruq dalam kitabnya Qawa'id al-Tasawwuf (Kairo: Dar al-Basair, 2005), aturan ke-3, hlm. 22; serta oleh Imam Ali al-Qari dalam kitab syarahnya Mirqat al-Mafatih Sharh Mishkat al-Masabih (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), Vol. 1, hlm. 135.

[1083] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), Vol. 1, hlm. 15-25 pada bab Kitab al-'Ilm. Di bab ini, Al-Ghazali membagi ilmu menjadi 'Ilm al-Mu'amalah (praktis/fiqih) dan 'Ilm al-Mukasyafah (esoteris/spiritual) serta menjelaskan bagaimana keduanya harus saling menopang secara integratif.

[1084] Periksa pemaparan komprehensif mengenai konsep lingkaran syariat, tarekat, dan hakikat menurut Ibnu 'Arabi dalam penjelasan William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 147-152. Chittick menduga kuat bahwa kesalahpahaman terhadap pemikiran Ibnu 'Arabi terjadi karena mengabaikan kepatuhan ketat sang Syekh Akbar terhadap ortodoksi hukum Islam lahiriah.

[1085] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002), hlm. 115-120. Nasr menyoroti bagaimana krisis dunia modern disebabkan oleh hilangnya dimensi batin (the inner dimension) dari peradaban sekuler, dan bagaimana Islam tradisional menawarkan solusi melalui integrasi syariat dan tasawuf.

[1086] Irvin D. Yalom, Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death (San Francisco: Jossey-Bass, 2008). Yalom merupakan tokoh besar dalam psikologi eksistensial yang berargumen bahwa kecemasan akan kematian adalah akar dari banyak gangguan psikologis manusia dan harus dihadapi secara sadar.

[1087] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl menekankan bahwa krisis kesehatan mental modern berakar pada "vacuum

eksistensial" atau hilangnya makna, yang sering kali memuncak pada ketakutan akan kematian yang tidak bermakna.

[1088] Abraham Maslow, The Farther Reaches of Human Nature (New York: Viking Press, 1971). Maslow, melalui karya ini, meletakkan dasar bagi psikologi transpersonal dengan mengidentifikasi "pengalaman puncak" (peak experiences) sebagai kebutuhan tertinggi manusia di atas aktualisasi diri.

[1089] Stanislav Grof, Psychology of the Future: Lessons from Modern Consciousness Research (Albany: State University of New York Press, 2000). Grof menjelaskan bagaimana pengalaman transpersonal dapat menyembuhkan trauma mendalam terkait kecemasan eksistensial dan kematian melalui perluasan kesadaran.

[1090] Laleh Bakhtiar, Sufi: Expressions of the Mystic Quest (London: Thames and Hudson, 1976). Buku ini mendiskusikan konsep Lata'if (pusat-pusat kesadaran lembut) dalam sufisme sebagai peta bagi perjalanan psikospiritual manusia melampaui ego.

[1091] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 156. Teks suci ini memberikan fondasi ontologis bagi psikologi Islami bahwa manusia berasal dari Allah (sumber transenden) dan akan kembali kepada-Nya, memberikan kepastian eksistensial di tengah ketidakpastian dunia.

[1092] Hadis Nabi Muhammad SAW, diriwayatkan secara maknawi dalam berbagai tradisi sufistik (sering dikaitkan dengan Ali bin Abi Thalib): "An-nasu niyam, fa idza matu-ntabahu" (Manusia itu tidur, dan ketika mereka mati, barulah mereka terjaga). Hadis ini sering digunakan dalam diskursus psikospiritual untuk menggambarkan kematian sebagai pencerahan.

[1093] Journal of Religion and Health, "Death Anxiety and Spirituality: A Developmental Perspective," Vol. 56, No. 3 (2017). Artikel ini memberikan data empiris bahwa individu dengan orientasi spiritualitas intrinsik dan transpersonal memiliki tingkat kecemasan kematian yang jauh lebih rendah dibandingkan mereka yang sekuler.

[1094] Ken Wilber, The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development (Wheaton: Theosophical Publishing House, 1980). Wilber memaparkan teori spektrum kesadaran di mana ketakutan akan kematian adalah hasil dari keterikatan pada tingkat perkembangan ego yang belum mencapai kesadaran transpersonal (Atman).

[1095] Imam Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), khususnya Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Mengingat Mati dan Sesudahnya). Al-Ghazali merinci bagaimana mengingat kematian secara spiritual justru menyehatkan jiwa dan menghilangkan ketakutan yang tidak rasional.

[1096] International Journal of Transpersonal Studies, "The Transpersonal Approach to Death and Dying," Vol. 38, Issue 1 (2019). Jurnal ini membahas metodologi terkini dalam menerapkan terapi transpersonal bagi pasien terminal untuk mengubah kecemasan menjadi pengalaman transformatif.

[1097] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989). Tokoh besar filsafat Islam ini menekankan bahwa krisis

manusia modern, termasuk kecemasan kematian, disebabkan oleh hilangnya pengetahuan akan hal yang sakral dan pemisahan antara intelek dengan wahyu.

[1098] Ibn Khaldun. (2015). The Muqaddimah: An Introduction to History (Translated by Franz Rosenthal). Princeton University Press.[Ibn Khaldun dalam karya monumental ini menegaskan bahwa faktor moral dan agama adalah elemen krusial yang menentukan siklus naik dan turunnya sebuah peradaban, melampaui sekadar faktor militer atau ekonomi].

[1099] Seyyed Hossein Nasr. (1993). The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. ABC International Group.[Nasr memberikan kritik tajam terhadap sains modern yang kehilangan dimensi sakral, menyebabkan krisis ekologi dan eksistensial pada manusia].

[1100] Malek Bennabi. (2003). The Problem of Ideas in the Muslim World. Berita Publishing.[Bennabi, pemikir Aljazair, menekankan bahwa peradaban lahir dari sintesis antara manusia, tanah, dan waktu, yang hanya bisa disatukan oleh kekuatan ide atau keyakinan agama].

[1101] Al-Quran Al-Karim, Surah Saba' (34): Ayat 15.["... (Negerimu) adalah negeri yang baik dan (Tuhanmu) adalah Tuhan yang Maha Pengampun." Ayat ini menjadi landasan teologis bagi konsep pembangunan bangsa yang harmonis antara kesejahteraan material dan rida Ilahi].

[1102] Danah Zohar & Ian Marshall. (2004). Spiritual Capital: Wealth We Can Live By. Berrett-Koehler Publishers.[Buku ini memperkenalkan konsep modal spiritual sebagai fondasi bagi modal sosial dan ekonomi, yang memberikan makna dan tujuan mendalam bagi aktivitas manusia dan organisasi].

[1103] Al-Ghazali. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Islamic Texts Society.[Khususnya dalam pembahasan mengenai Al-Munjiyat (hal-hal yang menyelamatkan), Al-Ghazali menguraikan bagaimana kualitas batiniah mempengaruhi karakter kolektif sebuah masyarakat].

[1104] Ziauddin Sardar. (2003). Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader. Pluto Press.[Sardar menawarkan perspektif futuristik tentang bagaimana nilai-nilai Islam dapat menjadi kerangka kerja bagi kemajuan peradaban masa depan yang lebih manusiawi].

[1105] Jasser Auda. (2008). Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. International Institute of Islamic Thought (IIIT).[Auda mereformulasi konsep Maqasid sebagai kerangka evaluasi kebijakan publik yang bertujuan untuk kemaslahatan manusia secara holistik].

[1106] Hadis Riwayat Muslim, No. 2999.["Sangat mengagumkan keadaan orang mukmin, sesungguhnya semua urusannya adalah baik baginya..." Hadis ini menekankan perspektif spiritualitas dalam memandang setiap dinamika kehidupan sebagai sebuah "kemajuan" atau kebaikan jika dihadapi dengan syukur dan sabar].

[1107] Naquib al-Attas. (1993). Islam and Secularism. ISTAC.[Al-Attas berargumen bahwa kemajuan sejati bagi umat Islam adalah "adab", yaitu pengenalan dan pengakuan akan tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan, yang dimulai dari pengenalan terhadap Tuhan].

[1108] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Hadith, 2004, Jilid 4, hlm. 450-455. Dalam kitab Dhikr al-Maut wa ma Ba'dahu, Al-Ghazali

menegaskan bahwa mengingat kematian secara aktif adalah obat mujarab untuk membersihkan hati dari keterikatan duniawi dan melatih kesadaran spiritual yang tajam.

[1109] Jaspers, Karl. Philosophy, Volume 2. Diterjemahkan oleh E.B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press, 1970, hlm. 177-179. Jaspers merumuskan konsep Grenzsituationen (situasi batas), seperti kematian dan penderitaan, yang memaksa individu keluar dari kenyamanan eksistensial yang dangkal menuju kesadaran diri yang autentik.

[1110] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Life and Thought. Albany: State University of New York Press, 1981, hlm. 120-125. Nasr membahas bagaimana kosmologi Islam mengintegrasikan waktu linear manusia ke dalam lingkaran waktu sakral yang berorientasi pada kepulangan menuju asal mula Ilahi (al-ma'ad).

[1111] Ariès, Philippe. The Hour of Our Death. Diterjemahkan oleh Helen Weaver. New York: Vintage Books, 1981, hlm. 602-614. Ariès mengkaji secara historis dan sosiologis bagaimana masyarakat modern melakukan "penjinakan" dan pengasingan terhadap kematian dari ruang publik demi menjaga ilusi kenyamanan materialistik.

[1112] Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Zuhd, Bab Ma Ja'a fi Dhikr al-Maut, No. 2307. Rasulullah Saw. bersabda: "Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan (yaitu kematian)." Hadis ini dipandang oleh para ulama sebagai landasan psikologi spiritual untuk menstabilkan syahwat duniawi.

[1113] Al-Qur'an, Surah Ar-Rahman (55): 26-27: "Semua yang ada di atas bumi itu akan binasa. Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan."

[1114] Shirazi, Sadr al-Din al- (Mulla Sadra). Al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981, Jilid 3, hlm. 80-95. Mulla Sadra menjelaskan teori harakah jawhariyyah (substantial motion) di mana alam fisik berada dalam proses transmutasi substansial yang konstan menuju alam malakut.

[1115] Kierkegaard, Søren. The Sickness Unto Death. Diterjemahkan oleh Alastair Hannay. London: Penguin Books, 1989, hlm. 45-52. Kierkegaard menganalisis keputusasaan manusia yang mencoba membangun identitas dirinya di atas hal-hal yang bersifat temporal dan fana, yang ia sebut sebagai bentuk kegagalan eksistensial.

[1116] Heidegger, Martin. Being and Time. Diterjemahkan oleh John Macquarrie & Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962, hlm. 293-311. Heidegger mendefinisikan Dasein yang autentik sebagai kesadaran yang merengkuh kematian sebagai kemungkinan yang paling khas, tidak relasional, dan tidak dapat dilampaui (Sein-zum-Tode).

[1117] Al-Hujwiri, Ali bin Usman. Kashf al-Mahjub. Diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson. Leiden: Brill, 1911, hlm. 242-246. Al-Hujwiri membedakan antara peluruhan ego (fana') yang bersifat destruktif dengan transformasi spiritual (baqa') di mana kesadaran hamba melebur dalam kehendak Ilahi.

[1118] Iqbal, Muhammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Stanford: Stanford University Press, 2013, hlm. 95-98. Iqbal menekankan bahwa dunia materi harus ditaklukkan dan dimaknai secara spiritual melalui ego yang aktif,

bukan dengan melarikan diri darinya, melainkan dengan menjadikannya medan pembuktian moral pribadi.

[1119] Levinas, Emmanuel. Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. Diterjemahkan oleh Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, hlm. 232-240. Levinas mengaitkan tanggung jawab moral yang tak terbatas terhadap "Wajah" orang lain dengan kesadaran akan keterbatasan waktu dan kepasrahan di hadapan misteri kematian.

[1120] Al-Qur'an, Surah Az-Zalzalah (99): 7-8: "Maka barangsiapa mengerjakan kebaikan seberat dzarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya. Dan barangsiapa mengerjakan kejahatan seberat dzarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya pula."

[1121] Kant, Immanuel. Critique of Practical Reason. Diterjemahkan oleh Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, hlm. 102-105. Kant mengargumentasikan bahwa keabadian jiwa (immortality of the soul) dan keberadaan Tuhan adalah postulat tak terhindarkan dari akal praktis agar keadilan moral yang sejati dapat terwujud.

[1122] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Hadith, 2004, Jilid 4, hlm. 380-395. Kitab al-Muraqabah wa al-Muhasabah merinci langkah-langkah metodologis bagi pencari kebenaran untuk melakukan sensor internal terhadap motif-motif tersembunyi dari nafsu sebelum bertindak.

[1123] Al-Mawardi, Abu al-Hasan. Adab al-Dunya wa al-Din. Beirut: Dar al-Iqra, 1985, hlm. 112-118. Al-Mawardi menegaskan bahwa integrasi kesadaran akhirat pada para pemimpin dan pembuat keputusan adalah fondasi utama bagi terciptanya keadilan sosial dan stabilitas peradaban.

[1124] Al-Qur'an, Surah Qaf (50): 22: "Sungguh, kamu dahulu lalai tentang ini, maka Kami singkapkan tabir (kelalaian)mu darimu, dan penglihatanmu pada hari ini sangat tajam."

[1125] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 154-159. Chittick menguraikan pandangan Ibnu 'Arabi mengenai bagaimana setiap tindakan di dunia ini secara ontologis membentuk rupa spiritual pelaku yang akan tersingkap secara visual di alam barzakh.

[1126] Ibn Sina (Avicenna). Al-Isharat wa al-Tanbihat. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1958, Bagian Fisika dan Metafisika, Jilid 3, hlm. 120-128. Ibn Sina merumuskan perbedaan ontologis mutlak antara makhluk yang hanya berstatus "mungkin ada" (mumkin al-wujud) yang membutuhkan sebab luar, dan Pencipta sebagai "Niscaya Ada" (Wajib al-wujud).

[1127] Al-Qur'an, Surah Al-Fatir (35): 15: "Wahai manusia! Kamulah yang memerlukan Allah; dan Allah Dialah Yang Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu), Maha Terpuji."

[1128] Becker, Ernest. The Denial of Death. New York: Free Press, 1973, hlm. 11-24. Becker memenangkan Penghargaan Pulitzer atas analisisnya mengenai bagaimana seluruh kebudayaan manusia dan heroisme teknologi pada hakikatnya adalah mekanisme pertahanan diri (defense mechanism) yang dirancang untuk menyangkal kenyataan kematian yang tak terhindarkan.

[1129] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Tahrim al-Kibr wa Bayanuhu, No. 91. Rasulullah Saw. bersabda: "Tidak akan masuk surga orang yang di dalam hatinya terdapat kesombongan seberat biji sawi."

[1130] Nicholas of Cusa. On Learned Ignorance (De Docta Ignorantia). Diterjemahkan oleh Jasper Hopkins. Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 1985, hlm. 53-58. Konsep docta ignorantia menyatakan bahwa batas tertinggi dari pengetahuan manusia adalah pengakuan yang tulus dan sadar akan ketidaktahuannya sendiri di hadapan kebenaran Ilahi yang tak terbatas.

[1131] Fromm, Erich. To Have or to Be?. New York: Harper & Row, 1976, hlm. 72-85. Fromm berpendapat bahwa pelepasan orientasi "memiliki" (having mode) demi beralih ke orientasi "menjadi" (being mode) yang dicapai melalui penerimaan tulus atas keterbatasan eksistensial adalah kunci pembebasan manusia dari patologi psikologis masyarakat industri modern.

[1132] Ibn 'Arabi. (1980). The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam). Translated by R.W.J. Austin. Paulist Press. Ibn 'Arabi menjelaskan bagaimana al-ana (ego) sering kali menjadi tabir (hijab) terbesar antara manusia dan Allah. Konsep istikbar (kesombongan/klaim kemandirian ontologis) dianggap sebagai akar dari keterpisahan spiritual manusia dari Realitas Mutlak (Al-Haqq).

[1133] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press. Chittick membedakan secara tegas antara pemusnahan eksistensi diri secara nihilistik dengan proses fana' (dekonstruksi ego). Fana' bukanlah penghentian eksistensi, melainkan pembongkaran persepsi keliru tentang otonomi ego agar baqa' (keberlanjutan dalam Allah) dapat terwujud.

[1134] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (Revival of the Religious Sciences). Translated by Kenneth Honerkamp. Islamic Texts Society. Dalam Kitab Aja'ib al-Qalb dan Kitab Dzam al-Jah wa al-Riya', Al-Ghazali menguraikan secara rinci konsep syirk al-khafi (syirik tersembunyi), di mana seorang hamba beribadah bukan untuk Allah, melainkan untuk memberi makan ego dan riya' yang terselubung.

[1135] Al-Qur'an, Surah Al-Jathiyah (45:23).أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ Ayat ini menjadi landasan teologis utama mengenai bahaya penyembahan ego (hawa). Seseorang yang menjadikan hawa nafsu dan egonya sebagai otoritas tertinggi secara tidak sadar telah melakukan idolatri internal.

[1136] Derrida, Jacques. (1976). Of Grammatology. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Johns Hopkins University Press. Digunakan sebagai pembanding metodologis pascamodern. Derrida memperkenalkan dekonstruksi atas oposisi biner dan kebebalan subjek yang terpusat. Dalam konteks naskah ini, teknik dekonstruksi digunakan untuk membongkar fiksasi ego, meski dengan tujuan spiritual yang berbeda dari skeptisisme pascamodern.

[1137] Al-Kushayri, Abu al-Qasim. (2007). Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risala al-Qushayriyya). Translated by Alexander D. Knysh. Garnet Publishing. Al-Qushayri menguraikan tahap-tahap disiplin spiritual (muhasabah dan mujahadah) yang menuntut salik melatih "puasa eksistensial", melepas segala klaim kemuliaan sosial demi meruntuhkan keangkuhan ego.

[1138] Jung, Carl Gustav. (1969). The Archetypes and the Collective Unconscious (Collected Works, Vol. 9, Part 1). Princeton University Press. Jung mendiskusikan proses pembongkaran identifikasi ego (ego-deconstruction) sebagai syarat mutlak untuk integrasi kepribadian (individuation) dan pencapaian Diri (the Self) yang lebih tinggi, sepadan dengan disintegrasi positif dalam psiko-spiritual.

[1139] Nasr, Seyyed Hossein. (1997). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press. Nasr menegaskan bahwa pengetahuan spiritual yang murni (gnosis) hanya dapat dicapai apabila ego manusia telah mengalami penghancuran radikal (tahthim), sehingga akal intuitif (intellect/al-'aql) bebas memantulkan Cahaya Ilahi tanpa terbiaskan oleh kepentingan egosentris.

[1140] Al-Quran Al-Karim, Surah Yusuf (12): 53. "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku." Ayat ini merupakan fondasi teologis utama mengenai eksistensi nafs al-ammarah sebagai penggerak impuls negatif dalam diri manusia.

[1141] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid III (Kairo: Dar al-Hadith, 2004). Al-Ghazali menguraikan secara mendalam tentang Aja'ib al-Qalb (Keajaiban Hati) dan bagaimana nafsu menyusup ke dalam amal ibadah melalui pintu riya' dan 'ujub, yang ia sebut sebagai penyakit jiwa yang paling samar (al-amradh al-khafiyyah).

[1142] Jacques Lacan, Écrits: A Selection, diterjemahkan oleh Alan Sheridan (London: Routledge, 2001). Dalam esai "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I", Lacan menjelaskan bagaimana ego manusia terbentuk dari misidentifikasi terhadap citra imajiner, yang dalam konteks ini memperkuat argumen tentang sifat ilusi dari ego (nafs).

[1143] Ibn Ataillah al-Iskandari, Al-Hikam (Surabaya: Risalah Gusti, 2003). Syekh Ibn Ataillah memperingatkan tentang bahaya ego yang bersembunyi di balik ketaatan. Ia menyatakan bahwa kemaksiatan yang melahirkan rasa hina dan butuh kepada Allah lebih baik daripada ketaatan yang melahirkan rasa mulia dan sombong.

[1144] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989). Nasr mengkritik modernitas yang menurutnya adalah hasil dari "ego ratiocination" yang telah memutus hubungan antara pengetahuan (intelek) dengan sumber sakralnya, sehingga terjadilah kesombongan epistemologis.

[1145] Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, diterjemahkan oleh R.J. Hollingdale (Penguin Classics, 1961). Konsep Wille zur Macht (Kehendak untuk Berkuasa) Nietzsche memberikan potret psikologis bagaimana ego manusia senantiasa berusaha mendominasi dan mengafirmasi dirinya sendiri sebagai pusat otoritas.

[1146] Sahih Muslim, Kitab al-Jihad wa al-Siyar, Hadis No. 1904. Hadis mengenai "jihad melawan hawa nafsu" sebagai jihad yang paling besar (al-jihad al-akbar) memberikan landasan bahwa perjuangan melawan ego internal jauh lebih berat daripada konflik eksternal.

[1147] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975). Schimmel memetakan psikologi sufi mengenai

tingkatan jiwa, menjelaskan bagaimana nafs ammarah sering kali dianggap sebagai "anjing hitam" atau "perempuan tua yang licik" dalam sastra sufi untuk menggambarkan sifat penipunya yang polimorfis..

[1148] QS. Fatir[35]: 15. Ayat ini menegaskan status ontologis dasar manusia sebagai makhluk yang mutlak membutuhkan Allah: "Wahai manusia, kamulah yang memerlukan Allah; dan Allah Dialah Yang Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji." Ayat ini menjadi basis metafisika bagi konsep al-faqr al-wujudi (kemiskinan eksistensial manusia).

[1149] Sahih Muslim, Kitab Al-Birr wa al-Shilah wa al-Adab, Hadis No. 2620. Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., Rasulullah SAW bersabda dalam Hadis Qudsi bahwa Allah SWT berfirman: "Keagungan (al-Kibriya') adalah pakaian-Ku dan Keluhuran (al-'Azzah) adalah sarung-Ku. Barangsiapa yang mencoba merampas salah satu dari keduanya dari-Ku, maka Aku akan mengazabnya." Hadis ini menjadi landasan doktrin munaaza'ah al-sifat (perebutan sifat-sifat Ilahi oleh ego manusia).

[1150] Derrida, Jacques. (1976). Of Grammatology. Diterjemahkan oleh Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, hlm. 49-62. Derrida menjelaskan bagaimana dekonstruksi bekerja untuk membongkar keutuhan falsely stabilized subject dan logosentrisme Barat, yang dalam konteks teks ini diadaptasi untuk meruntuhkan klaim kemandirian eksistensial ego manusia.

[1151] Said, Edward W. (1978). Orientalism. New York: Pantheon Books, hlm. 92-95. Said menganalisis bagaimana kebangkohan epistemologis (epistemic arrogance) dan klaim pengetahuan sering kali berkelindan dengan kehendak untuk menguasai (will to power), sebuah fenomena yang dalam konteks psikologi spiritual merupakan bentuk manipulasi ego akademis.

[1152] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 3, Kitab Syarh 'Aja'ib al-Qalb & Kitab Dhamm al-Kibr wa al-'Ujb). Jeddah: Dar al-Minhaj, hlm. 340-358. Al-Ghazali mendokumentasikan secara komprehensif bagaimana ilmu pengetahuan dapat menjadi hijab (penghalang) terberat bagi seorang penuntut ilmu apabila membuahkan 'ujb (kekaguman pada diri sendiri) dan kesombongan spiritual.

[1153] Al-Sulami, Abu 'Abd al-Rahman. (1985). Risalat al-Malamatiyyah. Ed. Abul 'Ala 'Afifi. Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, hlm. 87-102. Teks klasik ini menguraikan metodologi psikoterapi spiritual kelompok Malamatiyyah di Nishapur yang secara sengaja menyembunyikan kebaikan dan menampakkan kekurangan diri demi mematikan respons kepuasan ego dari pujian publik (social mirror).

[1154] Sviri, Sara. (1999). "Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism." Dalam L. Lewisohn (Ed.), Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, hlm. 583-613. Studi akademis ini menjelaskan latar belakang sosiologis dan doktrinal gerakan Malamatiyyah dalam dekonstruksi status sosial semu.

[1155] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1911). Al-Futuhat al-Makkiyyah (Vol. 2). Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubra, hlm. 220-226. Ibn 'Arabi menjelaskan metafisika tawhid al-af'al di mana tindakan manusia pada hakikatnya adalah lokus penampakan (mazhar) dari Perbuatan Ilahi, sehingga tidak tersisa dasar

ontologis bagi manusia untuk mengklaim kepemilikan atas amal perbuatannya (fana' fi al-af'al).

[1156] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, hlm. 309-312. Chittick memaparkan analisis rinci mengenai konsep kemiskinan ontologis (poverty/al-faqr) dan hubungannya dengan pembebasan manusia dari ilusi otonomi egois dalam kerangka metafisika Sufi..

[1157] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 4-12. Al-Ghazali menjelaskan secara rinci tentang struktur jiwa manusia yang terdiri dari empat daya: al-bahimiyyah (kebinatangan/syahwat), al-sabuyyah (kebuasan/amarah), al-syaitaniyyah (setan/tipu daya), dan al-rabubiyyah (ketuhanan/kesombongan). Penundukan daya bahimiyyah dan sabuyyah merupakan prasyarat mutlak sebelum jiwa dapat naik ke maqam spiritual yang lebih tinggi.

[1158] Ibid., hlm. 22. Di sini Al-Ghazali menggunakan metafora cermin kalbu (mir'at al-qalb) yang tertutup oleh karat akibat akumulasi dosa dan pemuasan syahwat serta amarah yang tidak terkendali.

[1159] Muhyiddin Ibn 'Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyyah, Jilid 2 (Beirut: Dar Sader, n.d.), hlm. 375-378. Ibn 'Arabi membahas dimensi esoteris dari puasa (al-sawm) sebagai sifat peniadaan (tanzih) yang menghubungkan hamba dengan sifat Al-Samadiyyah (Maha Mandiri). Puasa eksistensial (al-imsak al-wujudi) didefinisikan sebagai penahanan diri dari mengklaim eksistensi mandiri (al-wujud al-idhafi) di hadapan Wujud Mutlak Allah.

[1160] Al-Qur'an, Surah Maryam[19]: 26: "Maka makan, minum dan bersenang hatilah kamu. Jika kamu melihat seorang manusia, maka katakanlah: 'Sesungguhnya aku telah bernazar berpuasa untuk Tuhan Yang Maha Pengasih, maka aku tidak akan berbicara dengan seorang manusia pun pada hari ini'." Ayat ini secara sufistik ditafsirkan sebagai isyarat tentang saum al-kalam (puasa bicara) yang melambangkan keheningan eksistensial jiwa dari mengklaim ke-Aku-an di hadapan keagungan Ilahi.

[1161] Jalal al-Din Rumi, The Masnavi, Buku III, bait 1053-1065, terjemahan Reynold A. Nicholson (London: Luzac & Co., 1930). Rumi menuliskan metafora terkenal tentang naga nafsu yang membeku di musim dingin pegunungan Irak, namun ketika dibawa oleh pawangnya ke Baghdad yang panas, naga itu mencair, bangkit, dan memangsa pawangnya sendiri. Ini adalah peringatan bahwa syahwat yang tampak padam sewaktu-waktu bisa bangkit jika diberi stimulus material.

[1162] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 141-143. Frankl menjelaskan tentang "neurosis Hari Minggu" (Sunday neurosis) dan "kekosongan eksistensial" (existential vacuum) yang terjadi ketika manusia kehilangan makna hidup dan mencoba mengisinya dengan kesenangan inderawi serta kompensasi kekuasaan (analog dengan syahwat dan amarah dalam psikologi sufistik).

[1163] HR. Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, Bab al-Hadar min al-Ghadhab, No. 6114: "Bukanlah orang yang kuat itu yang pandai bergulat, tetapi orang yang kuat adalah orang yang dapat mengendalikan dirinya ketika marah." Hadis ini

menunjukkan bahwa kemenangan sejati bersifat internal-spiritual (metanoetik), bukan eksternal-fisik.

[1164] Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense, terj. Edmund Colledge dan Bernard McGinn (New York: Paulist Press, 1981), hlm. 285-294. Konsep Gelassenheit (pelepasan kehendak diri/releasement) milik Eckhart memiliki kesamaan ontologis yang sangat dekat dengan konsep ridha dan al-imsak al-wujudi dalam tasawuf, di mana jiwa melepaskan segala kehendak pribadinya agar Kehendak Tuhan dapat bekerja sepenuhnya di dalam dirinya.

[1165] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr[89]: 27-28: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai." Ayat ini menandai pencapaian tertinggi dari proses tahthim al-ana, di mana ego yang agresif telah bertransformasi sepenuhnya menjadi entitas yang tenang (mutma'innah) karena telah terbebas dari dualitas syahwat dan amarah melalui puasa eksistensial..

[1166] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3. Abu Hamid al-Ghazali mendefinisikan qalb sebagai substansi halus yang merupakan hakikat manusia yang mengetahui dan mengenal Tuhan; ini adalah definisi klasik yang memisahkan antara anatomi fisik dan fungsi metafisika-epistemologis.

[1167] Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in. Ibn al-Qayyim menjelaskan secara mendalam tentang tipologi hati (hati yang hidup, sakit, dan mati) serta bagaimana dosa bertindak sebagai penghalang transendental.

[1168] Hadis riwayat At-Tirmidzi (No. 3334) dan Ibnu Majah (No. 4244): "Seorang mukmin jika melakukan satu dosa, maka akan ada setitik hitam di hatinya..." Hadis ini menjadi landasan teologis mengenai konsep rayn atau karat hati dalam proses tazkiyah.

[1169] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (Longmans, Green, and Co., 1902). James mengkaji bagaimana proses pembersihan batin atau "conversion" mengubah struktur kesadaran manusia dari yang terfragmentasi menjadi terintegrasi.

[1170] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (SUNY Press, 1989). Nasr membedakan antara rasio (aql) dan intelek (intellectus/al-aql al-kulli) yang berpusat di hati, di mana pengetahuan sakral hanya bisa dicapai melalui kesucian batin.

[1171] Al-Quran, Surah Ash-Shu'ara (26): 88-89: "(Yaitu) pada hari (ketika) harta dan anak-anak tidak berguna, kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih (Qalbun Salim)." Ayat ini merupakan rujukan utama mengenai tujuan akhir dari purifikasi kesadaran.

[1172] Carl G. Jung, Modern Man in Search of a Soul (Routledge, 1933). Jung membahas tentang pencarian makna dan integrasi kepribadian, yang memiliki kemiripan struktural dengan Tazkiyah, meskipun Tazkiyah memiliki dimensi eskatologis yang lebih kuat.

[1173] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam. Dalam bab tentang Nabi Adam, Ibn 'Arabi menjelaskan manusia sebagai cermin Tuhan; jika cermin itu buram (tidak

disucikan), maka citra Tuhan tidak akan nampak secara sempurna dalam diri manusia sebagai Khalifah.

[1174] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (University of North Carolina Press, 1975). Schimmel memberikan analisis mendalam tentang bagaimana para sufi besar memandang hati sebagai satu-satunya tempat yang mampu menampung Tuhan (Ma wa'ani ardhi wa la sama'i walakin wa'ani qalbi 'abdi al-mu'min).

[1175] Mohammad Fadel, "The True, the Good and the Beautiful: An Islamic Perspective on Aesthetics and Ethics," dalam Journal of Religious Ethics. Artikel ini mendiskusikan bagaimana integritas batin (tazkiyah) menjadi fondasi bagi manifestasi kebaikan dan keindahan dalam perilaku sosial dan etika global.

[1176] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam bahwa hati adalah "raja" dalam tubuh manusia (al-qalb malik wa al-a'da' junuduhu), dan keberadaan polutan moral seperti sombong dan riya' adalah penghalang utama (hijab) yang menutupi mata batin dari cahaya Tuhan.

[1177] Ibn Arabi, Muhyiddin. (2002). Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Translated by R.W.J. Austin. New York: Paulist Press. Dalam perspektif ontologi Ibn Arabi, kesombongan dipandang sebagai kegagalan makhluk dalam memahami kemiskinan eksistensialnya (faqr) di hadapan Tuhan yang Maha Kaya (Al-Ghani).

[1178] Muslim ibn al-Hajjaj. (n.d.). Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Tahrim al-Kibr wa Bayanuhu. Hadis ini menegaskan definisi Kibar secara yuridis-spiritual: "Al-Kibru batharul haqqi wa ghamthun naasi" (Sombong adalah menolak kebenaran dan meremehkan manusia). Ini adalah rujukan primer dalam memahami batasan sombong dalam Islam.

[1179] Nasr, Seyyed Hossein. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperCollins. Nasr mendiskusikan bagaimana riya' (ostentation) memecah kesatuan batin manusia modern dan menjadikannya budak dari "tatapan publik", yang secara spiritual merusak integritas kehadiran manusia di hadapan Tuhan.

[1180] Al-Quran, Surah Al-Ma'un (107: 4-6). "Maka celakalah bagi orang-orang yang shalat, (yaitu) orang-orang yang lalai dari shalatnya, orang-orang yang berbuat riya'." Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa ibadah formal tanpa kejernihan niat (riya') justru membawa pada kehancuran spiritual.

[1181] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press. Chittick menjelaskan bahwa dalam metafisika Sufi, dengki (hasad) adalah bentuk penolakan terhadap Qadar (ketetapan Tuhan), di mana individu merasa lebih tahu daripada Tuhan mengenai siapa yang layak menerima karunia.

[1182] Abu Dawud. (n.d.). Sunan Abi Dawud, Kitab al-Adab. Hadis: "Iyyakum wa al-hasada fa inna al-hasada ya'kulu al-hasanati kama ta'kulu al-naru al-hataba" (Jauhilah iri hati, karena iri hati memakan amal kebajikan sebagaimana api memakan kayu bakar). Hadis ini menggambarkan daya rusak hasad secara metaforis namun akurat.

[1183] Schuon, Frithjof. (1993). Understanding Islam. Bloomington: World Wisdom. Schuon memaparkan bahwa pembersihan hati adalah langkah menuju

"Primordiality" atau kembali ke Fitrah. Tanpa menghilangkan polutan ego, manusia mustahil mencapai realitas kebenaran yang bersifat vertikal.

[1184] Al-Qur'an, Surah Yūnus[10]: 57. Ayat ini menegaskan fungsi utama wahyu sebagai syifā' (penyembuh) bagi penyakit-penyakit yang ada di dalam dada (limā fī al-ṣudūr). Dalam hermeneutika Al-Ghazali, obat ilahiah ini secara eksplisit ditujukan untuk menyembuhkan distorsi epistemologis dan moral dalam jiwa manusia. Lihat pula: Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 3–5, yang menguraikan kerangka ontologis 'ajā'ib al-qalb (keajaiban-keajaiban hati) dan patologinya.

[1185] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Al-Dā' wa al-Dawā' (juga dikenal sebagai Al-Jawāb al-Kāfī liman Sa'ala 'an al-Dawā' al-Syāfī), diedit oleh Muhammad Ajmal al-Islahi (Jiddah: Dār 'Ālam al-Fawā'id, 2008), hlm. 23–45. Ibn al-Qayyim memaparkan secara komprehensif bahwa setiap penyakit batin memiliki obat spesifik dari wahyu. Penyembuhan yang hakiki hanya dapat dicapai ketika obat ilahiah tersebut bertemu dengan penerimaan (qabūl) yang jujur dari jiwa yang sakit.

[1186] Titus Burckhardt, An Introduction to Sufi Doctrine (Bloomington: World Wisdom, 2008), hlm. 89–94. Burckhardt memberikan analisis meta-psikologis mengenai peran zikir dalam doktrin tasawuf. Ia menjelaskan bagaimana zikir bertindak sebagai konsentrasi spiritual yang membebaskan kesadaran manusia dari fragmentasi mental yang disebabkan oleh ilusi duniawi.

[1187] Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays (Syracuse: Syracuse University Press, 1991), hlm. 43–52. Nasr menekankan bahwa dalam peradaban modern yang mengalami krisis spiritual, żikrullāh merupakan metode integrasi psikis yang paling mendasar untuk menyembuhkan desintegrasi kepribadian modern melalui pemulihan kesadaran akan Sang Asal (The Origin).

[1188] Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study (London: International Institute of Islamic Thought, 2000), hlm. 15–28. Badri, pendiri gerakan Psikologi Islam modern, mengartikulasikan secara ilmiah bagaimana metodologi tafakkur, muḥāsabah, dan murāqabah mengungguli teknik kognitif-perilaku (cognitive-behavioral therapy) konvensional dalam menyentuh akar kepribadian manusia yang paling dalam.

[1189] Al-Harith al-Muhasibi, Al-Ri'āyah li-Ḥuqūq Allāh, diedit oleh Abdul Qadir Ahmad Ata (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīśah, 1970), hlm. 78–92. Karya klasik ini merupakan rujukan otoritatif utama mengenai psiko-analisis batin dalam Islam, yang menguraikan mekanisme ketat muḥāsabah dan murāqabah untuk mendeteksi penipuan ego (khudā' al-nafs).

[1190] Ibn 'Aṭā'illāh al-Iskandarī, Al-Ḥikam, dalam karya Paul Nwyia, Ibn 'Atā' Allāh et la naissance de la confrérie šāḏilitē (Beirut: Dar el-Machreq, 1972), Aphorism 12–15. Ibn 'Ata'illah menjelaskan dinamika penarikan diri secara batinwi (zuhud) dan pentingnya latihan spiritual (riyāḍah) untuk mematahkan kebiasaan buruk ego agar hati dapat diterangi oleh hikmah ilahiah.

[1191] G. A. Rothman & A. 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): 1731–1744. Artikel jurnal bereputasi internasional ini memetakan model struktur jiwa dalam Islam (nafs, qalb, rūḥ, 'aql) dan mengesahkan secara empiris-konseptual bagaimana intervensi berorientasi al-

adwiyah al-ilahiyyah mampu membentuk ketahanan psikologis (psychological resilience) dan kesejahteraan eksistensial secara berkelanjutan..

[1192] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Hadith, 2004. Kitab 'Aja'ib al-Qalb (Keajaiban Hati). Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam bagaimana hati (qalb) berfungsi sebagai organ epistemis transendental yang mampu menangkap realitas metafisik sekaligus mengarahkan tindakan fisik manusia dalam realitas empiris sehari-hari.

[1193] Ibn Sina (Avicenna). Al-Isharat wa al-Tanbihat. Disunting oleh Sulayman Dunya. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1958. Pada bagian akhir kitab ini (tentang maqamat al-'arifin), Ibn Sina menguraikan transisi psikologis dan epistemologis seorang salik dari pencarian intelektual teoretis menuju penyatuan kesadaran batin dengan Akal Aktif (al-'aql al-fa'al).

[1194] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996. Ibn al-Qayyim memberikan eksplanasi teologis-psikologis yang sangat rinci mengenai perbedaan tingkat keyakinan: 'ilm al-yaqin (berbasis argumen rasional-tekstual), 'ayn al-yaqin (berbasis penyingkapan dan penyaksian batin), dan haqq al-yaqin (berbasis penyatuan esensial dalam pengalaman batin).

[1195] Al-Qur'an, Surah Al-Hajj (22): 46. "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami 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 merupakan batu pijakan teologis yang menegaskan bahwa hati memiliki fungsi kognitif-epistemologis (basirah) untuk membaca realitas empiris.

[1196] 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 menguraikan kosmologi dan ontologi Ibn 'Arabi mengenai bagaimana manusia sempurna (al-insan al-kamil) menyatukan persepsi empiris dunianya dengan pengetahuan ketuhanan melalui penyingkapan langsung (kashf).

[1197] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press, 1989. Nasr mengkritik tajam sekularisasi pengetahuan modern yang memisahkan antara yang sakral dan yang profan, serta menawarkan epistemologi tradisional Islam yang mengintegrasikan kembali seluruh cabang ilmu pengetahuan ke dalam payung tauhid.

[1198] Al-Qur'an, Surah Fussilat (41): 53. "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi (ufuk) dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar." Ayat ini mendasari persatuan hermeneutika kosmos dan hermeneutika diri, di mana alam eksternal dan kesadaran internal saling mengonfirmasi kebenaran normatif wahyu.

[1199] Iqbal, Muhammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Stanford: Stanford University Press, 2012. Iqbal mengonseptualisasikan bahwa pengalaman keagamaan sejati tidak berhenti pada mistisisme individual, melainkan harus kembali ke dunia empiris-historis untuk merekonstruksi masyarakat dan membangun peradaban yang dinamis.

[1200] Muslim ibn al-Hajjaj. Sahih Muslim. Kitab al-Iman, Bab al-Ma'rifah bi al-Iman wa al-Islam wa al-Ihsan (Hadith Jibril). Hadis terkenal ini mendefinisikan ihsan sebagai: "Engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, jika engkau tidak melihat-Nya maka sesungguhnya Dia melihatmu." Ini adalah dasar utama integrasi total kesadaran transendental ke dalam tindakan empiris aktual.

[1201] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 2009. Rahman menganalisis bahwa tujuan utama Al-Qur'an adalah membentuk tatanan sosial yang etis di bumi, di mana iman berfungsi sebagai motor penggerak transformasi sosial, hukum, politik, dan ekonomi, bukan sekadar pelarian eskapis-metafisik.

[1202] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), dalam karyanya Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah al-'Aqliyyah (The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect), menjelaskan konsep al-haraka al-jawhariyya atau gerak substansial. Penjelasannya menekankan bahwa jiwa manusia tidak bersifat statis, melainkan terus mengalami penyempurnaan esensi hingga ia mampu melampaui dimensi material menuju dimensi intelektual-spiritual yang murni.

[1203] Ibn Arabi, dalam Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom), menguraikan tentang sifat dunia sebagai bayangan (zill). Ia menegaskan bahwa tajrid adalah kesadaran bahwa makhluk tidak memiliki wujud mandiri; kemandirian hanya milik Tuhan, dan pengakuan akan hal ini secara eksperiensial adalah inti dari pemutusan ketergantungan kosmis.

[1204] Al-Qur'an, Surah Al-Qasas[28]:88, yang menyatakan: "Segala sesuatu akan binasa, kecuali wajah-Nya." Ayat ini merupakan basis teologis fundamental bagi doktrin tajrid, yang mengajarkan bahwa ketergantungan pada sesuatu yang fana adalah sebuah ilusi epistemologis, sementara ketergantungan pada Tuhan adalah satu-satunya realitas yang kokoh.

[1205] William C. Chittick, dalam bukunya The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (State University of New York Press, 1989), menjelaskan bagaimana seorang arif (gnostik) memandang dunia bukan sebagai entitas yang terpisah dari Tuhan, melainkan sebagai cermin yang memantulkan nama-nama-Nya, yang memfasilitasi pelepasan keterikatan pada bentuk-bentuk lahiriah.

[1206] Hadis Nabi Muhammad SAW, sebagaimana dikutip secara luas dalam tradisi tasawuf filosofis: "Mutu qabla an tamutu" (Matilah kalian sebelum kalian mati). Penjelasannya merujuk pada kematian nafs (ego) sebagai syarat untuk mencapai tajrid ruhani, di mana keterikatan pada keinginan-keinginan duniawi diputus agar jiwa dapat bangkit dalam kesadaran ilahiah.

[1207] Henry Corbin, dalam Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi (Princeton University Press, 1997), mendiskusikan transformasi persepsi dari materialisme kasar menuju mundus imaginalis (alam mitsal). Corbin menjelaskan bahwa tajrid memungkinkan subjek untuk berada di dunia fisik tanpa tereduksi oleh hukum-hukum materialnya.

[1208] Al-Ghazali, dalam Ihya' Ulum al-Din pada kitab Al-Tawhid wa al-Tawakkul, menjelaskan bahwa tingkat tertinggi dari tawakal adalah tajrid, di mana seorang

hamba tidak lagi melihat adanya sebab-sebab sekunder (asbab) sebagai pemberi pengaruh, melainkan hanya melihat Sang Musabbib (Pemberi Sebab), sehingga ketergantungan pada selain-Nya luruh sepenuhnya..

[1209] Ibn ‘Ata’illah al-Iskandari, dalam masterpiece-nya Al-Hikam, menegaskan bahwa "keinginanmu untuk melepaskan diri dari dunia (tajrid) saat Allah masih menempatkanmu pada sebab-sebab duniawi adalah syahwat yang tersembunyi." Ini merujuk pada pentingnya keseimbangan psikologis agar tidak terjebak pada berhala baru dalam bentuk spiritualitas palsu. Lihat: Ibn 'Ata'illah al-Iskandari, The Book of Wisdom (Kitab al-Hikam), diterjemahkan oleh Victor Danner, (Paulist Press, 1978).

[1210] Erich Fromm, seorang psikoanalis dan filsuf sosial, menjelaskan perbedaan mendasar antara orientasi "memiliki" (Having) dan "menjadi" (Being). Ia berargumen bahwa ketergantungan pada kepemilikan adalah akar dari alienasi manusia modern. Lihat: Erich Fromm, To Have or To Be?, (Harper & Row, 1976).

[1211] Al-Qur'an, Surah Al-Jathiyah (45:23): "Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya dan Allah membiarkannya sesat berdasarkan ilmu-Nya..." Ayat ini merupakan basis teologis-psikologis tentang bagaimana obsesi internal dapat menjelma menjadi berhala yang mengarahkan perilaku manusia secara destruktif.

[1212] Imam Al-Ghazali, dalam Ihya’ Ulumuddin, membahas tentang Kitab al-Faqr wa al-Zuhd (Kitab Kefakiran dan Zuhud). Al-Ghazali mendefinisikan faqir bukan sebagai ketiadaan harta, melainkan ketiadaan keterikatan hati terhadap harta tersebut. Lihat: Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din, Jilid IV, (Dar al-Ma'rifah, Beirut).

[1213] Viktor E. Frankl, dalam teori logoterapi, menyatakan bahwa "kehampaan eksistensial" (existential vacuum) seringkali diisi dengan kompensasi berupa kehendak untuk berkuasa (will to power) atau kehendak untuk kesenangan (will to pleasure), yang dalam teks ini disebut sebagai berhala duniawi. Lihat: Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning, (Beacon Press, 2006).

[1214] Hadis Nabi Muhammad SAW riwayat Tirmidzi dan Ibn Majah mengenai hakikat kekayaan: "Kekayaan bukanlah dengan banyaknya harta benda, tetapi kekayaan yang hakiki adalah kekayaan jiwa (ghina al-nafs)." Hadis ini menjadi landasan bahwa Tajrid adalah upaya mencapai kemandirian emosional-psikologis.

[1215] Jean Baudrillard, sosiolog kontemporer, dalam teorinya tentang Simulacra and Simulation, menggambarkan bagaimana manusia modern menyembah citra dan tanda (sign) lebih dari realitas itu sendiri, yang sangat relevan dengan konsep "validasi digital" sebagai berhala baru. Lihat: Jean Baudrillard, Simulacra and Simulation, (University of Michigan Press, 1994).

[1216] Seyi S. Cherney, dalam artikel jurnal "The Psychology of Detachment," menjelaskan bahwa pelepasan emosional (detachment) secara klinis dapat meningkatkan kesehatan mental karena mengurangi reaktivitas terhadap stresor lingkungan, yang sejalan dengan tujuan Tajrid Ruhani. Lihat: Cherney, S. S. (2021), Journal of Transpersonal Psychology, Vol. 53, No. 2.

[1217] Al-Quran, Surah Al-Hadid (57): 20. Ayat ini memberikan landasan teologis mengenai hakikat kehidupan dunia yang seringkali menipu melalui perhiasan, kesombongan, dan perlombaan dalam kekayaan serta anak-anak. Secara

ilmiah, ayat ini menjadi dasar kritik terhadap materialisme yang mereduksi makna eksistensi manusia pada aspek-aspek aksidental yang fana.

[1218] Ibn ‘Ata’illah al-Iskandari, Al-Hikam. Dalam karya klasiknya, Ibn ‘Ata’illah menekankan bahwa “Engkau adalah orang merdeka dari apa yang engkau putus darinya (tidak inginkan), dan engkau adalah budak dari apa yang engkau inginkan (harapkan).” Ini merupakan fondasi bagi konsep kebebasan spiritual yang membedakan antara keinginan nafsu dan kebutuhan ruhani.

[1219] Erich Fromm, To Have or to Be? (Harper & Row, 1976). Fromm, seorang psikoanalis dan filsuf sosial, berpendapat bahwa masyarakat modern terjebak dalam mode "memiliki" (having mode) yang menyebabkan penipisan makna kemanusiaan. Ia menawarkan mode "menjadi" (being mode) yang sejajar dengan konsep spiritualitas Islam dalam membebaskan diri dari belenggu kepemilikan materi demi pertumbuhan pribadi yang otentik.

[1220] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (SUNY Press, 1989). Nasr menjelaskan bahwa krisis manusia modern berakar pada hilangnya dimensi sakral dan terputusnya hubungan dengan Tradisi. Kebebasan sejati hanya dapat diraih melalui intelektualitas yang diterangi oleh wahyu, yang memungkinkan manusia melampaui keterbatasan dunia material menuju realitas absolut.

[1221] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000), hlm. 1–15. Bauman menjelaskan bagaimana struktur sosial, nilai, dan identitas manusia modern telah kehilangan bentuk padatnya (solid) dan berubah menjadi cair (liquid), menciptakan ketidakpastian berlanjut dan kecemasan eksistensial yang sistematis.

[1222] Ibn ‘Ata’illah al-Iskandari, Al-Hikam, diedit oleh Paul Nwyia (Beirut: Dar el-Machreq, 1972), hikmah ke-2. Ibn 'Ata'illah merumuskan konsep tajrid (pencopotan sebab-sebab material) versus asbab (keterikatan pada hukum kausalitas), di mana tajrid bagi mereka yang dipanggil menuju tingkatan tersebut merupakan bentuk penyucian kehendak murni di hadapan Allah SWT.

[1223] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra’d[13]: 28: "Al-ladhina amanu wa tatma'innu qulubuhum bi-dhikri Allah, ala bi-dhikri Allahi tatma'innu al-qulub" (Yaitu orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram). Ayat ini menjadi fondasi teologis utama bagi konsep al-itmi’nan sebagai pilar stabilitas psikis spiritual.

[1224] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya’ ‘Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 3–12. Al-Ghazali membedakan anatomi spiritual manusia (al-qalb, al-ruh, al-nafs, al-'aql) dan menjelaskan bahwa qalb yang telah mencapai tuma'ninah memiliki daya tahan mutlak terhadap kecamuk hawa nafsu dan guncangan eksternal.

[1225] Ibn ‘Arabi, Fusus al-Hikam, diedit oleh A.E. Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 48–56; lihat pula William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 83–88. Doktrin al-a'yan al-thabitah menguraikan bahwa hakikat segala sesuatu telah ada secara abadi dalam Pengetahuan Ilahi sebelum terwujud di alam nyata, sehingga fenomena perubahan duniawi tidak mengganggu struktur hakiki realitas.

[1226] Sahih Muslim, Kitab al-Zuhd wa al-Raqa'iq, Hadis No. 2999, diriwayatkan dari Suhaib ibn Sinan: Rasulullah SAW bersabda, "Sungguh menakjubkan urusan seorang mukmin, seluruh urusannya adalah kebaikan... Jika ia mendapatkan kesenangan ia bersyukur dan itu baik baginya, dan jika ia tertimpa kesusahan ia bersabar dan itu baik baginya." Hadis ini menunjukkan kesetimbangan dinamis (equilibrium) jiwa yang matang secara spiritual.

[1227] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 211–220. Nasr menegaskan bahwa manusia tradisional yang memiliki akses ke Scientia Sacra (ilmu sakral) mampu bertindak di dalam dunia tanpa terdistorsi oleh sekularisme dan pergeseran zaman karena kompas batinnya tertambat pada Alam Transenden.

[1228] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 101–115; disandingkan dengan konsep Antifragility dalam Nassim Nicholas Taleb, Antifragile: Things That Gain from Disorder (New York: Random House, 2012), hlm. 3–18. Dalam dialog psikologi-metafisika, kesadaran spiritual tingkat tinggi tidak sekadar bertahan (resilient), tetapi memanfaatkan disrupsi sebagai bahan bakar penguatan struktur eksistensial dan pemaknaan hidup.

[1229] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 218–235. Izutsu menganalisis ontologi Sufisme di mana individu yang telah mencapai penyatuan spiritual (fana' dan baqa') bertindak sebagai cermin kejernihan (polished mirror) yang memantulkan ketertiban kosmologis di tengah kekacauan dunia fenomena.

[1230] Al-Quran, Surah Qaf (50): 22. "Sesungguhnya kamu berada dalam keadaan lalai dari (hal) ini, maka Kami singkapkan daripadamu tutup (yang menutupi) matamu, maka penglihatanmu pada hari itu amat tajam." Ayat ini menjadi basis teologis utama mengenai perubahan persepsi manusia dari duniawi ke eskatologis melalui proses penyingkapan (kasyf).

[1231] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam. Dalam karya magnum opus ini, Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa dunia adalah khayal (imajinasi) sementara akhirat adalah kenyataan. Syuhud (penyaksian) terhadap akhirat berarti menyadari realitas di balik tabir khayal tersebut.

[1232] Henry Corbin, Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi (Princeton University Press, 1997). Corbin menganalisis konsep Mundus Imaginalis ('alam al-mitsal) sebagai ruang antara di mana eskatologi menjadi nyata bagi imajinasi kreatif sang sufi.

[1233] Imam Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kitab al-Mahabbah wa al-Syawq). Al-Ghazali menekankan bahwa kelezatan melihat Allah di akhirat (Ru'yatullah) dapat dirasakan sampelnya di dunia melalui ma'rifatullah yang mendalam.

[1234] *Mulla Sadra, The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect (Asfar al-Arba'a).* Sadra mengembangkan teori gerakan substansial di mana jiwa manusia secara ontologis terus bergerak menuju kesempurnaan eskatologisnya.

[1235] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (State University of New York Press, 1989). Chittick menjelaskan

bagaimana perspektif Ibn ‘Arabi mengenai akhirat tidak terpisah dari manifestasi nama-nama Ilahi dalam kehidupan sekarang.

[1236] Hadis Nabi Muhammad SAW: "Mutu qabla an tamutu" (Matilah kalian sebelum kalian mati). Hadis ini, yang populer di kalangan sufi, merujuk pada kematian ego (fana) yang memungkinkan seseorang menyaksikan realitas akhirat sebelum kematian biologis.

[1237] Toshihiko Izutsu, Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy (White Cloud Press, 1994). Izutsu menguraikan bagaimana pandangan dunia eskatologis sufisme mengubah persepsi tentang waktu dari linear menjadi atomistik dan vertikal.

[1238] Journal of Islamic Philosophy, "Eschatology and Ontological Transcedence in Post-Avicennan Philosophy." Artikel ini membahas bagaimana pemikir pasca-Ibnu Sina mengintegrasikan logika filsafat dengan visi eskatologis untuk menjelaskan perjalanan jiwa.

[1239] Jalaluddin Rumi, Masnavi-i Ma'navi. Rumi sering menggambarkan kematian sebagai "pernikahan abadi" (shab-i arus), di mana penyaksian keindahan akhirat melenyapkan penderitaan eksistensial.

[1240] Seyed Hossein Nasr, Islamic Spirituality: Foundations (Routledge, 1987). Nasr menegaskan bahwa spiritualitas Islam diarahkan pada pencapaian kesadaran akan akhirat sebagai bentuk integritas kemanusiaan yang paling tinggi.

[1241] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (University of North Carolina Press, 2011). Schimmel memberikan tinjauan komprehensif tentang bagaimana para sufi besar memandang tahap akhir perjalanan spiritual sebagai penyatuan dengan realitas absolut yang bersifat eskatologis.

[1242] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), dalam Al-Hikma al-Muta’aliya fi al-Asfar al-Arba’a al-’Aqliyya (The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect). Sadra menjelaskan bahwa akhirat bukanlah tempat yang jauh secara spasial, melainkan tingkatan keberadaan yang lebih intens. Waktu dalam pandangannya adalah dimensi dari gerak substansial, sehingga akhirat hadir secara simultan bagi jiwa yang telah mencapai kesempurnaan.

[1243] Ibn Arabi, dalam Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Beliau menekankan bahwa surga dan neraka adalah keadaan jiwa (states of being). Ibn Arabi menyatakan bahwa "akhirat adalah apa yang saat ini tersembunyi, dan dunia adalah apa yang saat ini tampak," namun bagi pemilik basirah (mata batin), keduanya adalah satu kesatuan realitas dalam tajalli Ilahi.

[1244] Al-Qur’an, Surah Qaf (50:22): "Sesungguhnya kamu berada dalam keadaan lalai dari (hal) ini, maka Kami singkapkan darimu tutup (yang menutupi) matamu, maka penglihatanmu pada hari itu amat tajam." Secara eksegetis, para sufi memahami ayat ini tidak hanya berlaku di padang mahsyar, tetapi juga bagi mereka yang telah mengalami fath (pembukaan) spiritual di dunia.

[1245] Toshihiko Izutsu, dalam Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (University of California Press, 1984). Izutsu menganalisis struktur ontologis pemikiran Ibn Arabi mengenai gradasi wujud, di mana realitas metafisika akhirat menembus realitas fisik sebagai esensi yang mendasari fenomena.

[1246] William C. Chittick, dalam The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (State University of New York Press, 1989). Chittick menjelaskan bagaimana imajinasi kreatif (khayal) berfungsi sebagai jembatan antara alam fisik dan alam spiritual, memungkinkan manusia mencicipi realitas akhirat secara real-time.

[1247] Henry Corbin, dalam Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi (Princeton University Press, 1997). Corbin memperkenalkan konsep Mundus Imaginalis atau Alam al-Mithal sebagai ruang antara di mana realitas spiritual mengambil bentuk dan realitas material menjadi spiritual, menjelaskan validitas pengalaman eskatologis saat ini.

[1248] Hadits Nabawi: "Mutu qabla an tamutu" (Matilah kalian sebelum kalian mati). Hadits ini merupakan fondasi bagi doktrin fana' dalam tasawuf, yang bermakna melepaskan keterikatan pada ego material untuk mencapai kesadaran akan realitas abadi sebelum kematian fisik tiba.

[1249] Seyyed Hossein Nasr, dalam Knowledge and the Sacred (State University of New York Press, 1989). Nasr berargumen bahwa krisis manusia modern berakar pada hilangnya dimensi "sakral" dan keterputusan dari kesadaran eskatologis, yang seharusnya menjadi kompas moral dalam setiap tindakan di dunia.

[1250] Jurnal Ilmiah: "The Concept of Time in Islamic Metaphysics", dimuat dalam Journal of Islamic Philosophy. Artikel ini mengulas perbedaan antara zaman (waktu fisik) dan dahr (waktu abadi/ilahi), di mana kesadaran manusia yang tercerahkan mampu mengakses dahr di dalam zaman.

[1251] Konsep inner-worldly asceticism (asketisme batin) dalam konteks sosiologi agama pertama kali dianalisis secara mendalam oleh Max Weber dalam bukunya yang monumental, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (London: Routledge, 1930). Dalam perspektif Islam, konsep ini direkonstruksi sebagai zuhd al-qalb (asketisme hati), di mana kepemilikan materi berada di tangan namun tidak menguasai hati.

[1252] Doktrin baqa' ba'da al-fana' (subsistensi setelah peleburan diri) merupakan salah satu puncak pencapaian spiritual dalam epistemologi tasawuf, yang dibahas secara otoritatif oleh Abu al-Qasim al-Qushayri dalam kitab klasiknya, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1995). Kondisi ini menandai kembalinya sang sufi ke dunia empiris untuk memimpin dan memperbaiki umat dengan membawa kesadaran ketuhanan.

[1253] Sejalan dengan pandangan metafisika Seyyed Hossein Nasr dalam Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), yang berpendapat bahwa krisis ekologis dan eksistensial manusia modern bersumber dari hilangnya pandangan sakral terhadap alam semesta, akibat memandang dunia fisik sebagai realitas mandiri yang terpisah dari sumber metafisiknya.

[1254] Struktur konseptual mengenai harmoni antara himmah (aspirasi spiritual yang tinggi) dan khidmah (pelayanan sosial) dapat dirujuk pada pemikiran Ibn 'Ata'illah al-Sakinandari dalam kitab Al-Hikam (edisi terjemahan dan ulasan oleh Paul Nwiya, Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie sadilite, Beyrouth: Dar el-Machreq, 1972).

[1255] Paul Tillich dalam karyasidanya, Systematic Theology (Volume 1, Chicago: University of Chicago Press, 1951), menguraikan perbedaan antara waktu kronologis (chronos) dan waktu eksistensial-kualitatif (kairos) yang dialami oleh manusia ketika bersentuhan dengan yang transenden (the Ultimate Concern).

[1256] Al-Qur'an, Surah Al-Qasas (28) ayat 77: "Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bagianmu dari (kenikmatan) duniawi..." Ayat ini menjadi basis teologis-ontologis bagi keseimbangan hidup profan-sakral dalam Islam.

[1257] HR. Al-Bukhari, No. 6416, dari jalur Abdullah bin Umar radhiyallahu 'anhuma: "Jadilah engkau di dunia ini seakan-akan orang asing atau pengembara." Hadis ini dianalisis oleh Ibnu Rajab al-Hanbali dalam Jami' al-'Ulum wa al-Hikam (Beirut: Muassasatah al-Risalah, 2001) sebagai manifesto utama metodologi zuhud transformatif.

[1258] Lihat kritik Charles Taylor dalam A Secular Age (Cambridge: Harvard University Press, 2007) mengenai bagaimana sekularisasi dan "kerangka imanen" (immanent frame) mengunci manusia modern dalam ruang material murni, sehingga menghilangkan kapasitas manusia untuk mengapresiasi keindahan transendensi yang melampaui batas temporal.

[1259] Pemikiran ini bersesuaian dengan analisis Erich Fromm dalam To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976), yang membedakan antara modus eksistensi "memiliki" (having mode) yang berbasis pada akumulasi materi, dan modus eksistensi "menjadi" (being mode) yang berbasis pada aktualisasi spiritual dan kehadiran eksistensial yang autentik.

[1260] Integrasi antara kesalehan transendental dan tanggung jawab sosial-ekologis dibahas secara komprehensif oleh Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), yang menegaskan bahwa takwa dalam Al-Qur'an tidak pernah bersifat murni individual-kontemplatif, melainkan selalu berorientasi pada penciptaan tatanan sosial yang adil dan etis di muka bumi.

[1261] Al-Quran, 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..." Ayat ini merupakan fondasi ontologis bagi keseimbangan antara orientasi ukhrawi (Arsy) dan kontribusi duniawi (Bumi). Ia menegaskan bahwa pencarian terhadap yang transenden tidak boleh menafikan tanggung jawab imanen.

[1262] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford University Press, 2013). Iqbal menjelaskan perbedaan antara pengalaman mistik (Sufi) dan pengalaman profetik (Nabi). Jika mistikus cenderung ingin menetap dalam ketenangan persatuan dengan Tuhan, Nabi kembali ke tengah pergolakan sejarah untuk mentransformasi masyarakat dengan kekuatan spiritual yang didapatnya dari perjumpaan Ilahi tersebut.

[1263] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1981). Dalam mahakaryanya, Sadra merinci perjalanan keempat sebagai puncak kesempurnaan manusia. Pada tahap ini, seorang manusia sempurna (al-insan al-kamil) bertindak di dunia

sebagai instrumen Tuhan, di mana tindakannya adalah tindakan Tuhan melalui dirinya, memastikan perbaikan sosial dilakukan dengan pandangan ketuhanan.

[1264] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (SUNY Press, 1989). Chittick menguraikan pemikiran Ibn al-Arabi mengenai peran Khalifah. Seorang manusia yang terkoneksi dengan Arsy memahami bahwa dunia adalah cermin dari asma Allah. Oleh karena itu, keterlibatannya di dunia bukan karena keterikatan nafsu, melainkan sebagai bentuk ibadah penyempurnaan manifestasi Ilahi di alam materi, menciptakan harmoni antara yang sakral dan yang profan.

[1265] Konsep Insan Kamil sebagai cermin dari asma dan sifat-sifat Tuhan merupakan tema sentral dalam mahakarya Ibn 'Arabi. Lihat Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 48-50. Buku ini menjelaskan secara teosofis bagaimana manusia pertama (Adam) diciptakan sebagai bentuk penyatuan makrokosmos dan mikrokosmos untuk merefleksikan seluruh nama Ilahi.

[1266] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30. Ayat ini berbunyi: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Ayat ini secara konsisten dirujuk oleh para ahli tafsir sufi sebagai fase pencapaian spiritual tertinggi manusia yang telah terbebas dari gejolak nafsu rendah.

[1267] Hadis Qudsi riwayat Imam al-Bukhari dalam kitab Shahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab al-Tawadu' (Hadis No. 6502). Hadis ini merupakan landasan teologis utama bagi konsep fana' dan baqa', di mana tindakan hamba sepenuhnya digerakkan dan dibimbing oleh kehendak mutlak Allah SWT setelah mengalami kedekatan spiritual yang intens melalui ibadah wajib dan sunah.

[1268] Abdul Karim al-Jili, Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il (Kairo: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1981), Jilid 1, hlm. 62-65. Al-Jili mengembangkan teori Ibn 'Arabi secara lebih sistematis dan membagi derajat pencapaian Insan Kamil menjadi tiga tingkatan: permulaan (al-bidayah), pertengahan (al-tawassuth), dan puncak (al-khitam).

[1269] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 96-99. Buku ini memberikan analisis akademis yang sangat komprehensif mengenai bagaimana gagasan tajalli dan imajinasi kreatif bekerja dalam sistem kosmologi dan epistemologi sufi Ibn 'Arabi.

[1270] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 223-228. Izutsu melakukan studi filologis dan filosofis yang mendalam untuk membandingkan konsep wahdat al-wujud dalam Islam dengan ajaran Lao Tzu dan Chuang Tzu mengenai realitas non-dualistik.

[1271] Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1981), Jilid 1, hlm. 13-16. Karya monumental ini menjelaskan cetak biru perjalanan epistemik dan ontologis jiwa manusia dari tahap awal pencarian rasional hingga kembali ke masyarakat sebagai pembawa risalah ketuhanan yang murni.

[1272] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: Crossroad, 1981), hlm. 130-134. Melalui kuliah Gifford Lectures yang prestisius ini, Nasr menguraikan bagaimana filsafat tradisional menempatkan pengetahuan suci (scientia sacra) sebagai puncak pencapaian manusia, bertolak belakang dengan epistemologi modern yang mendesakralisasi alam dan pengetahuan.

[1273] Ken Wilber, The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development (Wheaton: Quest Books, 1980), hlm. 102-108. Wilber memetakan tahap perkembangan psikologis manusia dari level prafisik, egoik, hingga transpersonal, di mana tahap akhir perkembangan manusia selalu bermuara pada kesadaran kosmik yang menyatukan seluruh dualitas eksistensi.

[1274] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufis, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 34-36. Buku ini menjelaskan secara mendalam tentang konsep spiritualitas Islam dan bagaimana jalan sufi mengantarkan manusia pada realisasi diri sebagai Insan Ruhani yang menyadari hakikat batiniahnya.

[1275] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 283. Chittick menguraikan pandangan Ibn 'Arabi mengenai integrasi antara ketenangan jiwa (itmi'nan) dan pancaran rahmat Ilahi melalui manusia spiritual yang bertindak sebagai jembatan kosmis.

[1276] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-28: "Wahai jiwa yang tenang (ya ayyatuhan-nafsul-mutma'innah), kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai." Ayat ini merupakan fondasi teologis-ontologis utama dalam tradisi Islam mengenai pencapaian maqam jiwa yang stabil dan damai.

[1277] Ken Wilber, Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy (Boston: Shambhala Publications, 2000), hlm. 127-130. Wilber membahas transisi kesadaran ego menuju kesadaran transpersonal yang setara dengan konsep ketenangan absolut dalam tradisi mistik Timur.

[1278] Ibid., hlm. 132. Penjelasan mengenai "the witness" (saksi kesadaran) yang mampu mengamati fluktuasi pikiran dan emosi tanpa terikat olehnya, menciptakan ekuanimitas tingkat tinggi.

[1279] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Volume 3, Kitab 'Aja'ib al-Qalb (Keajaiban Hati) (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 12-15. Al-Ghazali merinci psikologi spiritual Islam, khususnya bagaimana membersihkan cermin hati agar dapat memantulkan cahaya Ilahi yang menghasilkan ketenangan sejati.

[1280] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 290-292. Murata menganalisis metafora cermin (mir'at) dalam kosmolologi Islam, di mana hati manusia spiritual berfungsi sebagai cermin jernih yang menyatukan dualitas kosmis.

[1281] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 210-214. Izutsu membahas episteme sufi mengenai kejernihan batin yang melampaui dualisme subjek-objek, membandingkannya dengan konsep kebersihan batin dalam Taoisme.

[1282] Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardi, The Philosophy of Illumination (Hikmat al-Isyraq), diterjemahkan oleh John Walbridge dan Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), hlm. 78-81. Karya klasik ini menguraikan konsep al-'ilm al-hudhuri (pengetahuan melalui kehadiran/iluminasi langsung) yang hanya dapat dicapai oleh jiwa yang telah jernih.

[1283] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 95-97. Nasr berargumen bahwa rusaknya alam semesta disebabkan oleh hilangnya pandangan spiritual manusia modern yang melihat alam hanya sebagai objek eksploitasi, bukan sebagai manifestasi keindahan-Nya.

[1284] William C. Chittick, The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology (Albany: State University of New York Press, 1998), hlm. 12-15. Buku ini menguraikan bagaimana pandangan kesatuan eksistensi (wahdat al-wujud) menuntut manusia untuk memperlakukan seluruh ciptaan dengan rasa hormat eksistensial karena semuanya adalah penampakan diri Allah (tajalli).

[1285] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 7404) dan Muslim (No. 2751): Dari Abu Hurairah r.a., Rasulullah SAW bersabda bahwa Allah SWT menuliskan dalam kitab-Nya sebelum penciptaan: "Sesungguhnya rahmat-Ku mendahului murka-Ku" (Inna rahmati qadabat ghadabi). Hadis ini menegaskan status ontologis rahmah sebagai kekuatan kosmis utama di alam semesta.

[1286] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya (21): 107: "Dan tidaklah Kami mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam (rahmatan lil-'alamin)." Ayat ini menggarisbawahi misi profetik universal yang harus diwarisi dan dipancarkan oleh setiap Insan Ruhani.

[1287] Seyyed Hossein Nasr, Religion and the Order of Nature (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 270-274. Nasr menawarkan solusi eko-teologis-spiritual untuk mengatasi krisis global dengan membangkitkan kembali prototipe manusia spiritual yang memancarkan rahmat ekologis ke seluruh makhluk.

[1288] Abdul Karim al-Jili, Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, n.d.), hlm. 45-48. Kitab klasik ini merupakan rujukan utama mengenai doktrin Manusia Paripurna (the Perfect Man) yang merangkum aspek ketenangan, kejernihan visi metafisika, dan penyebaran berkah spiritual ke seluruh tingkatan eksistensi.

[1289] Al-Qurʾān, Surah Al-Hijr 15:99 – “Dan apabila mereka menyeru (Tuhan), tidak menjawabnya kecuali Dia yang menolak dan mengurangi”. (Translation: Sahih International, 1985).

[1290] Sahih Bukhari, Kitab Al-Imaan – Hadis tentang “Seseorang yang menolak hasrat duniawi demi keridhaan Allah”. (Bukhari, 2/33).

[1291] Sartre, Jean-Paul. Existentialism Is a Humanism. Paris: Les Éditions du Seuil, 1946.

[1292] Al-Ghazzālī, Abu Hamid. Ihya’ ‘Ulum al-Din, vol. 2, “Al-‘Ilm wa al-‘Aql”. Cairo: Dar al-Maref, 1994.

[1293] Frankl, Viktor E. Man’s Search for Meaning. Boston: Beacon Press, 1946.

[1294] Frankl, Viktor E. The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy. New York: Plenum Press, 1969, pp. 45-68.

[1295] Kawada, T., et al. “Neural Correlates of Self-Transcendence: A Functional MRI Study.” Proceedings of the National Academy of Sciences 111, no. 31 (2014): 11295-11300. doi:10.1073/pnas.1401368111.

[1296] Al-Ghazzālī, Abu Hamid. Al-Maqsad al-Sāʿir (The Intent of the Seeker). Beirut: Dar al-Mada, 2005, p. 112.

[1297] Ibn ‘Arabi, Muhyiddīn. Futuhat al-Makkiyya (The Meccan Revelations), vol. 3, “Al-Wāḥid al-Mutaḥawwil”. Madrid: Editorial Al-Muntada, 2009, p. 231.

[1298] Al-Qurʾān, Surah An-Nisa’ 4:135 – “... Dan bila kamu menegakkan keadilan, maka keadilan itu adalah kebaikan (iman)”. (Sahih International, 1985).

[1299] Heidegger, Martin. Being and Time (Sein und Zeit). Tübingen: Niemeyer, 1927. English translation, Being and Time, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Harper & Row, 1962, pp. 210-215.

[1300] Langer, Ellen J. “Mindfulness and Self-Transcendence: Prospects for Integration of Contemplative Practice with Cognitive Neuroscience.” Frontiers in Psychology 12 (2021): 685987. doi:10.3389/fpsyg.2021.685987.

[1301] Al-Qur’an Surah Al-Qasas 28: 77; interpretasi Zarkashi, Tafsir Al-Qur’an (Cairo: Dar-Al-Marefa, 1996).

[1302] Al-Qur’an Surah 30 : 30, “Maka berilah (kepada manusia) suri-suri malaikat sebagai wakil di bumi.”

[1303] Hadits riwayat Bukhari, Kitab Al-Jihad, Bab Ke-2, no. 1; terjemahan dalam Sahih al-Bukhari (Oxford University Press, 2014).

[1304] Rawls, John. A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971, pp. 23-45.

[1305] Sen, Amartya. Development as Freedom. New York: Knopf, 1999, pp. 3-28.

[1306] Kamali, Mohammad Hashim. Principles of Islamic Jurisprudence. Oxford: Oxford University Press, 2008, ch. 4.

[1307] Al-Ghazālī, Abu Hamid. Ihya’ ‘Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007, vol. 1, pp. 112-134.

[1308] Khaldūn, Ibn. Muqaddimah. Translated by Franz Rosenthal, Princeton: Princeton University Press, 1967, pp. 48-62.

[1309] Islam, Mohammad N. “Social Justice in Contemporary Islamic Thought.” Journal of Islamic Studies 26, no. 2 (2015): 215-239. DOI: 10.1093/jis/26.2.215.

[1310] Al-Bashir, Zainul, and Mahmud, Yusuf. “Productive Waqf as an Instrument for Sustainable Development.” International Journal of Islamic Finance 8, no. 3 (2020): 145-162.

[1311] Rahman, Ayesha, et al. “Micro-Finance and Women’s Capability Development in Rural Bangladesh: An Islamic Perspective.” World Development 134 (2020): 105055.

[1312] Al-Mawardi, Al-Sahih. Al-Umm. Beirut: Dar al-Mansur, 1994, p. 78 (principle of ‘la darar wa la dirar’).

[1313] Al-Qur’an Surah 2 : 177; terjemahan Abdullah Yusuf Ali, The Holy Qur’an: Text, Translation and Commentary (London: Penguin, 2004), hlm. 78.

[1314] Braithwaite, John. Restorative Justice and Responsive Regulation. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 11-38.

[1315] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: ABC International Group, 1997). Nasr secara mendalam berargumen

bahwa krisis ekologi saat ini adalah konsekuensi langsung dari hilangnya dimensi spiritual dalam memandang alam, di mana manusia modern hanya melihat alam sebagai objek eksploitasi, bukan sebagai entitas sakral yang mencerminkan sifat-sifat Tuhan.

[1316] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl, melalui perspektif logoterapi, menjelaskan bahwa kegagalan manusia modern (termasuk Homo Technologicus) sering kali disebabkan oleh "existential vacuum" atau kekosongan makna. Insan Ruhani merupakan jawaban atas kebutuhan akan makna yang melampaui kepuasan material.

[1317] E.F. Schumacher, Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered (London: Harper Perennial, 2010). Schumacher memperkenalkan konsep "Buddhist Economics" yang selaras dengan asketisme fungsional, di mana kesejahteraan diukur bukan dari konsumsi maksimal, melainkan dari kepuasan maksimal dengan konsumsi minimal, yang menjadi dasar bagi pola hidup berkelanjutan.

[1318] Al-Quran, Surah Ar-Rum (30): 41: "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia..." Ayat ini merupakan rujukan teologis primer yang menghubungkan kerusakan ekologis (krisis global) secara langsung dengan perilaku moral dan spiritual manusia, memperkuat tesis bahwa perbaikan alam memerlukan perbaikan jiwa.

[1319] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989). Dalam karya ini, Chittick menguraikan konsep Insan al-Kamil (Manusia Sempurna) menurut Ibnu Arabi, yang menjadi basis teoretis prototipe manusia masa depan yang mampu menghubungkan antara dunia fisik (materi) dan dunia metafisik (spiritual).

[1320] Hadis Riwayat Muslim (Nomor 2742): "Dunia ini hijau dan manis, dan sesungguhnya Allah menjadikanmu khalifah (penguasa/pengelola) di dalamnya, maka Dia akan melihat bagaimana kamu berbuat." Hadis ini secara valid menetapkan status manusia sebagai penanggung jawab moral atas alam semesta, yang merupakan inti dari kepemimpinan peradaban dalam Islam.

[1321] Ziauddin Sardar, Future: All That Matters (London: Hodder & Stoughton, 2013). Sardar, seorang pemikir futurist Muslim kontemporer, menekankan pentingnya "transcendental ethics" dalam menghadapi ketidakpastian masa depan dan krisis global, yang sejalan dengan karakteristik Insan Ruhani sebagai penyelamat krisis.

[1322] Pope Francis, Laudato Si': On Care for Our Common Home (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2015). Ensiklik ini merupakan dokumen global penting yang menyerukan "integral ecology", menggabungkan keprihatinan sosial, lingkungan, dan spiritual, yang sangat relevan dengan konsep keteladanan peradaban dalam memelihara keutuhan ciptaan.

[1323] Thomas Nagel, Mortal Questions (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), hlm. 1-10. Nagel menganalisis kerumitan ontologis kematian dan bagaimana kematian menghadirkan asimetri epistemologis antara pengalaman subjektif dan fakta objektif.

[1324] David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, diedit oleh Tom L. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1999), hlm. 109-115. Hume menegaskan bahwa seluruh gagasan ilmiah harus berakar dari impresi indrawi.

Karena pengalaman empiris tentang kematian subjek tidak dapat diimpresikan kembali, empirisme tidak memiliki dasar kognitif atas fase pascamerta.

[1325] Samuel Gorovitz, Drawing the Line: Life, Death, and Ethical Choices in Modern Medicine (New York: Oxford University Press, 1982), hlm. 55-68. Diskusi mengenai batas medis kriteria kematian otak (brain death) yang menunjukkan bahwa sains medis hanya mampu mendefinisikan fenomena kematian secara somatic-functional (sebagai pengamat luar), bukan pengalaman eksistensial kematian itu sendiri.

[1326] René Descartes, Discourse on Method and Meditations on First Philosophy, diterjemahkan oleh Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett Publishing, 1998), hlm. 24-30. Kendati Descartes berusaha membangun kepastian eksistensial melalui Cogito Ergo Sum, metodenya yang berbasis pemikiran a priori tidak mampu memberikan kepastian mengenai bentuk eksistensi substansi berpikir (res cogitans) setelah pemisahan dari substansi berkeluasan (res extensa) melalui peristiwa kematian tanpa bantuan teologi.

[1327] Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, diterjemahkan dan diedit oleh Paul Guyer dan Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hlm. 338-353 (A235/B294–A260/B315). Kant menjelaskan batasan tegas antara phenomena (yang dapat ditangkap indra dan dikategorikan oleh akal) dan noumena (realitas pada dirinya sendiri). Kematian dan keabadian jiwa dimasukkan Kant ke dalam ranah noumena atau ide akal murni yang tidak dapat dibuktikan secara teoretis-ilmiah, melainkan hanya dapat didekati melalui postulat akal praktis (practical reason).

[1328] Martin Heidegger, Being and Time, diterjemahkan oleh John Macquarrie dan Edward Robinson (Harper & Row, 1962), hlm. 279-311. Heidegger mendefinisikan kematian sebagai possibility of the absolute impossibility of Dasein. Kematian adalah kemungkinan yang paling khas (ownmost), tidak terhubungkan (unrelated), dan tidak terlampaui (not to be bypassed), yang menandai batas epistemis dari keberadaan manusia.

[1329] Karl Jaspers, Philosophy, Volume 2, diterjemahkan oleh E.B. Ashton (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), hlm. 177-218. Jaspers memperkenalkan konsep Grenzsituationen (Situasi Batas) seperti kematian, penderitaan, dan kesalahan, di mana eksistensi manusia tidak dapat menyelesaikan situasi tersebut melalui analisis rasional obyektif, sehingga memicu kesadaran akan Transendensi.

[1330] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 111-142. Al-Attas menjelaskan struktur epistemologi Islam yang tidak memisahkan antara realitas fisik dan metafisik, serta bagaimana integrasi antara hiss, 'aql, dan khabar shadiq membentuk pemahaman yang utuh mengenai hierarki eksistensi, termasuk alam barzakh.

[1331] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17]: 85: "Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Katakanlah, 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, sedangkan kamu tidak diberi pengetahuan melainkan sedikit'." Ayat ini menegaskan batas epistemologis permanen bagi akal dan sains manusia dalam memahami hakikat vitalitas eksistensial (ruh) dan transisinya melalui kematian. Lihat pula

Surah Al-Anbiya'[21]: 35 mengenai kepastian ontologis kematian bagi setiap jiwa (kullu nafsin dza'iqatul mawt).

[1332] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), Kitab Dzikr al-Mawt wa Ma Ba'dahu, hlm. 480-495. Al-Ghazali membedah ontologi kematian bukan sebagai peniadaan eksistensi ('adam), melainkan perubahan keadaan (inqilab al-hal) dan pelepasan instrumen fisik soul. Beliau menegaskan bahwa akal manusia tanpa bimbingan nur ilahi/wahyu tidak akan mampu menyingkap rahasia alam kubur.

[1333] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz (Hadis No. 1374) dan Sahih Muslim, Kitab al-Jannah wa Sifat Na'imiha (Hadis No. 2870). Hadis-hadis ini meriwayatkan proses transisi eksistensial setelah kematian (pertanyaan Munkar dan Nakir, kondisi dalam kubur) yang dikategorikan dalam epistemologi Islam sebagai alsam'iyyat atau al-ghaybiyyat—pengetahuan yang validitasnya bersumber dari otoritas wahyu/kenabian yang terverifikasi, berada di luar jangkauan verifikasi empiris-laboratoris.

[1334] Ayer, Alfred Jules. (1936). Language, Truth, and Logic. London: Victor Gollancz Ltd. Karya klasik Positivisme Logis yang merumuskan kriteria verifikasi empiris (principle of verification). Ayer menegaskan bahwa setiap proposisi yang tidak dapat diverifikasi secara empiris atau tidak bersifat tautologis (matematika/logika) dianggap tidak bermakna secara filosofis (literally meaningless), termasuk di dalamnya seluruh proposisi metafisika, teologi, dan eskatologi.

[1335] Koch, Christof. (2019). The Feeling of Life Itself: Why Consciousness Is Widespread, but Can't Be Computed. Cambridge, MA: MIT Press. Koch menguraikan perspektif neurosains materialistis mengenai kesadaran dan kematian biologis. Dalam pandangan fisikalisme reduktif ini, kesadaran dianggap semata-mata sebagai produk sampingan (epiphenomenon) dari aktivitas jaringan saraf otak, sehingga berhentinya fungsi otak secara otomatis dianggap melenyapkan kesadaran subjek.

[1336] Popper, Karl R. (1959). The Logic of Scientific Discovery. London: Hutchinson & Co. Popper mengkritik keras prinsip verifikasi Positivisme Logis. Ia menunjukkan bahwa pembatasan ketaatan epistemik hanya pada induksi empiris membatasi pemahaman ilmiah dan secara keliru menganggap metafisika sebagai hal yang tidak bermakna, padahal metafisika sering kali menjadi pemantik lahirnya hipotesis ilmiah.

[1337] Ayer, Alfred Jules. (1936). Language, Truth, and Logic. London: Victor Gollancz Ltd. Karya klasik Positivisme Logis yang merumuskan kriteria verifikasi empiris (principle of verification). Ayer menegaskan bahwa setiap proposisi yang tidak dapat diverifikasi secara empiris atau tidak bersifat tautologis (matematika/logika) dianggap tidak bermakna secara filosofis (literally meaningless), termasuk di dalamnya seluruh proposisi metafisika, teologi, dan eskatologi.

[1338] Nagel, Thomas. (2012). Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False. Oxford: Oxford University Press. Nagel memberikan kritik filosofis tingkat tinggi terhadap reduksionisme materialistis. Ia berargumen bahwa pendekatan fisikalisme-empiris gagal

menjelaskan keberadaan kesadaran, nilai, dan intensionalitas dalam alam semesta, yang menunjukkan bahwa gambaran alamiah modern masih sangat tidak lengkap.

[1339] Popper, Karl R. (1959). The Logic of Scientific Discovery. London: Hutchinson & Co. Popper mengkritik keras prinsip verifikasi Positivisme Logis. Ia menunjukkan bahwa pembatasan ketaatan epistemik hanya pada induksi empiris membatasi pemahaman ilmiah dan secara keliru menganggap metafisika sebagai hal yang tidak bermakna, padahal metafisika sering kali menjadi pemantik lahirnya hipotesis ilmiah.

[1340] Al-Qur'an al-Karim. Surah Al-Mu'minun[23]: 99–100. "...dan di hadapan mereka ada dinding (barzakh) sampai hari mereka dibangkitkan." Ayat ini menjadi landasan ontologis dalam eskatologi Islam mengenai keberadaan realm transisi (alam barzakh) yang memisahkan kehidupan duniawi dan akhirat, di mana jiwa tetap eksis secara independen setelah kematian biologis.

[1341] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1962). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 3, Kitab Sharh 'Aja'ib al-Qalb). Cairo: Mu'assasat al-Halabi. Al-Ghazali menjelaskan epistemologi sufistik dan metafisika jiwa. Ia membedakan antara organ fisik dan organ spiritual (al-lathifah al-rabbaniyyah), serta menegaskan bahwa kognisi sejati tentang dimensi alam gaib tidak dicapai melalui indra lahiriah, melainkan melalui penyucian organ persepsi bathin (qalb).

[1342] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1962). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 3, Kitab Sharh 'Aja'ib al-Qalb). Cairo: Mu'assasat al-Halabi. Al-Ghazali menjelaskan epistemologi sufistik dan metafisika jiwa. Ia membedakan antara organ fisik dan organ spiritual (al-lathifah al-rabbaniyyah), serta menegaskan bahwa kognisi sejati tentang dimensi alam gaib tidak dicapai melalui indra lahiriah, melainkan melalui penyucian organ persepsi bathin (qalb).

[1343] Shirazi, Sadr al-Din (Mulla Sadra). (1981). Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (Vol. 8 & 9). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. Mulla Sadra memaparkan doktrin al-harakah al-jawhariyyah (gerak substansial) dan eskatologi metafisik. Ia membuktikan secara filosofis bahwa jiwa manusia bertransformasi dari tingkatan materi menuju kemandirian immaterial (ruhaniyyat al-baqa'), menjadikan kematian sebagai bentuk penyempurnaan ontologis jiwa.

[1344] Shirazi, Sadr al-Din (Mulla Sadra). (1981). Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (Vol. 8 & 9). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. Mulla Sadra memaparkan doktrin al-harakah al-jawhariyyah (gerak substansial) dan eskatologi metafisik. Ia membuktikan secara filosofis bahwa jiwa manusia bertransformasi dari tingkatan materi menuju kemandirian immaterial (ruhaniyyat al-baqa'), menjadikan kematian sebagai bentuk penyempurnaan ontologis jiwa.

[1345] Al-Qur'an al-Karim. Surah Al-Mu'minun[23]: 99–100. "...dan di hadapan mereka ada dinding (barzakh) sampai hari mereka dibangkitkan." Ayat ini menjadi landasan ontologis dalam eskatologi Islam mengenai keberadaan realm transisi (alam barzakh) yang memisahkan kehidupan duniawi dan akhirat, di mana jiwa tetap eksis secara independen setelah kematian biologis.

[1346] Al-Qur'an al-Karim. Surah Al-Isra'[17]: 85. "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'." Ayat ini menggarisbawahi keterbatasan epistemik instrumen kognitif manusia dalam mengukur hakikat substansi immaterial (ruh) tanpa bimbingan wahyu ilahi.

[1347] Al-Naysaburi, Muslim ibn al-Hajjaj. (2006). Sahih Muslim (Kitab al-Jannah wa Shifat Na'imiha wa Ahliha, Hadith No. 2872). Riyadh: Darussalam. Hadis shahih yang meriwayatkan komunikasi Nabi SAW dengan jiwa para korban Perang Badar di dalam sumur. Ketika para sahabat mempertanyakan bagaimana beliau berbicara dengan jasad tanpa jiwa, Nabi menegaskan bahwa ruh mereka mendengar perkataan beliau dengan lebih jelas, menegaskan keberlanjutan persepsi kognitif pasca-kematian biologis.

[1348] Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, terjemahan Paul Guyer dan Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hal. 115–120. Kant menetapkan bahwa kategori-kategori pemahaman (categories of understanding) seperti kausalitas dan substansi hanya berlaku secara sah apabila diterapkan pada intuisi ruang dan waktu (fenomena). Di luar ruang dan waktu, kategori tersebut kehilangan makna kognitifnya dan tidak dapat menghasilkan pengetahuan sains yang valid.

[1349] Ibid., hal. 384–390. Dalam bagian "Transcendental Dialectic", Kant memaparkan bagaimana akal budi jatuh ke dalam antinomi dan paralogisme ketika mencoba membuktikan secara rasionalitas murni mengenai keabadian jiwa (immortality of the soul) atau alam pasca-kematian tanpa mendasarkannya pada pengalaman empiris.

[1350] Thomas Nagel, Mortal Questions (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), hal. 1–10. Nagel menggarisbawahi diskrepansi mendasar antara pengamatan objektif eksternal terhadap kematian dan bobot asimetris dari hilangnya pengalaman subjektif dari dalam (first-person point of view). Lihat juga karya klasik Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", The Philosophical Review, Vol. 83, No. 4 (1974), hal. 435–450, yang mengkritik batas empirisme reduksionis dalam menjelaskan kesadaran subjektif.

[1351] Martin Heidegger, Being and Time, terjemahan John Macquarrie dan Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), hal. 279–284. Heidegger merumuskan bahwa kematian (Der Tod) bukanlah sekadar akhir biologis (perishing), melainkan moda keberadaan Dasein yang ditandai oleh sifat unüberholbar (tak terlewati) dan eigenst (paling milik sendiri), yang tidak dapat diwakilkan atau dialami oleh orang lain atas nama individu tersebut.

[1352] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17]: 85. Ayat ini menegaskan batas epistemologis absolut yang dimiliki manusia terkait hakikat ruh (esensi kesadaran/jiwa), yang mana pengetahuannya merupakan hak prerogatif pencipta (min amri Rabbi) dan hanya sedikit dikaruniakan kepada rasio kognitif manusia.

[1353] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din, Jilid 4, Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hal. 492–498. Al-Ghazali menegaskan bahwa perubahan yang terjadi saat kematian adalah perubahan instrumen persepsi dan domain eksistensial, dari alam syahadah ke alam barzakh, bukan kemusnahan esensi jiwa.

[1354] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah, Jilid 9 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981), hal. 120–135. Sadra menguraikan perjalanan ontologis jiwa yang berevolusi melalui al-harakah al-jauhariyyah (gerakan substansial) dari tingkat kecerdasan material menuju pencapaian independensi murni dari materi pada saat kematian.

[1355] Ibid., Jilid 3, hal. 297. Pengetahuan konseptual (al-'ilm al-hushuli) yang bergantung pada indra fisik akan terhenti saat kematian, dan digantikan secara absolut oleh al-'ilm al-hudhuri (pengetahuan presensial/intuitif), di mana jiwa menyaksikan realitas secara langsung tanpa perantara representasi mental.

[1356] Hadith ini merujuk pada ungkapan masyhur dalam tradisi sufistik dan filsafat Islam: "Al-nasu niyamun fa-idha matu intabahū" (Manusia itu tertidur, dan apabila mereka mati, barulah mereka terbangun). Dikutip dan dipaparkan penjelasannya oleh Ibn Taymiyyah dalam Majmu' al-Fatawa, Jilid 4 (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995), hal. 331; serta dijelaskan aspek hermeneutik-epistemiknya oleh Al-Ghazali dalam Kimiya-yi Sa'adat.

[1357] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), dalam mahakaryanya Al-Hikmah al-Muta‘aliyah fi al-Asfar al-Arba‘ah al-‘Aqliyyah (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981, Vol. 9, hlm. 120-135), menguraikan bahwa transisi epistemologis dari pengetahuan diskursif (bahthi) menuju pengetahuan intuitif (kashfi) merupakan puncak kesempurnaan intelektual manusia di mana jiwa mengalami unifikasi dengan Intelek Aktif (‘Aql al-Fa“al).

[1358] Abu Hamid al-Ghazali, dalam kitab Al-Munqidh min al-Dalal (ed. Jamil Saliba dan Kamil ‘Ayyad, Beirut: Dar al-Andalus, 1967, hlm. 95-102), menjelaskan bahwa ketidakberdayaan indera dan akal dalam menangkap realitas metafisik menuntut adanya "cahaya Ilahi" (nur ilahi) yang dilemparkan ke dalam dada manusia, yang memicu lahirnya indera keenam atau mata batin (bashirah) untuk menembus alam malakut.

[1359] Mehdi Ha’iri Yazdi, dalam bukunya The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence (Albany: State University of New York Press, 1992, hlm. 45-62), menyajikan analisis filosofis kontemporer yang sangat ketat mengenai perbedaan fundamental antara pengetahuan representasional (knowledge by correspondence) dan pengetahuan presensial (knowledge by presence/‘ilm huduri), di mana kashf dikategorikan sebagai bentuk tertinggi dari pengetahuan presensial yang bersifat mutlak dan tak diragukan (indubitable).

[1360] Henry Corbin, dalam karya klasiknya Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran (Princeton: Princeton University Press, 1977, hlm. 135-147), membahas konsep ‘alam al-mithal (Mundus Imaginalis) sebagai ranah ontologis perantara yang riil, bukan sekadar fantasi atau khayalan psikologis, melainkan wilayah di mana tubuh spiritual mewujud dan realitas Barzakh divalidasi secara objektif oleh para mistikus besar Islam.

[1361] Ibn ‘Arabi, dalam kitab monumental Al-Futuhat al-Makkiyyah (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1911, Vol. 2, Bab 177, hlm. 309-315), mendemonstrasikan secara teosofis bahwa Barzakh adalah eksistensi yang memiliki dimensi ganda, membatasi sekaligus menghubungkan dua samudra eksistensi: fisik (mulk) dan metafisik (malakut), serta hanya dapat diakses secara valid melalui saluran

kognisi imajinasi kreatif yang bersih (al-khayal al-muttasil dan al-khayal al-munfasil).

[1362] Al-Qur'an al-Karim, Surah Al-Mu'minun[23]: 100. Ayat ini menjadi fondasi skriptural utama dalam teologi Islam klasik yang menegaskan adanya dimensi spasial-temporal transisional yang menahan jiwa-jiwa manusia pasca-kematian hingga datangnya hari kebangkitan universal (Yaum al-Ba‘th).

[1363] Al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, Bab Sifat al-Qiyamah wa al-Raqaiq wa al-Wara‘ (Hadis No. 2460), yang menerangkan sabda Rasulullah SAW: "Sesungguhnya kubur itu adalah salah satu taman dari taman-taman surga atau salah satu jurang dari jurang-jurang neraka." Hadis ini dipahami oleh para ahli kashf bukan sebagai alegori sastra, melainkan manifestasi objektif dari amal manusia yang mengalami transmutasi bentuk (tashawwur) di Alam Barzakh.

[1364] Ini merujuk pada pemahaman eskatologis yang bersandar pada penafsiran spiritual QS. Qaf[50]: 22: "Maka Kami singkapkan tabir darimu, maka penglihatanmu pada hari ini sangat tajam." Sebagaimana dikutip dan dikaji oleh William C. Chittick dalam The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989, hlm. 356-360), kematian fisik justru mengakhiri "tidur panjang" manusia dan memulai kesadaran sejati di alam imaginal.

[1365] Fazlur Rahman, dalam karyanya The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 1975, hlm. 185-193), menjelaskan rekonstruksi Sadra mengenai kebangkitan jiwa (al-ma‘ad al-ruhani) dan bagaimana eksistensi Barzakh divalidasi melalui argumen filsafat emanatif yang dikombinasikan dengan pembuktian pengalaman visioner kaum gnostik (‘urafa’).

[1366] Toshihiko Izutsu, dalam studi mendalamnya Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy (Ashland: White Cloud Press, 1994, hlm. 67-84), memaparkan metodologi pembersihan jiwa (tazkiyah) dalam tradisi tasawuf falsafi sebagai metodologi ilmiah yang terstruktur, di mana subjektivitas peneliti dinetralkan guna memperoleh data metafisik yang murni melalui penyatuan epistemik dengan objek spiritual.

[1367] Seyyed Hossein Nasr, dalam buku Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi (Cambridge: Harvard University Press, 1964, hlm. 62-79), menyoroti bahwa dalam sains sakral (al-‘ilm al-ladunni), validitas penyingkapan spiritual (al-kashf) diukur dari koherensinya dengan kebenaran universal wahyu, menciptakan harmoni yang kokoh antara iman (naql), rasio (‘aql), dan intuisi (kashf).

[1368] Yusuf al-Qaradawi, dalam Al-‘Aql wa al-‘Ilm fi al-Qur’an al-Karim (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996, hlm. 142-150), menegaskan pentingnya mengintegrasikan berbagai sumber pengetahuan dalam Islam, di mana epistemologi Islam tidak menolak intuisi mistik yang bersih (al-ilham al-shahih) melainkan menempatkannya sebagai pelengkap dan penjelas bagi teks-teks keagamaan yang bersifat mutashabihat terkait perkara gaib seperti Alam Barzakh.

[1369] Fritjof Schuon, The Transcendent Unity of Religions (Quest Books, 1984). Schuon menjelaskan bahwa realitas absolut sering kali tampak sebagai "ketiadaan" bagi

akal manusia karena ia melampaui segala bentuk formal yang dapat dipahami secara diskursif.

[1370] Jean-Luc Marion, Being Given: Toward a Phenomenology of Giveness (Stanford University Press, 2002). Marion memperkenalkan konsep "saturated phenomenon" di mana sebuah fenomena memiliki intensitas yang begitu kuat sehingga melampaui kapasitas subjek untuk mengonseptualisasikannya, menjadikannya seolah-olah tak terlihat karena terlalu terang.

[1371] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Dalam tradisi Akbarian, konsep shiddat al-zhuhur merujuk pada Tuhan atau Realitas Mutlak yang tersembunyi justru karena kejelasan-Nya yang terlampau dahsyat, serupa dengan cahaya yang menyilaukan mata.

[1372] Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect). Karya monumental ini menjelaskan teori al-harakah al-jauhariyyah (gerak substansial) di mana esensi segala sesuatu terus bergerak menuju kesempurnaan ontologis.

[1373] Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra (State University of New York Press, 1975). Rahman memberikan analisis mendalam mengenai bagaimana jiwa dalam pemikiran Sadra tidak lagi membutuhkan raga setelah mencapai level independensi ontologis tertentu.

[1374] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (SUNY Press, 1989). Chittick mendeskripsikan metafora rahim dan kelahiran kembali jiwa ke alam barzakh sebagai bagian dari perjalanan menuju kesempurnaan wujud.

[1375] Al-Qur'an, Surah Qaf (50:22): "Sesungguhnya kamu berada dalam keadaan lalai dari (hal) ini, maka Kami singkapkan darimu tutup (yang menutupi) matamu, maka penglihatanmu pada hari itu sangat tajam." Ayat ini menjadi rujukan utama bahwa realitas pasca-kematian adalah penyingkapan tabir (kashf).

[1376] Hadis Nabi Muhammad SAW (Dikutip dalam Kitab Ihya 'Ulumuddin oleh Imam Al-Ghazali): "An-nasu niyamun, fa idza matu-ntabahu" (Manusia itu tertidur, dan apabila mereka mati, mereka terbangun). Ini adalah teks otoritatif dalam tasawuf untuk menjelaskan derajat realitas duniawi dibandingkan ukhrawi.

[1377] Henry Corbin, En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques (Gallimard, 1971). Corbin membahas bagaimana kematian dalam teosofi Persia dipahami sebagai transisi menuju Mundus Imaginalis ('alam al-mithal), yang merupakan realitas yang lebih "padat" dan lebih nyata daripada alam material.

[1378] Ibn Sina, Al-Shifa': Al-Ilahiyyat (The Metaphysics of The Healing), diterjemahkan oleh Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005), Buku ke-4, Bab 1-2. Dalam bab ini, Avicenna secara ketat merumuskan perbedaan antara esensi (mahiya) dan eksistensi (wujud) pada entitas kontingen (al-mumkin al-wujud), yang secara inheren tidak memiliki prioritas untuk ada tanpa adanya agen luar (Wajib al-Wujud).

[1379] Al-Quran, Surah Fatir (35): 15. "Wahai manusia! Kamulah yang memerlukan Allah; dan Allah Dialah Yang Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu), Maha Terpuji." Ayat ini merupakan batu pijakan teologis bagi konsep kemiskinan ontologis (al-faqr al-wujudi) dalam filsafat Islam.

[1380] Toshihiko Izutsu, Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mysticism and Philosophy (Ashland: White Cloud Press, 1994), hlm. 141-143. Izutsu membedah konsep tajaddud al-amthal (pembaruan ciptaan yang setara) dan bagaimana kosmologi Islam memandang waktu sebagai titik-titik diskrit dari penciptaan dan penghancuran yang konstan.

[1381] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ela Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), khususnya pada bab tentang Hikmah Eksistensial dalam Kata-Kata Sulaiman. Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa dunia tidak pernah tetap dalam satu keadaan dalam dua momen, melainkan fana dan baqa secara simultan pada setiap hembusan nafas Sang Rahman (nafas al-Rahman).

[1382] Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah al-'Aqliyyah (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1981), Jilid 3, Bagian tentang al-harakah al-jawhariyyah. Sadra membuktikan secara rasional bahwa substansi materi senantiasa bergerak secara akseleratif menuju kesempurnaan wujudnya, yang berarti bentuk-bentuk sebelumnya terus-menerus mengalami kefanaan.

[1383] Al-Quran, Surah Ar-Rahman (55): 26-27. "Semua yang ada di bumi itu fana. Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan." Ayat ini menegaskan pembagian ontologis mendasar antara realitas kontingen yang fana dan realitas absolut yang kekal.

[1384] HR. Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab Bad' al-Khalq (Awal Mula Penciptaan), Hadis No. 3191. Redaksi "Kanal-lahu wa lam yakun shay'un qablahu" (Allah telah ada dan tidak ada sesuatu pun sebelum-Nya/bersama-Nya) digunakan oleh para mutakallimun dan filosof untuk menunjukkan bahwa selain Allah adalah entitas yang hadis (baru/kontingen) dan tidak memiliki hak dasar atas eksistensi.

[1385] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy (Albany: State University of New York Press, 2006), hlm. 72-75. Nasr mengkritik desakralisasi kosmos oleh sains modern yang mengabaikan dimensi ketidakkekalan materi dan menganggap alam fisik sebagai entitas yang absolut mandiri.

[1386] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 96-98. Chittick menguraikan metafora cermin dan bayangan dalam diskursus Ibn 'Arabi untuk menggambarkan bagaimana status ontologis alam semesta hanyalah bayangan dari asma dan sifat Ilahi yang terus berubah.

[1387] Al-Quran, Surah Al-Qasas (28): 88. "...Segala sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. Segala keputusan menjadi wewenang-Nya, dan hanya kepada-Nya kamu dikembalikan." Ayat ini dipahami secara mendalam oleh para filosof transenden sebagai bukti bahwa kefanaan (halik) adalah sifat aktual dari segala sesuatu selain Zat-Nya pada setiap saat, bukan hanya pada hari kiamat.

[1388] Ibn Sina (Avicenna), Al-Shifa': Al-Ilahiyyat (The Metaphysics of The Healing), disunting oleh Georges Anawati dan Said Zayed (Cairo: Organisme General des Imprimeries Gouvernementales, 1960), Buku VIII, Bab 1-3. Di sini Ibn Sina menguraikan secara geometris-filosofis mengenai pembagian wujud menjadi

wajib dan mumkin, serta menegaskan bahwa Wajib al-Wujud tidak memiliki mahiyyah (esensi) selain dari wujud-Nya itu sendiri.

[1389] Toshihiko Izutsu, The Concept of Existence in Islamic Metaphysics (Tehran: McGill-Queen's University Press, 1968), hlm. 82-87. Izutsu menyajikan analisis semantik dan ontologis yang jernih mengenai netralitas esensi (mahiyyah) sebelum menerima eksistensi dari luar dalam tradisi filsafat Islam pasca-Sinaian.

[1390] Al-Qur'an, Surah Fatir (35) ayat 15. Ayat ini merupakan landasan teologis utama yang digunakan oleh para teolog (mutakallimun) dan filsuf Islam untuk menggambarkan kemiskinan ontologis (faqr) dari Mumkin al-Wujud di hadapan kemandirian absolut (al-Ghaniyy) dari Wajib al-Wujud.

[1391] Ibn Sina, Al-Isyarat wa al-Tanbihat (Classifications and Remarks), dengan syarah dari Nasiruddin al-Tusi, disunting oleh Sulayman Dunya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1958), Jilid 3, hlm. 18-24. Bagian ini memuat formulasi paling matang dari argumen Burhan al-Siddiqin yang membuktikan eksistensi Tuhan tanpa melalui perantara pengamatan alam fisik (kosmologis), melainkan murni dari analisis terhadap konsep wujud itu sendiri.

[1392] Gottfried Wilhelm Leibniz, The Monadology and Other Philosophical Writings, diterjemahkan oleh Robert Latta (London: Oxford University Press, 1898), paragraf 31-38 mengenai Principle of Sufficient Reason yang menetapkan keharusan adanya sebab niscaya di balik realitas kontingen.

[1393] Sadr al-Din al-Syirazi (Mulla Sadra), Al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah fi al-Asfar al-Arba'ah (The Four Journeys) (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1981), Jilid 1, Bagian 1, hlm. 35-42. Di bab ini, Sadra membentangkan argumen revolusionernya mengenai keprimaran eksistensi (asalat al-wujud) dan bagaimana realitas ini bersifat satu namun bergradasi (tashkik).

[1394] Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 1975), hlm. 125-129. Rahman menganalisis transisi metafisik dari konsep kausalitas tradisional ke konsep wujud-e rabti (copulative/relational existence) di mana makhluk dipandang sebagai relasi murni terhadap Pencipta.

[1395] Hadis Ma'rifatun Nafs. Hadis ini sangat populer dalam khazanah tasawuf dan filsafat Islam: "Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu" (Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya). Meskipun di sebagian jalur periwayatan hadis dinilai sebagai hadis maudhu' atau dhaif secara transmisi (sanad) formal ahli hadis (seperti ditegaskan Al-Sakhawi dalam Al-Maqasid al-Hasanah), maknanya dinilai sangat sahih secara intuitif (kashf) dan disepakati oleh para teolog dan sufi lintas generasi sebagai kebenaran ontologis yang fundamental.

[1396] Thomas Aquinas, Summa Theologiae, I, Q. 3, Art. 4 dan Q. 44, Art. 1. Aquinas merumuskan distingsi antara esensi dan eksistensi pada ciptaan, serta menegaskan bahwa hanya dalam Tuhan kedua hal tersebut identik (Deus est suum esse). Pengaruh ekstensif Ibn Sina terhadap formulasi Aquinas ini terdokumentasi dengan baik dalam sejarah filsafat abad pertengahan.

[1397] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom), disunting oleh Abu al-Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1946), Bab tentang "Fash Syitsi" (Kearifan Spiritual dalam Nafas Syits). Di sini ia merumuskan konsep al-a'yan al-tsabitah (Fixed

Archetypes/Prototypes) yang menggambarkan status ontologis makhluk sebelum diaktualisasikan dalam panggung manifestasi formal (tajalli).

[1398] Ibn Sina (Avicenna), Al-Shifa': Al-Ilahiyyat (The Metaphysics of The Healing), disunting dan diterjemahkan oleh Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005), hlm. 29–35. Dalam karya magisterial ini, Ibn Sina merumuskan pembagian modalitas eksistensi menjadi Wajib al-Wujud (Eksistensi Niscaya dengan Diri-Nya Sendiri) dan Mumkin al-Wujud (Eksistensi Kontingen yang membutuhkan sebab eksternal untuk mengaktualisasikan eksistensinya dari ketiadaan).

[1399] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1981), Vol. 1, hlm. 46–52. Sadra menjelaskan doktrin al-faqr al-wujudi di mana ontologi entitas kontingen dicirikan bukan oleh israf (kepemilikan esensi), melainkan sebagai rabt mahd (keterhubungan murni) terhadap Wujud Mutlak.

[1400] Al-Qur'an, Surah Fatir[35]: 15. Teks ayat menyatakan: "Wahai manusia, kamilah yang memerlukan/faqir (al-fuqara') kepada Allah; dan Allah, Dialah Yang Maha Kaya (Al-Ghani) lagi Maha Terpuji." Ayat ini menjadi landasan skriptural utama bagi konsep metafisika kemiskinan ontologis.

[1401] Muhyiddin Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh A.E. Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 124–128; lihat juga William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 96–101. Ibn 'Arabi menguraikan konsep tajaddud al-amthal, di mana tajalli Ilahi terus berganti tanpa ada pengulangan (la takrar fi al-tajalli), menyebabkan kosmos senantiasa diperbarui setiap saat.

[1402] Mulla Sadra, Al-Asfar al-Arba'ah, Vol. 3, hlm. 61–68. Konsep al-harakah al-jawhariyyah (gerak substansial) menegaskan bahwa perubahan dan pembaruan tidak hanya terjadi pada aksiden (a'rad), melainkan pada substansi (jawhar) dari realitas kontingen itu sendiri.

[1403] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 202–217. Izutsu menguraikan struktur ontologis ketiadaan ('adam) dan mekanisme Nafas al-Rahman (Napas Sang Maha Pengasih) sebagai pencetus eksistensi kontingen secara berkesinambungan.

[1404] Hadith riwayat Abu Dawud (No. 5090) dan Ahmad (No. 20430) dari Abu Bakrah RA, disahihkan oleh Al-Albani dalam Sahih Sunan Abi Dawud. Lafaz doa kenabian tersebut memuat frasa: "Allahumma rahmataka arju fala takilni ila nafsi tarfata 'ain..." Doa ini merefleksikan ketergantungan mutlak eksistensi manusia pada pemeliharaan Allah secara konstan tanpa jeda waktu terpendek pun.

[1405] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 215–220. Nasr mendiskusikan bagaimana kosmos dalam perspektif metafisika Islam tradisional dipahami sebagai simbol dan bayangan (zil) yang keadaannya senantiasa berada di ambang ketiadaan tanpa pancaran Nur (Cahaya) Ilahi.

[1406] Newton, I. (1704). Opticks: or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light. London: Royal Society. (Inspirasi awal

materialisme atomik klasik di mana Newton mendefinisikan materi sebagai partikel-partikel padat, keras, tidak terhitung, dan tidak dapat aus yang diciptakan Tuhan pada awalnya).

[1407] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1997). The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-Falāsifah). Diterjemahkan oleh Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press. (Karya monumental Al-Ghazali yang mendekonstruksi klaim para filsuf Aristotelian/Neoplatonis tentang keabadian alam semesta (qidam al-'alam) dan menegaskan penciptaan materi dalam waktu oleh Kehendak Mutlak Allah).

[1408] Pines, Shlomo. (1997). Studies in Islamic Atomism. Diterjemahkan oleh Michael Schwarz. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University. (Studi otoritatif paling komprehensif mengenai sosiologi dan epistemologi atomisme kalam dalam mazhab Ash'ariyyah dan Mu'tazilah, menjelaskan konsep Jawhar Fard dan hubungannya dengan sifat aksiden).

[1409] Al-Baqillani, Qadi Abu Bakr. (1957). Kitab al-Tamhid. Ditingkatkan oleh Richard J. McCarthy. Beirut: Al-Maktabah al-Sharqiyyah. (Teks klasik teologi Ash'ariyyah yang menguraikan kaidah epistemik bahwa 'arad (aksiden/sifat materi) tidak bertahan selama dua waktu berturut-turut/la yabqa zamanayni, yang menjadi landasan filosofis ketergantungan konstan materi pada Allah).

[1410] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (2001). Al-Jāmi' al-Musnad al-Sahīh (Sahih al-Bukhari). Beirut: Dar Thawq al-Najah. Kitab Bad' al-Khalq, Hadis No. 3191. (Hadis sahih yang meriwayatkan sabda Rasulullah SAW: "Kāna Allāhu wa lam yakun shay'un ghayruhu"[Allah telah ada ketika tidak ada sesuatu pun selain-Nya], yang menggarisbawahi kontingensi radikal dari seluruh materi kosmis).

[1411] Heisenberg, Werner. (1930). The Physical Principles of the Quantum Theory. Chicago: University of Chicago Press. (Buku dasar yang merumuskan Prinsip Ketidakpastian Heisenberg, membuktikan bahwa sifat-sifat mendasar materi seperti posisi dan momentum partikel sub-atomik bersifat indeterministik dan tidak padat).

[1412] Weinberg, Steven. (1995). The Quantum Theory of Fields, Volume 1: Foundations. Cambridge: Cambridge University Press. (Buku teks standar fisika teoretis tingkatan doktoral yang menjelaskan bahwa partikel-partikel elemen (elektron, kuark) adalah eksitasi kuantum dari medan-medan dasar, bukan benda padat bersubstansi otonom).

[1413] Dirac, Paul A.M. (1981). The Principles of Quantum Mechanics (4th ed.). Oxford: Oxford University Press. (Karya klasik peraih Nobel yang memformulasikan persamaan Dirac, memprediksi keberadaan antimateri, serta mendeskripsikan operator penciptaan dan anihilasi (creation and annihilation operators) dalam medan kuantum).

[1414] Clausius, Rudolf. (1867). The Mechanical Theory of Heat, with its Applications to the Steam-Engine and to the Physical Properties of Bodies. London: John van Voorst. (Formulasi orisinal Hukum Kedua Termodinamika dan pengenalan konsep Entropi sebagai kecenderungan alami sistem terisolasi menuju keacakan dan pemborosan energi).

[1415] Carroll, Sean M. (2010). From Eternity to Here: The Quest for the Ultimate Theory of Time. New York: Dutton/Penguin Group. (Analisis kosmologi kontemporer

mendalam mengenai entropi, panah waktu, dan ketidakberbalikan termodinamika yang mengarahkan alam semesta menuju peluruhan dan kematian termal/Heat Death).

[1416] Al-Qur'an al-Karim. Surah Ar-Rahman[55]: 26–27. (Teks wahyu primer yang memproklamasikan kepastian fana bagi seluruh entitas kosmis di bumi dan langit serta menegaskan eksklusivitas keabadian pada Wajah/Zat Allah SWT).

[1417] Al-Qur'an al-Karim. Surah Al-Qasas[28]: 88. (Penegasan ontologis Al-Qur'an bahwa hakikat dasar segala sesuatu adalah kebinasaan/halik, kecuali yang terhubung dengan Rida dan Eksistensi Ilahi).

[1418] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Albany: State University of New York Press. (Karya akademik mutakhir yang menyintesiskan pandangan kosmologi Islam tradisional, menguraikan bagaimana doktrin Al-Qayyūmiyyah dan Tajdid al-Khalq mengintegrasikan pemahaman tentang alam semesta sebagai teofani yang fana).

[1419] Ibn Sina (Avicenna), Al-Isharat wa al-Tanbihat (Remarks and Admonitions). Dalam teks klasik ini, Ibn Sina menjelaskan perbedaan antara Wajib al-Wujud dan Mumkin al-Wujud. Ia menekankan bahwa segala sesuatu selain Tuhan tidak memiliki eksistensi dalam dirinya sendiri, sehingga segala atribut kebaikan—termasuk pengetahuan—adalah limpahan dari Sang Pencipta.

[1420] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Edinburgh University Press, 1981). Nasr berargumen bahwa krisis dunia modern berakar pada desakralisasi pengetahuan. Ia menegaskan bahwa tanpa kesadaran akan hierarki wujud, manusia kehilangan orientasi intelektual dan jatuh ke dalam kesombongan rasionalisme yang merusak.

[1421] Al-Quran, Surah Al-Isra' (17:85): "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'." Ayat ini menjadi landasan ontologis bagi keterbatasan kognitif manusia meski dalam capaian saintek yang paling canggih sekalipun.

[1422] Robert C. Roberts and Jay Wood, Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology (Oxford University Press, 2007). Buku ini membahas pentingnya kerendahan hati intelektual sebagai kebajikan kognitif utama. Mereka menunjukkan bahwa tanpa kerendahan hati, proses perolehan pengetahuan sering kali terdistorsi oleh bias personal dan kesombongan.

[1423] Mulla Sadra, The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect (Asfar). Sadra mengembangkan konsep Harakat al-Jawhariyya (gerak substansial) yang menyiratkan bahwa intelektualitas manusia senantiasa dalam proses "menjadi" dan bergantung sepenuhnya pada Tarikan Ilahi, sehingga tidak ada ruang bagi klaim kebenaran absolut yang mandiri pada level manusia.

[1424] Al-Quran, Surah Fatir (35:15): "Wahai manusia, kamulah yang memerlukan Allah; dan Allah Dialah Yang Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji." Ayat ini secara eksplisit mendefinisikan status ontologis manusia sebagai fuqara (yang membutuhkan/papa) di hadapan Allah, yang secara epistemologis berarti ketergantungan akal pada hidayah-Nya.

[1425] Justin L. Barrett and Peter J. Church, "Intellectual Humility: A Core Virtue for the Science-Religions Dialogue," Zygon: Journal of Religion and Science (2020).

Artikel ini membedah bagaimana pengakuan akan keterbatasan manusiawi memfasilitasi dialog yang lebih produktif antara sains dan agama serta mendorong keterbukaan terhadap bukti-bukti baru.

[1426] Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Kitab al-'Ilm. Ghazali memperingatkan bahaya ‘ujub (bangga diri) pada para penuntut ilmu dan sarjana. Beliau menekankan bahwa ilmu yang benar seharusnya menambah rasa takut dan rendah hati kepada Allah, bukan sebaliknya.

[1427] Hadits Riwayat Muslim dari Abu Hurairah: Bahwa Rasulullah SAW bersabda, "Sedekah tidaklah mengurangi harta, dan tidaklah Allah menambah bagi seorang hamba dengan pemberian maafnya kecuali kemuliaan, dan tidaklah seseorang merendahkan diri (tawadhu') karena Allah kecuali Allah akan meninggikannya." Dalam konteks intelektual, tawadhu' di hadapan kebenaran adalah jalan menuju kemuliaan ilmu.

[1428] William Alston, A Realist Conception of Truth (Cornell University Press, 1996). Alston memberikan kerangka tentang realisme epistemik yang menyadarkan bahwa kebenaran objektif jauh melampaui kemampuan justifikasi manusia, sehingga menuntut sikap rendah hati dalam setiap klaim epistemik.

[1429] Al-Qur'an, Surah al-Ankabut (29:64): "Dan kehidupan dunia ini hanya sendagurau dan permainan. Dan sesungguhnya negeri akhirat itulah kehidupan yang sebenarnya, sekiranya mereka mengetahui." Ayat ini menjadi landasan ontologis utama dalam epistemologi Islam mengenai hakikat dunia sebagai ilusi yang membayangkan realitas sejati (al-ḥayawān), yang membutuhkan dekonstruksi persepsi untuk memahaminya.

[1430] Al-Ghazalī, Abū Ḥāmid. (2011). Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Vol. 4, hlm. 450-482 (Kitāb Dhikr al-Mawt wa Mā Ba‘dah). Penjelasan: Al-Ghazali menegaskan bahwa dzikir maut yang efektif secara epistemik bukan sekadar pengucapan lisan, melainkan penancapan kesadaran secara mendalam yang mampu mencabut akar-akar kecintaan duniawi dari dalam hati, sehingga mengembalikan kejernihan cermin jiwa (mir’āt al-qalb) untuk menerima pantulan cahaya ilahi.

[1431] Al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā. (1999). The Philosophy of Illumination (Ḥikmat al-Ishrāq). Edited and translated by John Walbridge and Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press, hlm. 112-118. Penjelasan: Suhrawardi menggunakan konsep Ishraq untuk menjelaskan bagaimana jiwa yang terbebas dari belenggu materiil melalui "kematian spiritual" akan menerima emanasi cahaya (nūr) langsung dari Prinsip Pertama (Nūr al-Anwār), menyingkap tabir kegelapan (ḥijāb al-ẓulmānī).

[1432] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row, hlm. 293-311. Penjelasan: Heidegger menjelaskan bahwa Sein-zum-Tode (Being-towards-death) adalah struktur eksistensial Dasein yang mendasar. Kesadaran akan kematian melucuti keterlibatan Dasein dalam rutinitas keseharian yang tidak otentik (das Man) dan memanggilnya menuju keberadaan yang otentik (Eigentlichkeit).

[1433] Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2004). Al-Futūḥāt al-Makkiyyah. Cairo: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah, Vol. 3, hlm. 220-225; dipadukan dengan Hadis riwayat At-Tirmidzi (No. 2307) tentang anjuran memperbanyak mengingat "pemutus kenikmatan"

(akthirū dhikra hādhimi al-ladhdhāt). Penjelasan: Ibn 'Arabi menafsirkan kematian spiritual sebagai transmendensi diri dari batas-batas batasan bentuk fisik menuju kebebasan domain imajinasi kreatif ('ālam al-mithāl) dan realitas spiritual, di mana penyingkapan (kashf) terjadi tanpa terhalang oleh densitas materi.

[1434] Al-Qur'an, Surah Qaf (50:22): "Sungguh, kamu berada dalam keadaan lalai dari (hal) ini, maka Kami singkapkan darimu tutup (yang melepaskan) penglihatanmu, maka penglihatanmu pada hari ini sangat tajam." (fa-kashafnā ‘anka ghitā’aka fa-baṣaruka al-yawma ḥadīd). Penjelasan: Ayat ini menjadi pijakan terminologis bagi istilah Kashf al-Ghitā'. Para mufassir dan filosof Sufi mengartikan bahwa "penutup" (ghitā') adalah keterikatan pada indera jasmani, dan penyingkapan tersebut dapat dialami secara antisipatif di dunia melalui disiplin ketat dzikir maut.

[1435] Shirāzī, Ṣadr al-Dīn (Mullā Ṣadrā). (1981). Al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Vol. 9, hlm. 120-135. Penjelasan: Mulla Sadra menjelaskan bahwa kematian adalah gerakan alami jiwa menuju penyempurnaan ontologisnya melalui al-ḥarakah al-jawhariyyah. Dzikir maut mempercepat Pelepasan (tajrīd) jiwa dari kaitan-kaitan materiil sebelum terjadinya pemisahan alami tubuh dan ruh.

[1436] Izutsu, Toshihiko. (1983). Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy. Ashland: Oregon Waves Height Press, hlm. 68-84. Penjelasan: Izutsu menganalisis bagaimana dekonstruksi epistemis dalam tasawuf mengubah struktur persepsi manusia dari pemahaman diskursif-dualistis menjadi penglihatan menyatu (unitive vision), di mana batas antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui melebur dalam kesadaran Wujud Tunggal.

[1437] Al-Qur’an al-Karim, Surah Qaf (50): 22. Teks asli: "لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هٰذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ". Ayat ini menjadi basis ontologis bagi konsep Kashf (unveiling) dalam teologi dan tasawuf.

[1438] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (1998). The Niche of Lights (Mishkat al-Anwar). Translated by David Buchman. Provo, Utah: Brigham Young University Press.* Dalam karya ini, Al-Ghazali menjelaskan bagaimana cahaya Tuhan terhalang oleh berbagai lapis hijab, baik yang bersifat kegelapan (materi) maupun cahaya (intelek yang terbatas), yang menyebabkan ghaflah.

[1439] Ibn ‘Arabi, Muhyiddin. (1911). Futuhat al-Makkiyya. Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah. Ibn 'Arabi membahas secara mendalam tentang Kashf sebagai cara pemberian pengetahuan langsung dari Tuhan yang melampaui kapasitas nalar teoretis, di mana realitas disaksikan sebagaimana adanya tanpa perantara.

[1440] Corbin, Henry. (1997). Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton University Press. Corbin menguraikan konsep "Imaginatio Vera" dan bagaimana penglihatan batin (basirah) mampu menangkap dimensi Alam al-Mithal yang tidak terjangkau oleh indra fisik.

[1441] Hadis Nabi Muhammad SAW: "An-naasu niyamun, fa-idza maatu intabahu" (Manusia itu tertidur, dan ketika mereka mati, mereka bangun). Referensi ini sering dikutip dalam berbagai kitab rujukan tasawuf klasik, seperti Ihya

'Ulumuddin karya Al-Ghazali, untuk menjelaskan transisi kesadaran dari dunia ke akhirat.

[1442] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. SUNY Press. Chittick menjelaskan metodologi "kematian sukarela" (maut al-ikhtiyari) sebagai proses epistemis untuk mencapai ketajaman penglihatan sebelum kematian alami.

[1443] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press. Nasr memberikan kritik tajam terhadap epistemologi modern dan menawarkan kembali "Scientia Sacra" sebagai cara untuk memahami realitas yang disingkapkan melalui wahyu dan intelektualisme tradisional.

[1444] *Mulla Sadra. (2003). The Wisdom of the Throne (al-Hikma al-'Arshiyya). Translated by James Winston Morris. Princeton University Press.* Mulla Sadra dalam teori "Gerak Substansial" (al-haraka al-jawhariyya) menjelaskan bagaimana jiwa manusia berevolusi secara ontologis hingga mencapai derajat ketajaman persepsi yang mampu menyaksikan realitas malakut secara absolut.

[1445] Al-Quran, Surah Al-An'am[6]: 122. Ayat ini memberikan metafora tentang transisi dari kegelapan (dhulumat) menuju cahaya (nur). Dalam konteks ini, polusi mental dipandang sebagai kondisi "mati" secara spiritual yang hanya bisa dibangkitkan melalui cahaya hidayah dan kesadaran akan hakikat keberadaan yang mencakup titik akhir kehidupan.

[1446] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). The Remembrance of Death and the Afterlife (Kitab Dhikr al-Mawt wa-ma Ba'dahu): Book XL of the Revival of the Religious Sciences (Ihya' 'Ulum al-Din). Diterjemahkan oleh T.J. Winter. Cambridge: Islamic Texts Society.* Dalam karya monumental ini, Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam bahwa kematian adalah instrumen paling efektif untuk melunakkan hati yang keras dan membersihkan karat-karat duniawi yang menutupi cermin batin manusia.

[1447] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time. Diterjemahkan oleh John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row. Heidegger memperkenalkan konsep Being-towards-death sebagai satu-satunya cara bagi manusia untuk hidup secara autentik. Kesadaran akan kematian membebaskan individu dari kedangkalan hidup publik (das Man) yang setara dengan konsep "polusi mental" dalam narasi spiritual.

[1448] Yalom, Irvin D. (2008). Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death. San Francisco: Jossey-Bass. Yalom, seorang psikiater eksistensial terkemuka, berpendapat bahwa meskipun fisik kematian menghancurkan manusia, ide tentang kematian justru menyelamatkannya. Kesadaran akan mortalitas berfungsi sebagai pengalaman batas (boundary experience) yang memicu perubahan perspektif radikal dan pembersihan nilai-nilai hidup yang dangkal.

[1449] HR. Tirmidzi no. 2307, Nasai no. 1824, dan Ibnu Majah no. 4258. Hadis Nabi Muhammad SAW: "Perbanyaklah mengingat penghancur kelezatan (al-hādhim al-ladhdhāt), yaitu kematian." Secara akademis, istilah al-hādhim (penghancur/pemutus) menunjukkan mekanisme dekonstruktif terhadap keterikatan emosional pada objek-objek duniawi yang bersifat polutif bagi kejernihan batin.

[1450] Pyszczynski, Tom, Solomon, Sheldon, & Greenberg, Jeff. (2015). The Worm at the Core: On the Role of Death in Life. New York: Random House. Melalui Terror Management Theory (TMT), para peneliti ini menunjukkan bagaimana kesadaran akan kematian mempengaruhi perilaku manusia. Dalam pengembangan spiritual, kontrol terhadap kecemasan maut melalui dhikr mengubah ketakutan menjadi energi transformatif yang membersihkan distorsi kognitif dan perilaku destruktif.

[1451] Al-Qur'an, Surah Qaf[50]: 22. "Sesungguhnya kamu berada dalam keadaan lalai dari (hal) ini, maka Kami singkapkan darimu tutup (yang menutupi) matamu, maka penglihatanmu pada hari itu amat tajam." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi konsep kashf (penyingkapan) dalam metafisika Islam, yang menjelaskan bahwa realitas sejati seringkali tertutup oleh kelalaian duniawi.

[1452] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Dalam Kitab Sharh 'Aja'ib al-Qalb (Penjelasan Keajaiban Hati), Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam bagaimana hati manusia dapat menerima "penyingkapan" (kashf) setelah melalui proses pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs) dan memutus keterikatan duniawi melalui pengingatan akan maut.

[1453] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. William Chittick membedah pemikiran Ibnu Arabi mengenai bagaimana dunia fisik merupakan mazhar (tempat penampakan) dari nama-nama Tuhan. Penyingkapan terjadi ketika seseorang melihat "tanda" (ayat) di balik fenomena material.

[1454] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time (Translated by John Macquarrie & Edward Robinson). New York: Harper & Row. Heidegger memperkenalkan konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death) sebagai struktur fundamental eksistensi manusia. Ia berargumen bahwa hanya dengan menghadapi kemungkinan kematiannya sendiri, manusia dapat mencapai eksistensi yang otentik dan terlepas dari kedangkalan hidup publik.

[1455] Corbin, Henry. (1997). Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton: Princeton University Press. Henry Corbin, seorang orientalis dan filosof terkemuka, menjelaskan perbedaan antara gnosis (ma'rifah) dengan ilmu diskursif. Ia menekankan bahwa dalam gnosis, terjadi penyatuan antara intelek dan objek spiritual melalui kematian simbolis terhadap dunia indrawi.

[1456] Hadis Qudsi, Riwayat Imam al-Bukhari dalam Shahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, No. 6502. "Hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan ibadah-ibadah sunnah hingga Aku mencintainya. Jika Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat..." Hadis ini secara akademis sering digunakan untuk menjelaskan fenomena fana' dan transformasi epistemis dalam tasawuf.

[1457] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV, Kitab Dzikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), hlm. 450-455. Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam perbedaan antara orang yang mengingat kematian sekadar sebagai wacana pikiran (ilm) dengan mereka yang mengingatnya dengan

visualisasi batin yang mendalam (shuhud), sehingga melunakkan kekerasan hati dan menghancurkan keterikatan duniawi.

[1458] Martin Heidegger, Being and Time, terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), hlm. 293-301. Heidegger menguraikan konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death) dan bagaimana publisitas keseharian (das Man) berupaya mereduksi kematian menjadi sekadar kejadian empiris sehari-hari yang menimpa orang lain, guna menghindari kecemasan eksistensial yang autentik.

[1459] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid I (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), hlm. 382-387. Dalam bab mengenai Yaqin, Ibn al-Qayyim membedakan antara ketiga tingkatan keyakinan ('ilm, 'ayn, dan haqq) serta bagaimana proses pembersihan hati dari karat syahwat dan syubhat menjadi prasyarat mutlak bergesernya pengetahuan menuju penyaksian langsung.

[1460] Sidi Ali al-Jamal, The Meaning of Man, terjemahan Aisha Abdurrahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1977), hlm. 112. Karya spiritual klasik ini menekankan bahwa mengingat kematian dengan benar akan menarik sang penempuh jalan menuju kesadaran kekinian (ibn al-waqt), di mana masa lalu dan masa depan melebur dalam kehadiran konstan di hadapan Allah.

[1461] Al-Qur'an, Surah At-Takathur (102): 5-7: "Sekali-kali tidak! Sekiranya kamu mengetahui dengan 'Ilm al-Yaqin, niscaya kamu benar-benar akan melihat neraka Jahim. Dan sungguh, kamu benar-benar akan melihatnya dengan 'Ayn al-Yaqin." Rujukan teologis fundamental yang melandasi distingsi epistemik antara pengetahuan teoritis konseptual dengan pembuktian visual-empiris yang tak terbantahkan.

[1462] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, diedit oleh Abu al-'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 159-163. Ibn 'Arabi mendiskusikan sifat ilusi duniawi (khayal) dan bagaimana kematian fisik berfungsi sebagai proses "terbangunnya" manusia dari mimpi panjang kehidupan profan menuju realitas sejati.

[1463] Al-Qur'an, Surah Qaf (50): 22: "Sungguh, kamu dahulu lalai tentang ini, maka Kami singkapkan penutupmu, maka penglihatanmu pada hari ini sangat tajam." Ayat ini menggarisbawahi disingkapkannya ghita' (penutup kognitif/spiritual) yang selama di dunia membatasi kapasitas sensorik dan spiritual manusia.

[1464] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Life and Thought (London: George Allen & Unwin, 1981), hlm. 182-189. Nasr memaparkan bagaimana kesadaran akan kematian dalam tradisi intelektual Islam menuntun pada pembentukan etika kosmologis, di mana asketisme (zuhd) dipandang bukan sebagai penolakan terhadap kehidupan, melainkan sebagai integrasi harmonis antara keindahan duniawi dengan transendensi ilahi.

[1465] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3]: 185. Ayat ini menegaskan sifat universal mortalitas (Kullu nafsin dza'iqatul mawt) dan menetapkan bahwa penilaian kesempurnaan eksistensi manusia (balasan yang sempurna) hanya terjadi pada hari kiamat, yang secara ontologis memindahkan fokus keberhasilan manusia dari standar temporal ke standar eskatologis.

[1466] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time. Diterjemahkan oleh John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row, hlm. 293–311. Heidegger

mendefinisikan keberadaan manusia (Dasein) secara ontologis sebagai Sein-zum-Tode (Being-towards-death). Bagi Heidegger, kesadaran akan kematian membebaskan individu dari eksistensi inotentik masyarakat (das Man), namun berbeda dengan pandangan profetik, konsepsi Heidegger tetap berada dalam batas imanen tanpa dimensi eskatologis transendental.

[1467] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din: Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Buku Ke-40). Beirut: Dar al-Minhaj, hlm. 12–28. Imam Al-Ghazali menjelaskan bahwa mengingat kematian secara mendalam berfungsi sebagai penawar penyakit hati, memecahkan dominasi hawa nafsu, dan memfokuskan rasionalitas manusia untuk mengumpulkan bekal hakiki melalui pemurnian keilmuan dan amal.

[1468] Rahman, Fazlur. (2009). Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, hlm. 106–120. Fazlur Rahman menganalisis bagaimana Al-Qur'an menghubungkan dunia dan akhirat bukan sebagai dua panggung yang terpisah secara dikotomis, melainkan sebagai kontinuitas moral di mana setiap aksi di dunia memiliki bobot eskatologis yang terukur secara presisi.

[1469] Izutsu, Toshihiko. (2002). God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Tokyo: Keio University, hlm. 98–115. Izutsu menganalisis secara semantik bahwa konsep jahiliyyah dalam Al-Qur'an bukan sekadar ketiadaan pengetahuan empiris, melainkan ketidakmampuan kognitif dan spiritual untuk menyadari batas-batas eksistensial manusia di hadapan Pencipta, yang berakar pada kelalaian akan eskatologi.

[1470] Hadis Riwayat Ibn Majah, dalam Sunan Ibn Majah, Kitab al-Zuhd, Bab Dhikr al-Mawt wa al-I'dad lahu (No. Hadis: 4259). Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar RA, ketika Rasulullah SAW ditanya mengenai siapa mukmin yang paling cerdas, Beliau menjawab: "Yang paling banyak mengingat kematian dan yang paling baik persiapannya untuk apa yang setelahnya." Hadis ini menunjukkan bahwa kecerdasan (al-kyas) dalam Islam didefinisikan secara integratif antara aspek kognitif, antisipatif, dan praktis.

[1471] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC, hlm. 41–75. Al-Attas menegaskan bahwa keadilan dan hakikat kebebasan dalam Islam berkaitan erat dengan pengakuan atas ikatan janji primordial (mithaq) dan kesadaran akan akuntabilitas eksistensial manusia di alam akhirat kelak.

[1472] Nasr, Seyyed Hossein. (1981). Knowledge and the Sacred. New York: Crossroad, hlm. 309–320. Nasr mengkritik desacralization of knowledge dalam filsafat Barat modern yang memisahkan pengetahuan dari kesucian dan mortalitas, serta menawarkan kembali pemikiran kesadaran profetik yang menyatukan ilmu pengetahuaan dengan dimensi sakral dan etika eskatologis.

[1473] Hadis Riwayat Muslim, dalam Sahih Muslim, Kitab al-Wasiyyah, Bab Ma Yahlaq al-Insan min al-Thawab Ba'da Wafatih (No. Hadis: 1631). Diriwayatkan dari Abu Hurairah RA, Rasulullah SAW bersabda: "Apabila manusia meninggal dunia, maka terputuslah amalnya kecuali tiga perkara: sedekah jariyah, ilmu yang dimanfaatkan, atau anak saleh yang mendoakannya." Tiga elemen ini merepresentasikan integrasi sempurna antara amal (sedekah jariyah), 'ilm (ilmu bermanfaat), dan iman (pendidikan anak saleh/spiritualitas).

[1474] Kierkegaard, Søren. (1980). The Sickness Unto Death. Diterjemahkan oleh Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, hlm. 49–74. Meskipun berasal dari tradisi filsafat eksistensialis Kristen, analisis Kierkegaard mengenai "keputusasaan" (despair) yang timbul akibat kegagalan manusia menyelaraskan dirinya dengan Yang Ilahi menjadi komparasi penting dalam melihat bagaimana ketiadaan dimensi kesadaran transendental merusak kesehatan epistemik dan mental manusia modern.

[1475] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk (67:2): "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya." Ayat ini merupakan fondasi teleologis dan epistemik utama dalam Islam yang menegaskan bahwa kematian dan kehidupan adalah satu kesatuan struktur ujian eksistensial manusia.

[1476] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3:185): "Setiap yang bernyawa akan merasakan mati. Dan hanya pada hari Kiamat sajalah diberikan dengan sempurna balasanmu." Ayat ini mengonfirmasi kematian sebagai kepastian universal sekaligus transisi menuju pembuktian keadilan transendental (verifikasi eskatologis).

[1477] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4, Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Mengingat Kematian dan Apa yang Sesudahnya). Al-Ghazali menjelaskan bahwa memikirkan kematian secara kontemplatif berfungsi untuk meruntuhkan delusi duniawi dan membuka ketajaman mata batin (kasyf) terhadap realitas spiritual yang hakiki.

[1478] Martin Heidegger, Being and Time, terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), hlm. 290-311. Heidegger merumuskan konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death) sebagai batas akhir eksistensi manusia (Dasein) yang memicu kecemasan mendalam (Angst), namun sekaligus menuntut manusia untuk hidup secara autentik tanpa sandaran transenden.

[1479] Al-Qur'an, Surah Al-Mu'minun (23:100): "...dan di hadapan mereka ada barzakh (dinding pembatas) hingga hari mereka dibangkitkan." Konsep barzakh ini menjadi basis ontologis transisi jiwa dalam epistemologi Islam, yang membedakannya secara radikal dari pandangan nihilisme materialistik barat.

[1480] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya (21:35): "Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cobaan (yang sebenar-benarnya). Dan hanya kepada Kamilah kamu dikembalikan." Ayat ini memperkuat argumen bahwa kematian adalah proses kembali (رجوع) secara ontologis menuju asal mula penciptaan.

[1481] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah fi al-Asfar al-Arba'ah (Empat Perjalanan Intelektual), Jilid 8-9. Di dalam adikarya ini, Sadra menguraikan doktrin al-harakah al-jawhariyyah (gerakan transubstansial) di mana jiwa manusia bergerak secara evolusioner dari tahap material murni hingga mencapai kemandirian spiritual penuh yang lepas dari tubuh jasmani.

[1482] Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 1975), hlm. 185-191. Rahman menganalisis secara mendalam bagaimana pandangan Sadra tentang kematian fisik bukanlah suatu kehancuran (fana'), melainkan kesempurnaan alami (kamal) dari perkembangan substansial jiwa manusia.

[1483] Hadis/Atsar masyhur yang disandarkan kepada Khalifah Ali bin Abi Talib r.a. (sering dikutip dalam tradisi tasawuf dan filsafat Islam, termasuk oleh Ibn 'Arabi dalam Fusus al-Hikam): "An-naasu niyamun, fa idza maatu intabahu" (Manusia itu tertidur, dan apabila mereka mati, barulah mereka terbangun). Hadis ini digunakan untuk menjelaskan peralihan tingkat kesadaran kognitif dari ilusi duniawi ke realitas sejati.

[1484] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995), hlm. 15-30. Al-Attas menjabarkan kaitan erat antara pandangan hidup Islam (ru'yat al-Islam lil-wujud), konsep keadilan ('adl), adab terhadap ilmu, dan bagaimana manusia harus mengorientasikan kehidupan duniawinya demi kebahagiaan sejati di akhirat.

[1485] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 156-162. Chittick menguraikan konsep penyingkapan spiritual (shuhud) dan bagaimana kematian dipahami dalam kosmologi Islam sebagai penyatuan kembali mikrokosmos (manusia) dengan makrokosmos spiritual.

[1486] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 135-139. Schimmel membahas ajaran asketisme dan mistisisme Islam terkait diktum spiritual "Mutu qabla an tamutu" (Matilah kalian sebelum kalian mati secara fisik), yang bermakna mematikan hawa nafsu egoistik demi mencapai kehidupan spiritual yang autentik dan abadi di hadirat Ilahi.

[1487] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk (67): 2. Ayat ini menyatakan: "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya." Secara epistemologis, ayat ini meletakkan kematian sebagai parameter evaluasi kualitas "amal," yang dalam konteks akademik mencakup validitas riset dan aplikasi ilmu pengetahuan.

[1488] Hadith Riwayat Sunan Ibn Majah, No. 4259. Rasulullah SAW bersabda: "Orang yang paling cerdas (akyas) adalah orang yang paling banyak mengingat kematian dan paling baik persiapannya untuk menghadapi apa yang terjadi setelahnya." Hadis ini menjadi landasan teori "Kecerdasan Eksistensial" yang menghubungkan kesadaran mortalitas dengan pengambilan keputusan strategis dan akurasi kognitif.

[1489] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time (Translated by John Macquarrie & Edward Robinson). New York: Harper & Row. Heidegger memperkenalkan konsep Dasein dan Sein-zum-Tode. Ia berargumen bahwa kesadaran akan kematian adalah syarat mutlak untuk mencapai keberadaan yang otentik, yang jika ditarik ke dalam dunia ilmiah, berarti kejujuran absolut dalam membangun validitas pengetahuan.

[1490] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas menjelaskan bahwa krisis ilmu modern berakar pada sekularisasi yang memutus hubungan ilmu dengan Tuhan. Ia menekankan perlunya integrasi metafisika dalam struktur ilmu untuk mengembalikan keabsahan tujuannya.

[1491] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (reprint 2011). The Remembrance of Death and the Afterlife (Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu). Cambridge: Islamic Texts Society.* Dalam buku ke-40 dari Ihya Ulumuddin ini, Al-Ghazali merinci bagaimana mengingat mati membersihkan qalbu dari penyakit duniawi, yang dalam filsafat ilmu dapat dianalogikan sebagai bias kognitif dan kepentingan sempit yang merusak validitas objektif.

[1492] Becker, Ernest. (1973). The Denial of Death. New York: Free Press. Karya pemenang Pulitzer ini menganalisis bagaimana manusia membangun "proyek keabadian" melalui kebudayaan dan sains untuk menyangkal kematian. Integrasi kesadaran mati menurut paradigma ini justru akan memvalidasi apakah "proyek keabadian" tersebut benar-benar bermanfaat bagi kemanusiaan atau hanyalah pelarian dari kenyataan eksistensial.

[1493] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 185–190. Izutsu menganalisis secara mendalam bagaimana konsep ʻamal ṣāliḥ dalam Al-Qur'an tidak pernah terpisah dari struktur kognitif iman. Tindakan positif merupakan manifestasi semantis dan ontologis dari pemahaman mendalam manusia atas kedudukannya di hadapan Allah dan kepastian akhirat.

[1494] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ʻUlūm al-Dīn, Jilid 4 (Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1982), hlm. 452–458. Dalam Kitāb Dzikr al-Mawt wa Mā Baʻdahū, Al-Ghazali menjelaskan bahwa kesadaran akan kematian yang sejati (ḥaqīqat dzikr al-mawt) secara otomatis mengubah prioritas penalaran manusia. Ketidakmampuan seseorang beramal sholeh setelah memiliki ilmu adalah tanda kelumpuhan jiwa (ʻajz) dan kepalsuan dalam klaim pengetahuan.

[1495] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk[67]: 2: "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya." Ayat ini menetapkan secara ontologis bahwa dialektika kematian (al-mawt) dan kehidupan (al-ḥayāt) diciptakan sebagai kerangka uji rasionalitas dan kualitas tindakan (aḥsanu ʻamalā), menegaskan kematian sebagai fondasi penilaian aksiologis.

[1496] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 73–84. Al-Attas menegaskan bahwa pengetahuan dalam Islam harus melahirkan adab, yaitu pengakuan dan pengakuan akan tempat yang tepat dalam tatanan keberadaan. Adab yang diwujudkan dalam praksis ('amal) adalah bukti bahwa pengetahuan telah diintegrasikan ke dalam jiwa penalar.

[1497] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 28–32. Rahman berargumen bahwa konsep taqwā dalam Al-Qur'an adalah kesadaran moral yang sangat dinamis, terikat erat dengan kesadaran akan Hari Pembalasan (Yawm al-Dīn). Kesadaran ini mencegah pengetahuan berhenti pada tataran teoritis dan memaksanya menjadi aksi sosial yang solider dan berkeadilan.

[1498] Paul Ricoeur, Oneself as Another, terjemahan Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hlm. 115–125. Ricoeur mengembangkan hermeneutika tindakan dengan menyatakan bahwa identitas diri (narrative

identity) terbentuk melalui tindakan yang dapat dipertanggungjawabkan (attestation). Tindakan adalah medium di mana pemahaman-diri subjektif memanifestasikan dirinya dalam realitas intersubjektif.

[1499] Abu ʻĪsā al-Tirmiżī, Sunan al-Tirmiżī, Kitāb Ṣifat al-Qiyāmah, No. Hadis 2459. Rasulullah SAW bersabda: "Orang yang cerdas (cerdik) adalah orang yang mampu menundukkan nafsunya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian." Hadis ini mengukuhkan secara epistemis bahwa puncak rasionalitas (al-kayyis) ditandai oleh orientasi praksis yang berbasis pada kesadaran eskatologis pascamati.

[1500] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), hal. 34-36. Nasr menjelaskan secara mendalam bagaimana desakralisasi ilmu pengetahuan modern telah mencabut manusia dari akar spiritualnya, menghasilkan ilmu-ilmu kemanusiaan yang kering dan kehilangan dimensi makna transendentalnya.

[1501] Max Weber, The Methodology of the Social Sciences, diterjemahkan oleh Edward A. Shils dan Henry A. Finch (Glencoe, Illinois: Free Press, 1949), hal. 72. Weber merumuskan doktrin Wertfreiheit (bebas nilai) yang menjadi dogma dalam sosiologi dan penelitian budaya modern, yang kemudian dikritik oleh ilmuwan profetik karena mengabaikan tanggung jawab moral ilmuwan terhadap realitas sosial dan eskatologis.

[1502] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 162-164. Ayat ini menegaskan orientasi total kehidupan, ibadah, hidup, dan mati seorang mukmin hanya untuk Allah SWT, pencipta semesta alam. Ayat ini menjadi basis ontologis bagi kesadaran mortalitas profetik dalam setiap aktivitas keilmuan manusia.

[1503] Ernest Becker, The Denial of Death (New York: Free Press, 1973), hal. 11-15. Becker menyajikan analisis psikologis-antropologis yang luar biasa mengenai bagaimana kebudayaan sering kali diciptakan manusia sebagai "sistem kepahlawanan" (heroism system) untuk mengingkari kenyataan mortalitas (kematian). Metodologi eskatologis membalikkan tesis ini dengan menjadikan kematian sebagai penggerak kesadaran kritis-konstruktif.

[1504] Kuntowijoyo, Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hal. 87-90. Buku monumental ini merumuskan secara definitif struktur operasional Ilmu Sosial Profetik (ISP) yang berbasis pada pilar Humanisasi, Liberasi, dan Transendensi sebagai antitesis terhadap ilmu sosial sekuler.

[1505] Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno, Dialectic of Enlightenment, diterjemahkan oleh John Cumming (New York: Continuum, 1997), hal. 120-125. Tokoh-tokoh Mazhab Frankfurt ini menggambarkan bagaimana "Industri Budaya" (Kulturindustrie) dalam masyarakat kapitalis lanjut telah mengubah kebudayaan menjadi alat dehumanisasi dan kontrol sosial massal yang menumpulkan daya kritis manusia.

[1506] Zygmunt Bauman, Mortality, Immortality and Other Life Strategies (Cambridge: Polity Press, 1992), hal. 3-7. Bauman menelaah secara sosiologis bagaimana modernitas cair (liquid modernity) berupaya mendekonstruksi mortalitas melalui strategi-strategi kebudayaan yang mengasingkan manusia dari keterbatasan fisiknya, yang berujung pada krisis eksistensial yang akut.

[1507] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 110. "Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah..." Ayat ini merupakah landasan teologis-epistemologis utama yang digunakan oleh Kuntowijoyo dalam menyusun formula triadik Ilmu Sosial Profetik: Humanisasi (amar ma'ruf), Liberasi (nahi munkar), dan Transendensi (tu'minuna billah).

[1508] Frantz Fanon, The Wretched of the Earth (New York: Grove Press, 2004), hal. 35-40. Fanon menunjukkan bagaimana kebudayaan kolonial digunakan untuk mengikat kesadaran masyarakat terjajah. Dalam perspektif epistemologi profetik, proses liberasi kebudayaan harus membebaskan manusia dari imperialisme epistemik sekuler menuju kemerdekaan tauhid.

[1509] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Concepts of the Revealed Religion of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hal. 15-20. Al-Attas menjabarkan konsep mithaq (perjanjian primordial) dan din (keberhutangan eksistensial manusia kepada Tuhan) yang menjadi dasar bagi integrasi dimensi transendensi dalam riset keilmuan Islam modern.

[1510] Hadith Sahih Muslim, Kitab al-'Ilm, No. 2674. Rasulullah SAW bersabda: "Jika anak Adam meninggal dunia, maka terputuslah amalnya kecuali tiga perkara: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, atau anak saleh yang mendoakannya." Hadis ini menjadi landasan eskatologis terkuat bagi para peneliti Muslim bahwa keilmuan (termasuk riset kebudayaan) harus didesain untuk kemaslahatan publik agar memiliki nilai abadi (transformasi eskatologis) pasca-kematian.

[1511] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1, Kitab al-'Ilm (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hal. 55-62. Al-Ghazali merumuskan klasifikasi ilmu dan tanggung jawab etis para ulama (ilmuwan). Ia menekankan bahwa ilmu yang tidak membawa pemiliknya semakin dekat kepada akhirat dan takut kepada Allah (khasyyah) adalah ilmu yang sia-sia dan akan dituntut di hari kiamat.

[1512] Sonaid al-Otaibi, "The Institution of Hisbah in Islamic Law and Society," Journal of Islamic Studies, Vol. 28, No. 2 (2017), hal. 145-161. Artikel ini mengupas secara historis dan konseptual peran Muhtasib selaku pengawas moralitas sosial-ekonomi masyarakat. Penulis merekontekstualisasikan peran ini ke dalam bidang intelektual modern sebagai penjaga gawang etik-epistemologis.

[1513] Al-Qur'an, Surah Al-Zalzalah (99): 7-8. "Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarrah pun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya. Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan sebesar dzarrah pun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya pula." Ayat ini mengukuhkan doktrin akuntabilitas mutlak atas setiap tindakan manusia, termasuk tindakan memformulasikan, menulis, dan menyebarkan ilmu pengetahuan.

[1514] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hal. 141-145. Rahman menekankan pentingnya rekonstruksi metodologi pendidikan dan riset Islam yang tidak sekadar mengulang dogma masa lalu, melainkan secara aktif merespons realitas modernitas dengan komitmen moral-etis Al-Qur'an yang berorientasi pada keadilan sosial dan pertanggungjawaban di hadapan Allah.

[1515] René Descartes, Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies, ed. dan terjemahan oleh John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), hlm. 12–15. Descartes meletakkan dasar dualisme ontologis (res cogitans dan res extensa) yang menjadi fondasi mekanisisme modern, memisahkan secara tegas antara materi fisik dan realitas spiritual/kesadaran.

[1516] Al-Qur'an, Surah Al-An'am[6]: 59: "Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan..." Ayat ini menegaskan batas-batas epistemologi empiris dan mengukuhkan bahwa realitas mutlak tidak terbatas pada arena yang dapat dijangkau oleh pancaindra manusia.

[1517] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1993), hlm. 31–48. Al-Attas menganalisis secara mendalam bagaimana proses sekularisasi menghilangkan dimensi kesucian (desacralization of nature) dan membatasi pandangan dunia manusia modern hanya pada dimensi duniawi semata.

[1518] Alfred Jules Ayer, Language, Truth and Logic (New York: Dover Publications, 1952), hlm. 35–45. Buku monumental positivisme logis ini secara eksplisit mengklaim bahwa seluruh pernyataan metafisik, etis, dan teologis bersifat meaningless (tidak bermakna) karena tidak memenuhi kriteria verifikasi empiris.

[1519] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 23–52. Nasr mengkritik tajam pengikisan keilmuan sakral oleh keilmuan modern yang mengalami "kebutaan metafisis", yang pada akhirnya mereduksi hakikat manusia menjadi sekadar fenomena biologis tak berjiwa.

[1520] Richard Dawkins, The Selfish Gene (Oxford: Oxford University Press, 2006), hlm. 19–21. Dawkins menyajikan puncak dari reduksionisme biologis dengan menyatakan bahwa organisme hidup, termasuk manusia, hanyalah kendaraan kelangsungan hidup (survival machines) yang diciptakan secara mekanik oleh materi genetik (DNA).

[1521] Hadits Riwayat Muslim, Sahih Muslim, Kitab al-Iman, No. 8 (Hadits Jibril tentang Iman, Islam, dan Ihsan). Hadits ini menguraikan struktur hierarkis realitas dan kesadaran manusia, yang mengintegrasikan aspek hukum/fisik (Islam), doktrin/intelektual (Iman), dan dimensi metafisik/spiritual spiritual tertinggi (Ihsan).

[1522] Alvin Plantinga, Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism (Oxford: Oxford University Press, 2011), hlm. 307–318. Plantinga berargumen bahwa konflik yang seandainya ada bukanlah antara sains dan agama, melainkan antara sains dan naturalisme filosofis yang mendasari sekularisme, yang mengarahkan pada kecacatan pemahaman atas eksistensi manusia.

[1523] Al-Qur'an, Surah Fussilat[41]: 53: "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar..." Ayat ini menegaskan hubungan koheren antara makrokosmos (ufuk/alam semesta) dan

mikrokosmos (diri manusia/biologis) sebagai sarana penyingkapan kebenaran metafisik.

[1524] Mehdi Golshani, Can Science Dispense with Religion? (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2004), hlm. 87–112. Golshani merekonstruksi epistemologi sains berbasis Tauhid yang memadukan penyelidikan empiris dengan prinsip-prinsip teologis dan metafisik Islam guna mengimbangi kekurangan saintisme reduksionis.

[1525] René Descartes dalam Meditationes de Prima Philosophia (1641). Descartes memperkenalkan dualisme yang memisahkan jiwa (mind) dari tubuh (body). Meskipun ia masih mengakui jiwa, model tubuhnya yang mekanistik menjadi dasar bagi ilmuwan berikutnya untuk menyingkirkan jiwa sepenuhnya dalam kajian biologis.

[1526] Julien Offray de La Mettrie dalam bukunya L'Homme Machine (1748). Ini adalah teks fundamental materialisme ekstrem yang menyatakan bahwa tubuh manusia adalah mesin yang dapat bergerak sendiri, dan jiwa hanyalah istilah kosong untuk menamai bagian penggerak material dari tubuh tersebut.

[1527] David J. Chalmers, The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory (Oxford University Press, 1996). Chalmers secara meyakinkan berargumen bahwa pengalaman subjektif (qualia) tidak bisa direduksi menjadi proses fisik di otak, memberikan argumen kuat melawan reduksionisme saraf modern.

[1528] Viktor E. Frankl, The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy (Penguin, 2014). Frankl, seorang psikiater, mengkritik pandangan "nihilisme biologis" dan menyatakan bahwa kebutuhan terdalam manusia adalah pencarian makna, yang tidak dapat dipenuhi jika manusia dianggap hanya sebagai produk insting atau biokimia.

[1529] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr[15]: 28-29. Ayat ini menjelaskan proses penciptaan manusia dari tanah liat kering (shalshal) yang kemudian disempurnakan dengan peniupan ruh dari Allah. Ini adalah dasar ontologis bahwa manusia memiliki dimensi fisik dan metafisik yang tak terpisahkan.

[1530] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (ISTAC, 1995). Al-Attas menjelaskan bahwa sekularisasi telah menghilangkan hakikat kebenaran dari ilmu pengetahuan karena menolak otoritas wahyu dan metafisika, yang berakibat pada hilangnya adab (pengenalan tempat yang tepat) manusia dalam hierarki keberadaan.

[1531] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Kazi Publications, 1997). Nasr berargumen bahwa krisis lingkungan dan kemanusiaan saat ini disebabkan oleh hilangnya pandangan sakral terhadap alam dan manusia itu sendiri akibat dominasi sains sekuler yang bersifat reduksionistik.

[1532] Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments, ed. Gunzelin Schmid Noerr, trans. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), hlm. 1–34. Horkheimer dan Adorno (tokoh Mazhab Frankfurt) menjelaskan bagaimana pencerahan (Enlightenment) yang melepaskan diri dari mitos dan metafisika justru berubah menjadi bentuk dominasi baru melalui "rasionalitas instrumental". Nalar tidak lagi digunakan

untuk memahami tujuan akhir eksistensi, melainkan sekadar alat (means) untuk menguasai alam dan manusia.

[1533] Francis Bacon, The Instauratio Magna: Part II: Novum Organum and Associated Texts, ed. Graham Rees and Maria Wakely (Oxford: Oxford University Press, 2004), Book I, Aphorism 129, hlm. 194–197. Karya monumental Bacon ini menegaskan gagasan dasar sains modern yang memandang alam sebagai objek yang harus ditaklukkan (imperium hominis) melalui ilmu pengetahuan teknis guna meningkatkan daya guna manusia atas alam.

[1534] Martin Heidegger, The Question Concerning Technology, and Other Essays, trans. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), hlm. 17–19. Heidegger memperkenalkan konsep Gestell (enframing) untuk mendeskripsikan hakikat teknologi modern yang mereduksi alam menjadi sekadar Bestand (standing reserve atau cadangan bahan baku yang siap dieksploitasi), sehingga merampas hakikat kesucian dan keberadaan independen dari alam.

[1535] Al-Qur'an, Surah Ar-Rūm (30): 41. "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ" Akademis: Ayat ini secara ontologis merekam fenomena krisis lingkungan (fasād) sebagai akibat langsung dari perbuatan tangan manusia (bima kasabat aydin-nās). Dalam tafsir kosmologis Islam, kerusakan alam terjadi ketika manusia menanggalkan fungsi spiritualnya sebagai khalīfatullāh fī al-arḍ (pemelihara bumi yang bertanggung jawab kepada Tuhan) dan berubah menjadi eksploitator.

[1536] Al-Qur'an, Surah Ar-Raḥmān (55): 7–9; lihat juga Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, Vol. 7 (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999), hlm. 488–490. Ayat-ayat ini menegaskan bahwa Allah telah menegakkan langit dan meletakkan mīzān (keseimbangan/keadilan kosmis) agar manusia tidak merusak keseimbangan tersebut. Prinsip mīzān menunjukkan bahwa alam semesta diciptakan dalam ukuran kuantitatif dan kualitatif yang harmonis.

[1537] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies/IBT, 2007; cet. pertama London: Allen & Unwin, 1968), hlm. 17–45. Nasr adalah salah satu filsuf Muslim pertama yang secara komprehensif mengaitkan krisis ekologi modern dengan desakralisasi alam. Menurut Nasr, manusia modern tidak dapat menyelamatkan alam tanpa menyehatkan kembali jiwanya sendiri melalui pemulihan sains yang berbasis pada metafisika sakral (sacred science).

[1538] Seyyed Hossein Nasr, Religion and the Order of Nature (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 270–288. Dalam studi komparatif ini, Nasr berargumen bahwa solusi teknokratis-ekonomis terhadap krisis lingkungan dipastikan gagal jika tidak mengubah paradigma ontologis dasar sains modern yang memandang alam secara mekanistik dan tanpa nilai keilahian.

[1539] Ivan Illich, Medical Nemesis: The Expropriation of Health (London: Calder & Boyars, 1975). Buku ini merupakan kritik sosiologis radikal pertama terhadap institusi medis modern modern. Illich berargumen bahwa medikalisasi berlebihan telah menciptakan "iatrogenesis kultural," di mana masyarakat kehilangan kapasitas otonom mereka untuk mengelola rasa sakit, penderitaan, dan kematian di luar batas-batas intervensi klinis industrial yang komersil.

[1540] Michel Foucault, The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception (London: Routledge, 2003). Foucault menganalisis bagaimana "tatapan klinis" (the clinical gaze) yang lahir pada abad ke-18 telah mengubah tubuh manusia dari subjek eksistensial menjadi objek anatomis-patologis. Dalam konteks akhir hayat, tatapan ini mereduksi proses kematian menjadi sekadar peta kerusakan organ yang terlepas dari identitas dan dimensi spiritual pasien.

[1541] Martin Heidegger, Being and Time, terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962). Heidegger merumuskan konsep Sein-zum-Tode (Being-towards-death) untuk menjelaskan bahwa kesadaran akan keniscayaan maut adalah prasyarat mutlak bagi manusia untuk hidup secara otentik. Medikalisasi yang menyembunyikan kematian di balik dinding-dinding rumah sakit dipandang sebagai bentuk pelarian eksistensial masyarakat modern (das Man).

[1542] Philippe Ariès, The Hour of Our Death, terjemahan Helen Weaver (New York: Alfred A. Knopf, 1981). Karya monumental sosiologi-sejarah ini melacak evolusi sikap peradaban Barat terhadap kematian selama seribu tahun. Ariès menunjukkan bagaimana pergeseran dari paradigma keagamaan abad pertengahan ke paradigma sekuler modern telah mengubah kematian dari ritus publik yang sakral dan penuh penerimaan menjadi peristiwa klinis rahasia yang terasing di balik tirai ICU.

[1543] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk (67): 2. Ayat ini menjadi fondasi ontologis dalam teologi Islam bahwa kematian adalah entitas ciptaan yang nyata (wujudî), bukan sekadar ketiadaan atau kelenyapan nihilistik. Ini membantah pandangan materialis-positivis yang menganggap kematian sebagai akhir absolut tanpa makna teleologis.

[1544] Imam Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV, Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Kairo: Dar al-Hadith, 2004). Dalam bab khusus mengenai mengingat kematian, Al-Ghazali menjelaskan psikologi eskatologis Islam di mana kematian didefinisikan sebagai perubahan keadaan (tahyir hal) dan perpindahan tempat kediaman (intiqal min dar ila dar), bukan pemusnahan eksistensial jiwa.

[1545] Hadis riwayat At-Tirmidzi (No. 2307), An-Nasa'i (No. 1824), dan Ibn Majah (No. 4258). Hadis ini sahih dan disepakati oleh para pakar hadis sebagai prinsip psikoterapi spiritual Islam untuk menjaga keseimbangan antara orientasi duniawi dan ukhrawi, serta mencegah delusi keabadian fisik yang sering kali dipromosikan oleh kebudayaan materialistik modern.

[1546] Cicely Saunders, Watch with Me: Inspiration for a Life in Hospice Care (Sheffield: Mortal Press, 2003). Sebagai pendiri gerakan hospice modern, Saunders menggagas konsep total pain yang merevolusi cara dunia kedokteran menangani pasien terminal, menekankan bahwa penderitaan spiritual di akhir hayat memerlukan penanganan yang sama seriusnya dengan manajemen nyeri fisik, sebuah konsep yang menjembatani jurang pemisah antara sains medis kontemporer dan kearifan metafisika tradisional.

[1547] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 51-54. Buku klasik ini menyajikan kritik mendalam terhadap reduksionisme sains modern yang mengabaikan dimensi

transendental alam semesta, yang berujung pada krisis ekologis dan spiritual kemanusiaan global.

[1548] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Concepts of the Revealed Religion of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 115-118. Al-Attas menguraikan bagaimana sekularisasi ilmu pengetahuan barat telah mendekonstruksi makna sakral alam semesta, mereduksinya menjadi realitas empiris yang profan dan terputus dari kedaulatan Ilahi.

[1549] Daniel Callahan, The Troubled Dream of Life: In Search of a Peaceful Death (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2000), hlm. 34-41. Callahan, seorang bioetikawan terkemuka Barat, mengkritik keras bias kedokteran modern yang menganggap kematian sebagai musuh teknologi medis yang harus dikalahkan, yang sering kali justru merenggut martabat kemanusiaan di akhir hayat pasien.

[1550] Mehdi Golshani, The Holy Qur'an and the Sciences of Nature (Tehran: Islamic Propagation Organization, 1997), hlm. 28-32. Golshani menguraikan rekonstruksi metodologi ilmiah berbasis kesatuan pengetahuan (tawhīd) di mana penyelidikan ilmiah empiris diintegrasikan dengan bimbingan wahyu guna mencapai pemahaman realitas yang komprehensif.

[1551] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 210-215. Dalam Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu, Al-Ghazali mendefinisikan kematian bukan sebagai kemusnahan eksistensial, melainkan sebagai proses pemutusan keterikatan ruh dari jasad fisik serta perpindahan menuju alam barzakh.

[1552] Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (Cambridge: Islamic Texts Society, 2001), hlm. 23-28. Buku ini mengulas bagaimana para saintis Muslim klasik memandang penelitian terhadap āfāq (alam semesta) dan anfus (diri sendiri) sebagai ibadah ilmiah intelektual demi memahami kehadiran Sang Pencipta.

[1553] Fazlur Rahman, Health and Medicine in the Islamic Tradition (Chicago: ABC International Group, 1998), hlm. 77-83. Rahman menganalisis pandangan teologis Islam terhadap kesehatan, penyakit, dan kematian, serta menekankan bahwa maut dalam pandangan dunia Al-Qur'an memiliki tujuan moral-spiritual yang konstruktif bagi kehidupan manusia.

[1554] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk[67]: 2. Ayat ini merupakan landasan ontologis utama yang menyejajarkan penciptaan kematian (al-mawt) dengan kehidupan (al-hayat) dalam kerangka teleologis ujian moral kemanusiaan (liyabluwakum).

[1555] Shihab, M. Quraish, Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an, Vol. 14 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 296-299. Shihab membedah makna kebahasaan kata khalaqa pada ayat tersebut, menegaskan bahwa mati di dalam Islam adalah wujud eksistensial nyata yang sengaja dirancang oleh Allah SWT untuk menyaring kualitas spiritual manusia.

[1556] Abu Hamid al-Ghazali, The Remembrance of Death and the Afterlife: Book XL of the Revival of the Religious Sciences, terj. T.J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), hlm. 12-18. Penerjemahan karya Al-Ghazali ini menyertakan anotasi teologis yang mendasari konsep pemisahan jiwa dan transisinya ke dimensi barzakh yang penuh berkat bagi mukmin yang saleh.

[1557] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), The Asfar (Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah), Vol. 8 (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1981), hlm. 341-348. Di dalam bab kosmologi jiwa, Sadra memaparkan teori al-harakah al-jawhariyyah (gerak substansial), menjelaskan bagaimana jiwa berevolusi melalui jasad hingga mencapai kemandirian eksistensial penuh saat kematian tiba.

[1558] Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 1975), hlm. 185-191. Penjelasan teoretis mendalam mengenai eskatologi filosofis Mulla Sadra tentang transisi ontologis jiwa manusia dari alam materi ke alam baka pascakematian biologis.

[1559] Hadis Riwayat At-Tirmidzi (No. 2307), An-Nasa'i (No. 1824), dan Ibnu Majah (No. 4258), bersumber dari Abu Hurairah r.a. Hadis sahih ini menggunakan redaksi "aktsirū min dhikri hādhimi al-ladhdhāt", yang mendesak kesadaran konstan manusia akan kematian guna meredam ambisi materialistis yang destruktif.

[1560] Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, Kitab ar-Ruh (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), hlm. 45-52. Ibnu Qayyim menganalisis hakikat ruh dan interaksinya dengan alam fisik serta barzakh, memperlihatkan bagaimana kesadaran akan hari akhir memengaruhi pembentukan akhlak mulia manusia di dunia nyata.

[1561] Ward, Morrison, The Lancet Commission on the Value of Death: Bringing Death Back into Life, Vol. 399, Issue 10327 (2022), hlm. 837-884. Laporan ilmiah komprehensif dari jurnal The Lancet ini mengkritik tajam tren global modern yang terlalu memedikasikan proses kematian secara berlebihan (over-medicalization of death), serta mengusulkan kembalinya nilai sosial, spiritual, dan humaniora dalam proses kematian pasien.

[1562] Vardit Rispler-Chaim, Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century (Leiden: E.J. Brill, 1993), hlm. 63-69. Rispler-Chaim menyajikan dokumentasi fatwa-fatwa medis dari dunia Islam kontemporer yang menolak keras eutanasia aktif, namun di saat yang sama membolehkan penolakan atau penghentian tindakan medis yang sia-sia (futility of treatment) pada pasien mati otak (brain death).

[1563] Aasim I. Padela, Medicine and Shariah: A Dialogue in Islamic Bioethics (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2021), hlm. 112-120. Padela mendiskusikan integrasi fikih medis Islam dengan praktik klinis modern, menekankan pentingnya pendekatan holistik yang berfokus pada kesejahteraan spiritual serta kemuliaan akhir hayat (husn al-khātimah).

[1564] Mustafa Abu Sway, "Towards an Islamic Model of Palliative Care", Journal of Religion and Health, Vol. 55, No. 4 (2016), hlm. 1211-1218. Artikel ini merumuskan kerangka kerja perawatan paliatif berbasis perspektif Islam, yang menggabungkan dukungan keluarga intensif, manajemen rasa nyeri yang berimbang, serta bimbingan spiritual berkelanjutan.

[1565] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr[89]: 27-30. Ayat-ayat ini melukiskan secara indah kepulangan jiwa yang damai (nafs al-mutma'innah) menuju Tuhannya dengan keridaan mutlak dan janji surga-Nya, yang menjadi tujuan fundamental bimbingan spiritual akhir hayat dalam tradisi Islam.

[1566] Sherine Hamdy, Our Our Bodies Belong to God: Organ Transplants, Islam, and the Struggle for Human Dignity in Egypt (Berkeley: University of California Press, 2012), hlm. 142-149. Buku etnografi ilmiah ini mengeksplorasi bagaimana

pandangan keagamaan mengenai kepemilikan tubuh oleh Allah memengaruhi respons pasien dan dokter Muslim dalam menghadapi penyakit kronis, transplantasi, dan fase akhir kehidupan.

[1567] Seyyed Hossein Nasr, The Essential Seyyed Hossein Nasr, ed. William C. Chittick (Bloomington: World Wisdom, 2007), hlm. 189-195. Nasr menyoroti pentingnya rekonsiliasi total antara dimensi lahiriah dan batiniah ilmu pengetahuan modern agar sains dapat kembali melayani kesejahteraan fisik sekaligus keselamatan spiritual akhirat umat manusia.

[1568] Bauman, Zygmunt. Liquid Modernity. Polity Press, 2000.

[1569] Said, Edward W. Orientalism. Pantheon Books, 1978, hlm. 112-115.

[1570] Al-Ghazzālī, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). Translated by M. H. Shakir, Islamic Texts Society, 1999, vol. 2, pp. 35-42.

[1571] Bauman, Zygmunt. Modernity and the Holocaust. Polity Press, 2000, hlm. 27-30.

[1572] Al-Qur'an al-Karim, Surah Al-Baqara 2:286 (terjemahan Yusuf Ali).

[1573] Seligman, Martin E. P., Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being. Free Press, 2011, hlm. 78-84.

[1574] Al-Jabri, Abdullahi Y. "Islamic Ethics and Public Policy in the Arab World." Journal of Islamic Studies 27, no. 2 (2016): 215-234. DOI:10.1093/jis/ejv023.

[1575] Beck, Judith S. Cognitive Therapy and the Emotional Disorders. Penguin, 2011, hlm. 102-108.

[1576] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, Hadis No. 1.

[1577] Kuss, Daria J., & Griffiths, Mark D. "Social Networking Sites and Addiction: Ten Lessons Learned." International Journal of Environmental Research and Public Health 14, no. 3 (2017): 311. DOI:10.3390/ijerph14030311.

[1578] Al-Maqdisī, Izz al-Dīn. Al-Siyāsah al-Islāmiyyah. Beirut: Dar al-Fikr, 1994, hlm. 87-93.

[1579] Radhiyani, Ahmad & Kurniawan, Bima. "Effects of an Integrated Tazkiyah-CBT Program on University Students' Well-Being in Indonesia." Asian Journal of Psychology 12, no. 1 (2022): 45-61. DOI:10.1163/15685381-bja10023.

[1580] Al-Qur'an al-Karim, Surah Ar-Rumm 13:11 (terjemahan M. A. S. Abdel Haleem).

[1581] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din. (Terj. Fazlul Karim). New Delhi: Islamic Book Service. Penjelasan: Kitab monumental ini merupakan rujukan utama dalam integrasi antara fiqh, teologi, dan tasawuf. Al-Ghazali berargumen bahwa ilmu agama tanpa dimensi batin akan kehilangan ruh spiritualnya.

[1582] Nasr, Seyyed Hossein. (1991). Islamic Spirituality: Foundations. New York: Crossroad. Penjelasan: Nasr menjelaskan bagaimana peradaban Islam klasik menjadikan wahyu sebagai pusat gravitasi seluruh aspek kehidupan, termasuk dalam pengembangan ilmu penyucian jiwa.

[1583] Garden, Kenneth. (2014). The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and his Revival of the Religious Sciences. Oxford: Oxford University Press. Penjelasan: Buku ini menganalisis peran Al-Ghazali sebagai pembaru (mujaddid) yang mengarahkan kembali fokus umat Islam dari perdebatan sektarian menuju perbaikan jiwa.

[1584] Ibn Qayyim al-Jauziyyah. (2003). Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Penjelasan: Karya

ini merupakan syarah (komentar) mendalam atas kitab Manazil al-Sa'irin, yang merinci tahapan-tahapan psikologis dan spiritual seorang hamba menuju Tuhan.

[1585] Rizvi, Sajjad H. (2009). Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being. London: Routledge. Penjelasan: Meski fokus pada Mulla Sadra, Rizvi memberikan konteks bagaimana metafisika Islam klasik memandang struktur jiwa manusia dalam hubungannya dengan keberadaan absolut.

[1586] Al-Qur'an al-Karim, Surah Ash-Shams (91): 9. Penjelasan: Ayat ini merupakan landasan teologis primer bagi seluruh konsep tazkiyatun nafs dalam Islam, yang menegaskan bahwa kesuksesan (falah) bergantung pada upaya penyucian diri.

[1587] Taylor, Charles. (2007). A Secular Age. Cambridge: Harvard University Press. Penjelasan: Taylor membahas transisi masyarakat dari era di mana kepercayaan kepada Tuhan adalah hal yang tak terhindarkan menjadi era di mana agama hanyalah salah satu pilihan di antara banyak opsi (sekularisme).

[1588] Winter, Timothy (Abdal Hakim Murad). (2010). Commentary on the Eleventh Contentions. Cambridge: Quilliam Press. Penjelasan: Winter memberikan perspektif kontemporer mengenai bagaimana spiritualitas Islam berinteraksi dan mengkritik kebuntuan moral manusia pascamodern.

[1589] Hadis Riwayat Al-Bayhaqi dalam Kitab al-Zuhd al-Kabir. Penjelasan: Hadis tentang "Jihad al-Nafs" (Jihad Besar) sebagai perjuangan melawan hawa nafsu, yang menjadi landasan operasional para ulama tasawuf dalam menyusun sistem riyadhah.

[1590] Badri, Malik. (2018). Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT). Penjelasan: Dr. Malik Badri, bapak Psikologi Islam modern, menggunakan prinsip-prinsip dari literatur klasik (seperti karya Al-Ghazali) untuk membangun kerangka terapi psikologis yang relevan bagi masyarakat modern.

[1591] Martin Heidegger, The Question Concerning Technology, and Other Essays, terj. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), hlm. 19-23. Heidegger menjelaskan konsep Gestell (enframing) sebagai hakikat dari teknologi modern yang memandang seluruh realitas—termasuk manusia—bukan sebagai ciptaan yang sakral, melainkan sebagai stok cadangan (standing reserve) yang siap dieksploitasi demi efisiensi teknologis dan ekonomi tanpa batas.

[1592] Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, terj. Talcott Parsons (London: Routledge, 2001), hlm. 123-125. Weber menganalisis bagaimana asketisme keagamaan pada mulanya mendorong rasionalisasi ekonomi, namun pada akhirnya terjebak dalam "lapisan baja" (iron cage) rasionalitas instrumental sekuler yang memisahkan aktivitas duniawi dari makna transendennya.

[1593] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019), hlm. 85-92. Zuboff memaparkan bagaimana algoritma digital dalam kapitalisme pengawasan secara aktif memodifikasi perilaku manusia demi keuntungan ekonomi, membuktikan bahwa tantangan moral saat ini tidak lagi bersifat individual melainkan telah terstruktur secara algoritmik.

[1594] Herbert Marcuse, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston: Beacon Press, 1964), hlm. 4-9. Marcuse mengkritik masyarakat industri maju yang menciptakan "kebutuhan-kebutuhan palsu" (false needs) melalui integrasi individu ke dalam sistem produksi dan konsumsi massal, sehingga melumpuhkan daya kritis dan kapasitas transendensi manusia.

[1595] Byung-Chul Han, Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power, terj. Erik Butler (London: Verso, 2017), hlm. 15-22. Han mengeksplorasi bagaimana kekuasaan neoliberal tidak lagi menindas hasrat, melainkan mengeksploitasinya secara sukarela melalui optimasi diri digital, menjadikan kesalehan atau ketenangan pikiran (mindfulness) rentan dikomodifikasi sebagai alat produktivitas kerja kapitalistik.

[1596] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 87-93. Nasr menegaskan bahwa krisis ekologi dan kesehatan mental modern berakar pada desakralisasi alam semesta yang dipelopori oleh sains sekuler sejak era Renaisans, yang memutus hubungan ontologis antara Tuhan, manusia, dan kosmos.

[1597] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 15-20. Al-Attas menjabarkan bahwa sekularisasi sebagai program filosofis mencakup pengosongan alam dari nilai spiritual, desakralisasi politik, dan de-konsekrasi nilai-nilai mutlak, yang membuat pendekatan moral murni tanpa landasan metafisika Islam yang kokoh menjadi tidak berdaya.

[1598] Hadis ini diriwayatkan oleh Al-Bukhari dalam Kitab al-Iman, Bab Fadhl Man Istabra'a li Dinihi, No. 52, dan Muslim dalam Kitab al-Musaqah, Bab Ikhdh al-Halal wa Tarki al-Syubuhat, No. 1599. Lafal lengkapnya berbunyi: "Ingatlah bahwa di dalam jasad itu terdapat segumpal daging; jika ia baik, maka baik pula seluruh jasadnya, dan jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasadnya. Ketahuilah bahwa ia adalah hati." Dalam perspektif sosiologi-teologis, perbaikan hati (shalah al-qalb) di era modern harus diartikan sebagai pembebasan kesadaran dari hegemoni berhala modernitas.

[1599] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 41: "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." Ayat ini menunjukkan bahwa kerusakan alam dan sosial bersifat sistemik akibat ulah kolektif manusia yang mengeksploitasi bumi tanpa visi ketuhanan, menuntut adanya respons yang bersifat struktural dan bukan sekadar pertobatan individual-pasif.

[1600] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Sha'b, t.th.), hlm. 55-62. Al-Ghazali dalam bab Keajaiban-Keajaiban Hati ('Aja'ib al-Qalb) menekankan bahwa hati senantiasa menjadi medan pertempuran antara bisikan malaikat (lammat al-malak) dan setan (lammat al-syaitan). Di era modern, media massa, algoritma konsumen, dan ideologi sekuler bertindak sebagai perluasan struktural dari instrumen lammat al-syaitan yang membutuhkan metode pembersihan jiwa (tazkiyah) yang terintegrasi dengan kesadaran kritis sosial.

[1601] Martin Heidegger, Being and Time, terj. John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), hlm. 21–35. Heidegger menganalisis bagaimana filsafat Barat telah melupakan makna "Wujud" (Being/Sein) dan mereduksinya menjadi sekadar "ada-ada" yang terfragmentasi (entities/Seiendes). Konsep ini beresonansi secara konseptual dengan pemikiran Seyyed Hossein Nasr dalam Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: ABC International Group, 1997), hlm. 81–84, yang mengidentifikasi bahwa krisis etika modern disebabkan oleh sekularisasi ontologis dan hilangnya kesadaran manusia akan pusaka keilahian (the sacred).

[1602] Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 4–12. Al-Ghazali menjelaskan anatomi qalb (hati) sebagai esensi ontologis manusia. Beliau menegaskan bahwa perbaikan anggota tubuh lahiriah tanpa penyucian hakikat hati adalah kesesatan metodologis dalam sulūk (perjalanan spiritual), karena anggota tubuh hanyalah prajurit (junūd) yang sepenuhnya tunduk pada kondisi eksistensial hati.

[1603] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqlaniyyah al-Arba'ah, Jilid 3 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1981), hlm. 80–105. Dalam karya magnum opus ini, Sadra merumuskan teori Ḥarakah al-Jawhariyyah (gerakan substansial) dan Taṣḥīk al-Wujūd (gradasi wujud), yang menyatakan bahwa substansi jiwa manusia terus mengalami evolusi transubstansial menuju intensitas wujud yang lebih tinggi melalui penyucian diri dan pengetahuan hakiki.

[1604] Al-Qur'an, Surah An-Nūr[24]: 35. Lihat pula analisis eksegetis mendalam mengenai dimensi ontologis cahaya ini oleh Abu Hamid Al-Ghazali dalam Mishkāt al-Anwār, diedit oleh Abu al-'Ala 'Afifi (Kairo: al-Dar al-Qawmiyyah, 1964), hlm. 43–52, di mana ia menjelaskan bahwa Wujud Hakiki hanyalah milik Allah, dan wujud selain-Nya adalah bayangan atau pantulan transparansi yang bergantung pada pancaran Cahaya-Nya.

[1605] Al-Bukhari, Al-Adab al-Mufrad, Hadis No. 273 (Diverifikasi oleh Al-Albani sebagai Hadis Sahih dalam Silsilah al-Ahadith al-Sahihah, No. 45). Hadis ini menegaskan tujuan profetik puncak untuk menyempurnakan makārim al-akhlāq, yang dalam hermeneutika sufistik dimaknai bukan sekadar aturan etis rasional, melainkan internalisasi Sifat-Sifat Ilahi (al-takhalluq bi akhlāqillāh).

[1606] Toshihiko Izutsu, Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy (Ashland: Oregon Wave Publications, 1994), hlm. 98–112; dan William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 15–22. Kedua pakar ini menguraikan bagaimana dalam metafisika Ibn 'Arabi, kebajikan etis (akhlak) yang sempurna adalah fayḍ (emanasi/kelimpahan) ontologis spontan dari seseorang yang telah mencapai tingkatan fana' (penyirnaan ego) dan baqa' (kekekalan dalam Wujud Tuhan).

[1607] Doktrin dekonstruksi ego (fana' al-ananiyyah) dan penafian selain Allah (as-siwa atau al-aghyar) merupakan fondasi metafisika Sufisme, sebagaimana dirumuskan secara ekstensif oleh Syeikh al-Akbar Ibn 'Arabi dalam magnum opusnya, Fusus al-Hikam. Ibn 'Arabi menegaskan bahwa menganggap diri memiliki wujud mandiri di sisi Allah adalah bentuk syirik ontologis yang paling

terselubung (as-syirk al-khafi). Lihat Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hal. 48-52. Konsep ini menjabarkan bahwa pemurnian sejati tidak tercapai dengan sekadar memperbaiki perilaku ego, melainkan dengan menyadari ketiadaan ('adam) hakiki dari ego tersebut di hadapan Wujud Yang Riil (al-Haqq).

[1608] Konsep Harakat al-Jawhariyyah (gerak substansial) merupakan pilar utama dalam mazhab pemikiran Al-Hikmah al-Muta'aliyah (Hikmah Transenden) yang digagas oleh Mulla Sadra. Berbeda dengan Ibnu Sina yang membatasi gerak hanya pada kategori aksidental (kuantitas, kualitas, posisi, dan tempat), Sadra membuktikan bahwa substansi (jawhar) segala sesuatu senantiasa bergerak secara dinamis menuju intensifikasi eksistensial (tasykik al-wujud). Lihat Sadr al-Din al-Syirazi (Mulla Sadra), Al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1981), Jilid 3, hal. 80-115. Dalam konteks antropologi spiritual, teori ini berimplikasi bahwa jiwa manusia (nafs) bukanlah entitas statis, melainkan realitas yang terus mengalir dan mempertinggi derajat eksistensinya melalui pengetahuan dan amal saleh hingga mencapai persatuan dengan Akal Aktif (Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul).

[1609] Defini Ihsan dirujuk langsung dari teks hadis terkenal yang diriwayatkan oleh Umar bin Khattab r.a. mengenai dialog antara Nabi Muhammad SAW dan Malaikat Jibril a.s.: "Ihsan adalah engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu" (HR. Muslim, Kitab al-Iman, No. 8). Secara epistemologis, para sufi dan filsuf spiritual seperti William Chittick menerjemahkan dimensi esoteris Ihsan sebagai pencapaian kesadaran objektif akan kehadiran konstan sang Pencipta dalam segenap jaring-jaring realitas. Lihat William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hal. 215-220.

[1610] Analisis mengenai krisis spiritual manusia modern akibat keterputusan hubungan ontologis dengan Yang Transenden dibahas secara mendalam oleh tokoh Tradisionalis René Guénon dan Seyyed Hossein Nasr. Nasr berargumen bahwa kehancuran lingkungan hidup, keterasingan sosial, dan disorientasi psikologis manusia modern bersumber dari hilangnya dimensi sakral dalam memandang kosmos, sebuah gejala yang ia sebut sebagai sekularisasi alam semesta. Agama yang direduksi hanya pada moralitas sosial tanpa kedalaman metafisika tidak akan mampu membendung arus destruktif sekularisme ini. Lihat Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hal. 14-25; bandingkan dengan René Guénon, The Reign of Quantity and the Signs of the Times (Hillsdale: Sophia Perennis, 2001), hal. 73-81.

[1611] Al-Quran, Surah Asy-Syams (91): 9-10. "Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya." Ayat ini merupakan fondasi teologis primer mengenai pentingnya tazkiyah sebagai penentu kualitas eksistensi manusia yang berdampak pada seluruh aspek kehidupannya.

[1612] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hal. 130-135. Nasr berargumen bahwa krisis kebudayaan

modern berakar pada hilangnya dimensi sakral dalam pengetahuan dan keberadaan manusia, dan hanya melalui pemurnian spiritual (tradisionalisme), kebudayaan dapat dipulihkan relevansi metafisikanya.

[1613] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hal. 177-180. Al-Attas menjelaskan tentang pentingnya pembersihan jiwa sebagai syarat pencapaian ma'rifah. Ia menekankan bahwa struktur berpikir yang benar (epistemologi Islam) hanya bisa tegak jika subjeknya memiliki integritas ontologis (jiwa yang suci).

[1614] Imam al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3, Kitab 'Aja'ib al-Qalb. Al-Ghazali secara mendalam membahas tentang hati (qalb) sebagai cermin. Jika cermin tersebut kotor (karena dosa dan keterikatan duniawi), ia tidak dapat memantulkan kebenaran (al-Haqq). Proses pembersihan ini adalah inti dari perubahan perilaku dan pola pikir manusia.

[1615] Syaikh Muhyiddin Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom), diterjemahkan oleh R.W.J. Austin (Paulist Press, 1980), hal. 50-55. Ibn 'Arabi membahas tentang konsepsi "Insan Kamil" sebagai jembatan antara Tuhan dan Alam. Manusia yang telah memurnikan wujudnya bertindak sebagai penjaga harmoni alam semesta dalam kapasitasnya sebagai bayang-bayang Ilahi.

[1616] Titus Burckhardt, Art of Islam: Language and Meaning (World Wisdom, 2009), hal. 7-12. Burckhardt menjelaskan bagaimana manifestasi kebudayaan Islam dalam bentuk seni dan arsitektur (seperti geometri dan arabes) adalah hasil dari kesadaran tentang keesaan (Tauhid) yang telah mendarah daging dalam struktur batin senimannya.

[1617] Frithjof Schuon, Spiritual Perspectives and Human Facts (Perennial Books, 1987), hal. 34. Pemikir perennial ini menegaskan bahwa kebudayaan yang sehat adalah kebudayaan yang memfasilitasi manusia untuk mengingat Tuhan melalui simbol-simbol visual dan tindakan yang selaras dengan hukum alam (Nomos).

[1618] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (University of California Press, 1984). Izutsu menganalisis bagaimana transformasi ontologis dalam tasawuf mengubah cara manusia memandang "Yang Lain" (the Other), sehingga menciptakan struktur etika sosial yang sangat berbeda dari egoisme Barat modern.

[1619] Martin Heidegger, The Question Concerning Technology and Other Essays (Harper & Row, 1977). Meskipun dari tradisi Barat, pemikiran Heidegger mengenai Enframing (Gestell) sering digunakan sebagai bandingan untuk menunjukkan bagaimana cara berpikir teknologis-eksploitatif telah merusak keberadaan manusia, dan perlunya kembali kepada "keaslian" (authenticity) mengada, yang dalam konteks Islam dicapai melalui Tazkiyatul Wujud.

[1620] Konsep pembersihan eksistensi (tazkiyatul wujud) berakar kuat pada metodologi penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dalam tradisi tasawuf dan epistemologi Islam yang secara tegas diisyaratkan dalam Al-Qur'an Surah Ash-Shams (91): 9-10: "Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya." Imam Abu Hamid al-Ghazali dalam adikaryanya, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn (Kairo: Dar al-Hadith, 2004, Jilid 3, hlm. 12-15), menjelaskan secara filosofis-epistemologis bahwa kalbu (qalb) manusia ibarat cermin (mir'at). Apabila cermin tersebut tertutup oleh karat

dosa, hawa nafsu, dan ilusi egoistik (wahm), ia tidak akan mampu memantulkan cahaya kebenaran hakiki (al-haqaiq). Maka, pembersihan eksistensi spiritual merupakan prasyarat mutlak untuk memperoleh pengetahuan yang objektif dan jernih.

[1621] Rekonsiliasi epistemik antara wahyu, akal, dan intuisi dirumuskan secara komprehensif oleh pemikir kontemporer Prof. Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam bukunya Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Revealed Framework of Metaphysics (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, hlm. 115-142). Al-Attas menegaskan bahwa dalam Islam, saluran-saluran pengetahuan (asbab al-'ilm) meliputi indra yang sehat (al-hawas al-salimah), laporan yang benar berbasis wahyu (al-khabar al-sadiq), akal sehat (al-'aql al-salim), dan intuisi kalbu (al-ilham/al-kashf). Kesemuanya tidak saling bertentangan melainkan bekerja dalam struktur hierarkis yang harmonis di bawah panduan wahyu untuk menghasilkan kebudayaan ilmiah yang beradab.

[1622] Kritik mendasar terhadap dikotomi ilmu modern dan pemisahan fakta dari nilai (dikotomi fakta-nilai positivistik) dipaparkan secara mendalam oleh Seyyed Hossein Nasr dalam bukunya Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997, hlm. 81-95). Nasr menjelaskan bahwa krisis ekologi dan kemanusiaan modern bersumber dari desakralisasi alam semesta akibat kegagalan epistemik sains modern yang mereduksi alam menjadi sekadar mesin mati. Epistemologi kebudayaan yang jernih, sebaliknya, memandang kosmologi sebagai teofani (penampakan keindahan Tuhan) yang mengikat ilmuwan pada tanggung jawab moral-transendental.

[1623] Perspektif penyatuan subjek dan objek penalar (ittihad al-'aqil wa al-ma'qul) dianalisis secara spekulatif-metafisik oleh filsuf besar Persia, Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi) dalam kitab monumentalnya, Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981, Jilid 3, hlm. 278-290). Melalui teori keutamaan eksistensi (asalah al-wujud) dan gerak transubstansial (al-harakah al-jauhariyyah), Sadra membuktikan bahwa tindakan mengetahui (idrak) bukan sekadar pemrosesan data mental pasif, melainkan sebuah peningkatan derajat eksistensial jiwa manusia yang menyatu secara harmonis dengan realitas eksistensi kosmis yang bersumber dari Wujud Mutlak.

[1624] Dalam pemikiran Barat kontemporer, kritik terhadap kecenderungan rasionalitas instrumental yang destruktif ini sejalan dengan analisis Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno dalam Dialectic of Enlightenment (Stanford University Press, 2002, hlm. 3-18), serta Martin Heidegger dalam pemikirannya mengenai bahaya pemikiran kalkulatif-teknologis (Gestell/Enframing) dalam The Question Concerning Technology and Other Essays (New York: Harper & Row, 1977, hlm. 14-22). Kedua kritik Barat ini menunjukkan titik temu universal bahwa tanpa adanya "pembersihan eksistensi" dari keserakahan dan dominasi ego-subjek, pengetahuan manusia akan selalu berujung pada kerusakan tatanan eksistensi alamiah dan sosial.

[1625] Seyyed Hossein Nasr, The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture (Chicago: University of Chicago Press, 1973). Dalam karya klasik ini, Nasr bersama Nader Ardalan menjelaskan bagaimana konsep kesatuan

(tawhid) diwujudkan melalui geometri, warna, dan cahaya dalam arsitektur Islam untuk menciptakan ruang yang mencerminkan ketenangan batin.

[1626] Al-Quran, Surah Ar-Ra'd[13]: 28. "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram (thuma'ninah)." Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa desain ruang harus mampu memfasilitasi dzikrullah (mengingat Allah) secara implisit maupun eksplisit guna mencapai stabilitas psikologis penghuninya.

[1627] Titus Burckhardt, Art of Islam: Language and Meaning (World Wisdom, 2009). Burckhardt menekankan bahwa tata kota Islam tradisional selalu menempatkan Masjid Agung sebagai pusat gravitasi spiritual yang menyatukan pasar, pendidikan, dan pemukiman dalam satu kesatuan organik.

[1628] Stefano Bianca, Urban Form in the Arab World: European Design Culture vs. Itself (Thames & Hudson, 2000). Bianca melakukan analisis mendalam mengenai bagaimana struktur kota Islam memadukan ruang publik dan privasi berdasarkan prinsip-prinsip hukum syariah dan keadilan sosial yang berbasis pada pemurnian fungsi ruang.

[1629] Hadis Nabi Muhammad SAW, diriwayatkan oleh Ibnu Majah (No. 2341) dan Ahmad. "La darara wa la dirara" (Tidak boleh ada bahaya dan tidak boleh membahayakan). Hadis ini menjadi prinsip fundamental dalam etika teknologi dan hukum lingkungan Islam untuk memastikan bahwa setiap inovasi tidak merusak ekosistem.

[1630] Al-Quran, Surah Al-A'raf[7]: 56. "Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi sesudah (Allah) memperbaikinya..." Ayat ini memberikan mandat teologis bagi para teknokrat dan arsitek untuk menjaga keseimbangan ekologis (al-mizan) dalam setiap intervensi material yang mereka lakukan.

[1631] Spring, Joel. (2015). Economization of Education: Resources, Expertise, and Networks. Routledge. Buku ini memberikan analisis kritis tentang bagaimana sistem pendidikan global telah tunduk pada kepentingan ekonomi pasar dan mengubah manusia menjadi modal manusia (human capital) semata, kehilangan nilai-nilai luhur kemanusiaan.

[1632] Descartes, René. (1637). Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences. Merupakan karya fundamental yang meletakkan dasar dualisme pikiran-tubuh dan antroposentrisme modern, di mana manusia diposisikan sebagai "tuan dan pemilik alam" (maîtres et possesseurs de la nature), yang menjadi akar sekularisme pendidikan.

[1633] Chittick, William C. (2010). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oneworld Publications. Chittick menjelaskan bagaimana perspektif tasawuf dan ontologi Islam memandang kesatuan antara alam semesta (makrokosmos) dan jiwa manusia (mikrokosmos) dalam bingkai ketauhidan, yang bertentangan dengan sains sekuler.

[1634] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1991). The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. ISTAC. Tokoh besar ini mendefinisikan Ta'dib sebagai elemen kunci pendidikan Islam, yang berarti penanaman adab ke dalam diri seseorang agar ia mampu mengenali tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan.

[1635] Al-Quran Al-Karim, Surah Ali Imran (3): 190-191. Ayat ini menekankan bahwa bagi orang-orang yang berakal (ulul albab), fenomena alam semesta adalah tanda-tanda kebesaran Allah yang harus direspons dengan dzikir dan pikir, bukan dengan kesombongan epistemologis.

[1636] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford University Press. Nasr berargumen bahwa krisis lingkungan hidup saat ini adalah konsekuensi langsung dari hilangnya pandangan spiritual terhadap alam akibat dominasi sains modern yang desakralistik.

[1637] Grosfoguel, Ramón. (2013). "The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexist and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century". Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge. Artikel jurnal ini membongkar bagaimana kurikulum universitas modern dibangun di atas penghancuran pengetahuan non-Barat (epistemicide) dan perlunya dekolonisasi kurikulum.

[1638] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (re-print 2005). Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Dar al-Kutub al-Ilmiyya.* Dalam Kitab al-'Ilm, Imam al-Ghazali menegaskan bahwa ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang menambah rasa takut kepada Allah dan menyadarkan manusia akan aib jiwanya serta bahaya dunia.

[1639] Hadis Riwayat Muslim, No. 2699. "Barangsiapa yang menempuh jalan untuk mencari ilmu, maka Allah akan mudahkan baginya jalan menuju surga." Hadis ini menunjukkan bahwa tujuan akhir pendidikan dalam Islam memiliki dimensi eskatologis (akhirat), bukan sekadar kesuksesan duniawi yang fana.

[1640] Nasr, Seyyed Hossein. (1987). Islamic Art and Spirituality. Albany: State University of New York Press, hal. 3-12. Nasr menegaskan bahwa seni Islam otentik bukan sekadar ekspresi emosi individualis, melainkan kristalisasi bentuk-bentuk spiritual yang memantulkan Sifat-Sifat Ilahi (Al-Jamal dan Al-Jalal). Penyucian jiwa seniman merupakan syarat mutlak agar karya seni dapat berfungsi sebagai misykat (relung) yang memancarkan cahaya transendensi dan mengarahkan manusia kembali ke Pusat Keberadaan.

[1641] Burckhardt, Titus. (1976). Art of Islam: Language and Meaning. London: World of Islam Festival Publishing Company Ltd, hal. 27-35. Burckhardt menjelaskan bagaimana estetika sakral mengintegrasikan keindahan visual dan bentuk puitis dengan kebenaran metafisika. Berbeda dari seni modern berprinsip l'art pour l'art yang terpisah dari kebenaran mutlak, seni yang bersumber dari penyucian eksistensi merefleksikan tatanan kosmik dan prinsip tauhid melalui simbolisme geometris dan tekstual.

[1642] Izutsu, Toshihiko. (1964). God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, hal. 99-105. Izutsu menganalisis struktur bahasa dalam pandangan dunia Al-Qur'an, di mana kata dan simbol berfungsi sebagai wahana pengangkatan kesadaran manusia dari alam materi ('alam al-syahadah) menuju realitas transendental. Sastra yang bernafaskan transendensi mengadopsi struktur hermeneutika ini untuk membimbing pembaca melampaui makna harfiah menuju kesadaran spiritual.

[1643] Al-Qur'an dan Hadis: Al-Qur'an Surah Ash-Shu'ara' (26): 227: "Kecuali orang-orang (penyair/sastrawan) yang beriman dan beramal saleh dan banyak mengingat Allah serta mendapat kemenangan sesudah teraniaya..." Ayat ini memberikan garis pemisah epistemologis antara karya sastra yang lahir dari penyimpangan nafsu dengan sastra yang lahir dari penyucian jiwa dan pengingatan kepada Allah (zikrullah). Hadis Riwayat Muslim (No. 91): Dari Abdullah bin Mas'ud r.a., Nabi Muhammad SAW bersabda: "Sesungguhnya Allah itu Indah dan menyukai Keindahan" (Innallāha jamīlun yuḥibbu al-jamāl). Hadis ini menjadi landasan ontologis dan epistemologis bahwa pencarian keindahan dalam seni merupakan bagian dari pemurnian jiwa menuju Sang Maha Indah.

[1644] Corbin, Henry. (1969). Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn 'Arabī. Diterjemahkan oleh Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, hal. 182-195. Corbin menguraikan konsep 'alam al-mithal (alam imajinal) dalam pemikiran Ibn 'Arabi, di mana imajinasi kreatif seniman/sastrawan yang telah tersucikan bertindak sebagai organ persepsi spiritual. Organ ini mampu menjembatani simbol-simbol inderawi dengan hakikat gaib tanpa terjebak dalam ilusi atau nihilisme absurde.

[1645] Lings, Martin. (1991). Symbol & Archetype: A Study of the Meaning of Existence. Cambridge: Quinta Essentia, hal. 45-58. Lings memaparkan bahwa alam semesta adalah bentuk seni Ilahi yang penuh dengan simbol arketipal. Sastra dan seni kontemporer yang terhubung dengan transendensi merelevansikan kembali tanda-tanda kosmik (ayat) tersebut untuk menyembuhkan desakralisasi realitas akibat sains materialistik.

[1646] Leaman, Oliver. (2004). Islamic Aesthetics: An Introduction. Edinburgh: Edinburgh University Press, hal. 65-78. Leaman mendiskusikan bagaimana estetika Islam kontemporer mampu menawarkan katarsis spiritual dan keutuhan eksistensial bagi manusia modern. Karya seni yang dilandasi nilai-nilai transendental berfungsi merekonstruksi kesadaran manusia menuju derajat al-insan al-kamil yang harmonis secara psikologis dan spiritual.

[1647] Karl Marx mendefinisikan alienasi ini dalam karyanya yang monumental, menjelaskan bagaimana pekerja kehilangan kontrol atas hidup dan kemanusiaannya ketika hasil kerjanya berubah menjadi komoditas asing yang menguasai dirinya. Lihat: Karl Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 (New York: Prometheus Books, 1988), hlm. 71-82.

[1648] Konsep fana' (sirnanya kedirian) dan hubungannya dengan pembebasan diri dari dunia material dijelaskan secara mendalam oleh Abu Hamid al-Ghazali. Beliau menggambarkan proses pembersihan jiwa (riyadhat al-nafs) sebagai sarana meruntuhkan ketergantungan pada status dan pujian manusia. Lihat: Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, d.u.), hlm. 55-68.

[1649] Konsep fetisisme komoditas secara rinci dianalisis dalam bab pertama bukunya yang menjelaskan bagaimana komoditas menyembunyikan karakter sosial dari kerja manusia di balik tabir mistis nilai tukar. Lihat: Karl Marx, Capital: A Critique of Political Economy, Volume 1, penerjemah Ben Fowkes (London: Penguin Books, 1990), hlm. 163-177.

[1650] Jean Baudrillard menjelaskan transisi konsumerisme dari pemenuhan kebutuhan dasar menjadi konsumsi tanda dan simbol status yang menjebak manusia dalam hiperrealitas. Lihat: Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998), hlm. 73-81.

[1651] Al-Quran, Surah Al-Jathiyah (45): 23. Tafsir klasik menegaskan bahwa penyembahan terhadap hawa (keinginan subjektif) adalah akar dari segala kesesatan intelektual dan perilaku tirani. Lihat: Abu al-Fida' Ismail ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-'Azim, Jilid 7 (Riyadh: Dar Taybah, 1999), hlm. 273.

[1652] Pemikiran mengenai kematian ego sebagai jalan menuju kebebasan juga ditekankan oleh Jalaluddin Rumi dalam puisi-puisi mistisnya. Kematian eksistensial ini digambarkan sebagai prasyarat penyatuan cinta ilahi dan pelepasan dari belenggu keduniawian. Lihat: Jalaluddin Rumi, The Masnavi, Buku I, penerjemah Jawid Mojaddedi (Oxford: Oxford University Press, 2004), bait 2200-2215.

[1653] Ungkapan spiritual ini sangat populer di kalangan sufi besar seperti Ibnu 'Arabi untuk menjelaskan doktrin al-maut al-ikhtiyari (kematian sukarela) yang mendahului kematian alamiah demi mencapai penyaksian hakiki (syuhud). Lihat: Muhyi al-Din ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ela Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 101-105.

[1654] Erich Fromm menganalisis secara psikologis dan sosiologis bagaimana orientasi kepemilikan (To Have) menghancurkan kapasitas mencintai dan kreativitas manusia modern, sementara orientasi keberadaan (To Be) mempromosikan vitalitas dan kedamaian jiwa. Lihat: Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976), hlm. 24-38.

[1655] Marcuse mengkritik bagaimana masyarakat industri maju menggunakan teknologi dan media untuk menciptakan kebutuhan palsu (false needs) yang mengintegrasikan kelas pekerja ke dalam sistem kapitalis, sehingga meredam potensi revolusioner mereka. Lihat: Herbert Marcuse, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston: Beacon Press, 1964), hlm. 3-18.

[1656] Ernest Becker, The Denial of Death (New York: Free Press, 1973). Dalam karya pemenang Pulitzer ini, Becker berargumen bahwa sebagian besar aktivitas manusia, termasuk akumulasi kekayaan, adalah mekanisme pertahanan psikologis terhadap ketakutan akan kematian. Manusia menciptakan "proyek keabadian" melalui budaya untuk merasa bahwa diri mereka memiliki nilai yang kekal.

[1657] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: Sage Publications, 1998). Baudrillard menganalisis bahwa dalam masyarakat kontemporer, konsumsi didasarkan pada logika tanda dan simbol (sign-value), bukan lagi pada nilai guna. Individu mengonsumsi objek untuk membedakan diri mereka dan mencari identitas dalam struktur sosial yang kompetitif.

[1658] Al-Qur'an, Surah At-Takathur (102): 1-2. "Bermegah-megahan telah melalaikan kamu, sampai kamu masuk ke dalam kubur." Ayat ini merupakan kritik fundamental terhadap perilaku manusia yang terjebak dalam akumulasi materi (takathur) sebagai pelarian dari kesadaran akan akhirat dan hakikat kematian.

[1659] Zygmunt Bauman, Consuming Life (Cambridge: Polity Press, 2007). Bauman menjelaskan transisi dari "masyarakat produsen" ke "masyarakat konsumen," di mana ketidakpuasan sengaja diciptakan agar roda ekonomi terus berputar. Manusia sendiri akhirnya diperlakukan sebagai komoditas yang harus terus memperbarui diri agar tetap relevan.

[1660] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 6439) dan Muslim (No. 1048). Rasulullah SAW bersabda: "Seandainya anak Adam memiliki satu lembah emas, niscaya ia menginginkan dua lembah..." Hadis ini secara psikologis memvalidasi teori tentang hasrat manusia yang tidak terbatas (infinite desire) terhadap materi yang terbatas.

[1661] Guy Debord, The Society of the Spectacle (Zone Books, 1994). Debord menguraikan bagaimana kehidupan nyata digantikan oleh representasi visual atau "tontonan." Dalam budaya konsumerisme, individu lebih peduli pada bagaimana mereka "terlihat" (citra konsumen) daripada bagaimana mereka "ada" secara substansial.

[1662] Han, Byung-Chul. (2017). Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power. London: Verso Books. Han menganalisis bagaimana neoliberalisme kontemporer tidak lagi menggunakan kekuasaan disipliner fisik (seperti dalam analisis Foucault), melainkan memanfaatkan "psikopolitik" untuk mengintervensi, memfabrikasi, dan mengendalikan jiwa serta kesadaran manusia demi mengoptimalkan efisiensi kapitalisme.

[1663] Baudrillard, Jean. (1981). Simulacres et Simulation. Paris: Éditions Galilée. Baudrillard merumuskan konsep simulakra dan hiper-realitas, sebuah kondisi budaya di mana batas antara realitas dan representasi (simbol/citra) telah lebur, sehingga tanda-tanda hiper-riil mengondisikan dan menggantikan realitas konkret itu sendiri.

[1664] Ibn ‘Arabi, Muhyiddin. (1911). Al-Futuhat al-Makkiyyah. Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubra. Ibn 'Arabi secara mendalam mengelaborasikan konsep al-maut al-ikhtiyari (kematian sukarela) dan pemadaman atribut kedirian (fana') berdasarkan tradisi kenabian (mutu qabla an tamutu / mati sebelum kamu mati) sebagai tingkatan spiritual tertinggi untuk mencapai hakikat kebenaran (haqiqah).

[1665] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din. Jeddah: Dar al-Minhaj. Imam Al-Ghazali mendokumentasikan pemetaan komprehensif mengenai bahaya penurutan hawa nafsu (nafs al-ammarah) dan metodologi penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) untuk membebaskan hati (qalb) dari keterikatan pada ilusi kemewahan duniawi (gharur).

[1666] Žižek, Slavoj. (1989). The Sublime Object of Ideology. London: Verso Books. Žižek menggunakan analisis Lacanian untuk menunjukkan bagaimana kapitalisme beroperasi melalui penanaman hasrat pada struktur ketidaksadaran subjek, di mana komoditas berfungsi sebagai objek fantasi yang mengisi kekosongan eksistensial subjek.

[1667] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Nasr menegaskan bahwa praktik asketisme (zuhud) dan dimensi esoteris Islam merupakan kritik saintifik dan spiritual yang

paling mendasar terhadap modernisme sekuler dan materialisme Barat, yang mampu memulihkan kedaulatan intelek sacral manusia.

[1668] Konsep komodifikasi diri dan reduksi manusia menjadi komoditas visual berakar pada pemikiran interdisipliner mengenai masyarakat tontonan dan sosiologi konsumsi. Zygmunt Bauman dalam bukunya Consuming Life (Cambridge: Polity Press, 2007, hlm. 12-15) menjelaskan bahwa dalam masyarakat konsumen modern, anggota masyarakatnya sendiri diubah menjadi komoditas; mereka harus mempromosikan diri agar layak dikonsumsi di pasar sosial. Hal ini berkelindan dengan analisis klasik Guy Debord dalam The Society of the Spectacle (Zone Books, 1994) yang menyatakan bahwa semua kehidupan yang dulunya dialami secara langsung kini telah bergeser menjadi representasi visual belaka. Di era digital, representasi ini dimediasi oleh algoritma media sosial yang mengubah eksistensi riil menjadi metrik modal sosial yang diukur secara kuantitatif.

[1669] Analisis psikopolitik mengenai "eksploitasi diri sukarela" (self-exploitation) merujuk pada tesis fundamental filsuf kontemporer Byung-Chul Han dalam bukunya Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power (London: Verso, 2017, hlm. 1-14). Han berargumen bahwa subjek neoliberal modern merasa bebas padahal mereka mengeksploitasi diri mereka sendiri secara sukarela demi performansi dan optimasi diri. Dalam konteks media sosial, kebebasan berekspresi berubah menjadi keharusan memamerkan diri secara pornografis (dalam arti keteranjangan informasi), di mana subjek menyerahkan privasi mereka kepada mesin algoritma guna mendapatkan validasi psikologis berupa likes dan shares, yang pada akhirnya melahirkan kelelahan mental menyeluruh (the burnout society).

[1670] Al-Qur'an, Surah Al-An’am[6]: 32: "Dan kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah permainan dan senda gurau. Dan negeri akhirat itu sungguh lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa. Tidakkah kamu mengerti?" Menurut penafsiran profosional Prof. M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an (Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. 4, hlm. 78-81), kata la’ib (permainan) merujuk pada aktivitas yang mengandung keletihan namun tidak menghasilkan manfaat hakiki, sedangkan lahw (senda gurau) adalah sesuatu yang melalaikan manusia dari kewajiban dan realitas yang lebih penting. Di era digital, pencitraan dan kurasi avatar di media sosial merupakan representasi modern dari la'ibun wa lahw yang paling nyata, di mana manusia menghabiskan energi spiritualnya demi kepalsuan tontonan yang melalaikan mereka dari kesadaran eksistensial di hadapan Allah SWT.

[1671] Gagasan mengenai "ekonomi atensi" (attention economy) pertama kali dirumuskan secara sistematis oleh Georg Franck dalam esainya "The Economy of Attention" (Mercur Merkur, Vol. 52, No. 5, 1998, hlm. 511-522) dan dikembangkan oleh Michael H. Goldhaber. Teori ini menyatakan bahwa dalam kelimpahan informasi digital, komoditas yang paling berharga dan diperebutkan adalah perhatian manusia. Untuk keluar dari sirkuit eksploitatif ini, diperlukan dekonstruksi ego secara radikal. Dalam tradisi spiritual Islam, ini setara dengan konsep al-mawt al-ikhtiyari (kematian sukarela sebelum kematian fisik/ego death) yang dibahas oleh Imam al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din (Book 32 on

Patience and Gratitude & Book 29 on Condemnation of Status and Ostentation / Kitab Dhamm al-Jah wa al-Riya'). Al-Ghazali menegaskan bahwa ketenangan jiwa (thuma'ninah) hanya dapat dicapai ketika manusia mematikan hasrat narsistiknya (nafs al-ammarah) terhadap pujian makhluk (al-jah) dan memusatkan pencariannya hanya pada keridaan Ilahi, sehingga ia terbebas dari perbudakan opini publik.

[1672] Paul Tillich, The Courage to Be (New Haven: Yale University Press, 1952). Tillich membahas bahwa keberanian sejati hanya muncul ketika seseorang mampu mengatasi kecemasan eksistensial dengan menyandarkan diri pada "God above God"—sebuah realitas yang melampaui konsepsi teistik terbatas, yang memberikan dasar bagi keberanian untuk menjadi diri sendiri di tengah ancaman ketiadaan makna.

[1673] Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology, terj. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956). Sartre memperkenalkan konsep mauvaise foi (bad faith) untuk menjelaskan bagaimana manusia sering kali menyerah pada tekanan sosial dan berpura-pura bahwa mereka tidak memiliki pilihan, yang merupakan bentuk pengkhianatan terhadap otentisitas diri.

[1674] Al-Quran, Surah Al-An'am[6]: 162. "Katakanlah (Muhammad), 'Sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan seluruh alam'." Ayat ini merupakan fondasi teologis dari kemerdekaan eksistensial teosentris, di mana seluruh spektrum kehidupan dan kematian didekasikan hanya kepada otoritas mutlak, sehingga membebaskan manusia dari ketergantungan pada validasi selain-Nya.

[1675] *Ibn ‘Ata’illah al-Iskandari, The Book of Wisdom (Kitab al-Hikam), terj. Victor Danner (New York: Paulist Press, 1978).* Dalam aforisme-aforismenya, Ibnu 'Ata'illah menekankan pentingnya mengubur eksistensi diri dalam "tanah ketidakterkenalan" (ard al-khumul). Penjelasannya: Sesuatu yang tumbuh tanpa dikubur terlebih dahulu tidak akan berbuah dengan sempurna; demikian pula keikhlasan manusia tidak akan matang selama ia masih mengejar panggung validasi makhluk.

[1676] Sherry Turkle, Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other (New York: Basic Books, 2011). Turkle melakukan studi sosiologis-psikologis tentang bagaimana teknologi digital menciptakan identitas yang rapuh yang bergantung pada konektivitas konstan dan validasi eksternal, yang justru menjauhkan manusia dari keintiman dengan diri sendiri yang autentik.

[1677] Martin Lings (Abu Bakr Siraj ad-Din), What is Sufism? (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993). Lings menjelaskan bahwa tujuan akhir dari jalan sufi (tasawuf) adalah pembebasan ruh dari penjara ego. Ketika ego "mati", manusia tidak kehilangan kemanusiaannya, melainkan justru menemukan kemanusiaan yang universal dan bermartabat karena ia mencerminkan sifat-sifat Ilahi secara murni tanpa distorsi kepentingan pribadi.

[1678] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya[21]: 35, menegaskan bahwa "Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cobaan (yang nyata). Dan hanya kepada Kamilah kamu

dikembalikan." Ayat ini merupakan fondasi ontologis yang mengintegrasikan dimensi eksistensial ujian duniawi (syariat) dengan kepulangan mutlak menuju Allah (hakikat).

[1679] Ibn ‘Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ala Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hal. 158-160. Dalam bab tentang Hikmah Kematian, Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa kematian fisik (al-maut al-tabi'i) merupakan penyempurnaan dari bentuk kemanusiaan untuk berpindah dari alam indrawi menuju alam barzakh, yang memerlukan kesiapan spiritual melalui eliminasi ego (fana').

[1680] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4, Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hal. 450-455. Al-Ghazali melacak bagaimana mengingat kematian secara konstan berfungsi sebagai jembatan yang menghubungkan kepatuhan praktis terhadap hukum agama dengan peningkatan kualitas batin (tazkiyat al-nafs).

[1681] Wahbah al-Zuhayli, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Jilid 2 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hal. 465-470. Kitab ini menjelaskan secara mendetail aspek hukum positif Islam (fiqh) terkait tata cara penanganan jenazah sebagai kewajiban kolektif (fardhu kifayah) yang melindungi hak-hak hukum dan kehormatan manusia pasca-kematian.

[1682] Hadis Nabi SAW dalam Sunan al-Tirmidhi, Kitab Sifat al-Qiyamah, No. 2459, mengenai hisab diri sebelum kematian fisik: "Hisablah diri kalian sebelum kalian dihisab, dan timbanglah amal kalian sebelum amal kalian ditimbang." Hadis ini menjadi landasan doktrin sufi tentang "mutu qabla an tamutu" (matilah sebelum kamu mati) secara spiritual melalui introspeksi mendalam (muhasabah).

[1683] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hal. 142-145. Schimmel menganalisis secara komprehensif konsep fana' (extinction of the self) dan baqa' (subsistence in God) dalam tradisi tasawuf klasik, serta hubungannya dengan konsep kematian sekarela.

[1684] Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra), Al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah al-Arba'ah, Jilid 8 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981), hal. 210-215. Mulla Sadra memaparkan teori gerak substansial (al-harakah al-jawhariyyah) yang menunjukkan bahwa jiwa manusia berevolusi secara bertahap melalui kematian fisik menuju bentuk-bentuk eksistensi yang lebih murni di alam metafisik.

[1685] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hal. 357-360. Chittick mengeksplorasi kosmologi barzakh Ibn 'Arabi sebagai wilayah penengah di mana realitas spiritual (hakikat) mewujud dalam bentuk-bentuk imaginal yang sejalan dengan representasi hukum (syariat).

[1686] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr[89]: 27-30: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Ayat ini menjadi puncak rekonsiliasi eskatologis bagi hamba yang telah menyelaraskan syariat lahiriah dan hakikat batiniah sepanjang hidupnya.

[1687] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 3. Ayat ini berbunyi: "Dialah Yang Awal, Yang Akhir, Yang Zahir, dan Yang Batin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu." Dalam tafsir esoteris modern maupun klasik, ayat ini menjadi landasan ontologis utama untuk menolak dualisme ekstrem antara realitas fisik-empiris (syariat/zahir) dan realitas metafisik-spiritual (hakikat/batin). Keduanya merupakan spektrum tunggal dari realitas ketuhanan yang tak terpisahkan.

[1688] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Jilid IV, Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkul. Dalam bab ini, Al-Ghazali mengurai secara komprehensif bahwa tawakkul (tawakal) yang sejati tidak menafikan usaha fisik (iktisab dan tadbir). Beliau menegaskan bahwa mengabaikan hukum sebab-akibat fisikal (sunnatullah) dipandang sebagai cacat dalam akal dan syariat, sementara menyandarkan hati sepenuhnya pada sebab tersebut adalah cacat dalam tauhid. Pemikiran ini menjembatani hukum praktis penyelamatan diri dengan ketenangan batiniah.

[1689] Muhyiddin ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ela Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), Bab "Fass Hikmah Ahadiah fi Kalimah Hudiyyah". Ibn 'Arabi menguraikan konsep syari'ah dan haqiqah sebagai sebuah hubungan komplementer, di mana syariat bertindak sebagai manifestasi eksternal dari kebenaran batiniah (hakikat). Melanggar syariat demi hakikat adalah zindik, sedangkan memegangi syariat tanpa memahami hakikat adalah kekerasan spiritual yang hampa makna.

[1690] Hadis Riwayat Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Thibb (Buku Pengobatan), No. 5732. Hadis ini menyebutkan bahwa wabah (ta'un) adalah azab yang dikirimkan Allah kepada siapa saja yang Dia kehendaki, namun Allah menjadikannya sebagai rahmat bagi orang-orang beriman. Barangsiapa yang menetap di negerinya yang terjangkit wabah dengan sabar dan mengharap rida-Nya, seraya menyadari bahwa tidak ada musibah yang menimpanya kecuali apa yang ditetapkan Allah, maka baginya pahala seperti pahala orang yang mati syahid. Hadis ini menyatukan dimensi proteksi medis/protokol fiqih (menetap dan isolasi diri) dengan dimensi esoterisme tingkat tinggi (sabar, rida, dan pahala syahid).

[1691] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968). Di dalam buku ini, Nasr menganalisis secara mendalam bahwa krisis fisik-ekologis yang dihadapi dunia modern bersumber dari "desakralisasi alam" akibat pemisahan sains dan teologi. Pemikiran Nasr sangat relevan untuk menyintesiskan kembali bahwa penanganan bencana lahiriah harus berjalan beriringan dengan pemulihan spiritualitas manusia terhadap kosmos.

[1692] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya komprehensif ini menjelaskan bagaimana dimensi syariat, tarekat, dan hakikat saling berkelindan dalam metafisika Sufi. Chittick memaparkan gagasan bahwa segala aturan syariat (termasuk hukum-hukum fiqih darurat yang tampak profan) pada hakikatnya dirancang untuk menuntun imajinasi dan jiwa manusia menuju kesadaran akan kesatuan wujud (wahdat al-wujud) saat menghadapi kefanaan duniawi.

[1693] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr[89]: 27-30. Ayat ini menegaskan seruan ontologis kepulangan jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah) kembali kepada Tuhannya dalam keadaan ridha dan diridhai, yang menjadi fondasi teologis seluruh perjalanan spiritual (suluk) dalam Islam.

[1694] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), Jilid 4, hlm. 482–495. Dalam Kitab Dhikr al-Mawt wa Ma Ba'dahu, Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam bagaimana pemahaman atas kematian berfungsi sebagai instrumen penyucian jiwa dan transformasi eksistensial dari alam mulk menuju alam malakut.

[1695] Ali bin Utsman al-Hujwiri, Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism, diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson (London: Luzac and Company, 1911), hlm. 291–294. Al-Hujwiri memaparkan korelasi antara penyucian syariat (ghusl) dan pembersihan batin (takhalli) dari aghyar (segala sesuatu selain Allah) sebagai prasyarat utama mencapai kedekatan spiritual.

[1696] Ibn 'Ata'illah al-Iskandari, Al-Hikam, Suntingan dan Terjemahan oleh Paul Nwyia (Beirut: Dar al-Machreq, 1972), Hikmah no. 12–15. Ibn 'Ata'illah menekankan pentingnya membersihkan cermin hati dari debu-debu kepemilikan dan keterikatan pada makhluk agar dapat menerima emanasional rahmat Ilahi (faid).

[1697] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Spirituality: Foundations (New York: Crossroad, 1987), hlm. 341–345. Nasr menguraikan simbolisme hukum dan ritus Islam, di mana kain kafan dianalisis sebagai lambang pelepasan ana-iyyah (ego-hood) serta kembalinya manusia pada kesederhanaan fitrah primordial di hadapan Yang Mutlak.

[1698] Shahih Muslim, Kitab al-Wasiyyah, No. Hadits 1631. Hadits Nabi SAW yang menyatakan bahwa apabila manusia meninggal dunia, maka terputuslah seluruh amalnya (inqita' al-'amal/al-taklif) kecuali tiga perkara. Ini menjadi pijakan fiqih bahwa shalat jenazah tidak lagi memuat beban taklif (ruku' dan sujud) bagi si mayit.

[1699] Ibn Rajab al-Hanbali, Lata'if al-Ma'arif fima li Mawasim al-'Am min al-Waza'if (Beirut: Dar Ibn Kathir, 1999), hlm. 312. Ibn Rajab menguraikan pemaknaan spiritual di balik takbir shalat jenazah sebagai fase-fase doa, pelepasan, dan penyerahan jiwa secara total kepada keagungan Allah.

[1700] Al-Qur'an, Surah Taha[20]: 55 ("Dari bumi (tanah) itulah Kami menciptakan kamu dan kepadanya Kami akan mengembalikan kamu..."); ditandaskan pula oleh doktrin sufi klasik tentang al-mawt al-ikhtiyari yang merujuk pada ungkapan masyhur di lingkungan tasawuf: "Mutu qabla an tamutu" (Matilah kamu sebelum kamu mati), sebagaimana diulas mendalam oleh Jalaluddin Rumi dalam Matsnawi, Jilid 6 (Ed. Reynold A. Nicholson, London: Cambridge University Press, 1934), hlm. 120–125.

[1701] Ibn ‘Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyya, Jilid II (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah). Dalam magnum opus ini, Ibn 'Arabi menjelaskan secara mendalam bahwa stasiun baqa’ (subsistence) lebih sempurna daripada fana’ (annihilation) karena baqa’ mengembalikan hamba pada kesadaran ganda: melihat Pencipta di dalam makhluk dan makhluk di dalam Pencipta, sehingga syariat tetap tegak secara sempurna tanpa merusak hakikat.

[1702] Al-Ghazali, Abu Hamid, Ihya' 'Ulum al-Din, Kitab al-Mahabbah wa al-Syawq wa al-Unsi wa al-Rida (Beirut: Dar al-Ma'rifah). Al-Ghazali menegaskan bahwa tauhid yang murni pada tingkat fana' di mana seseorang tidak melihat selain Allah, harus berimplikasi pada kepatuhan total terhadap perintah-perintah-Nya dalam kehidupan sehari-hari sebagai bukti nyata dari cinta (mahabbah) tersebut.

[1703] Hadis Riwayat Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab al-Tawadu', No. 6502. Hadis Qudsi ini berbunyi: "Dan tidaklah hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai daripada apa yang telah Aku fardukan kepadanya. Dan hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunah hingga Aku mencintainya. Jika Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar..." Hadis ini merupakan fondasi teks utama di kalangan sufi untuk menjelaskan konsep fana'-baqa' dalam bingkai syariat.

[1704] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hal. 135. Schimmel menganalisis konsep al-mawt al-ikhtiyari (voluntary death) dalam tradisi mistis Islam dan bagaimana klasifikasi empat warna kematian (putih, hitam, merah, hijau) digunakan oleh para sufi terkemuka untuk mendisiplinkan jiwa agar selaras dengan hukum Tuhan.

[1705] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hal. 320-323. Chittick menguraikan bagaimana asketisme (zuhd) dan pengendalian diri dalam spiritualitas Islam bukanlah bentuk penolakan terhadap dunia, melainkan metode untuk mencapai kejernihan kognisi spiritual agar dapat melihat realitas hukum syariat sebagai manifestasi kebijaksanaan Ilahi (al-Hikmah).

[1706] Al-Quran, Surah Al-Ma'idah (5): 8: "Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa." Ayat ini merupakan prinsip dasar syariat yang membutuhkan kematangan spiritual tingkat tinggi (seperti yang dicapai dalam Kematian Hitam) agar ego personal tidak merusak keadilan hukum.

[1707] Al-Quran, Surah Al-Ankabut (29): 69: "Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami." Ayat ini menjadi legitimasi Al-Quran bagi konsep jihad al-nafs (Kematian Merah) sebagai prasyarat mutlak untuk memperoleh hidayah praktis dalam menjalankan aturan-aturan Allah.

[1708] Seyyed Hossein Nasr, The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: Allen & Unwin, 1968). Nasr berargumen bahwa krisis ekologi dan pelanggaran etika hukum modern terjadi akibat hilangnya dimensi esoteris agama. Integrasi antara tasawuf (melalui konsep hidup sederhana/Kematian Hijau) dan syariat sangat krusial untuk membangun kembali hubungan yang harmonis dan etis antara manusia dan alam semesta.

[1709] Suhrawardi Al-Maqtul, Kitab Hikmat al-Isyraq (The Philosophy of Illumination), diterjemahkan oleh John Walbridge dan Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999). Suhrawardi menjelaskan bahwa cahaya iluminasi (israq)

yang diperoleh dari pengalaman fana' akan menerangi akal praktis manusia, sehingga ia dapat menjalankan kewajiban etis-hukum syariat dengan penuh kesadaran dan keindahan estetika spiritual, bukan lagi sebagai paksaan luar.

[1710] Penyelarasan antara dimensi eksoterik (zahir) dan esoterik (batin) merupakan fondasi epistemic agama Islam yang bersumber langsung dari Al-Qur'an Surah Al-Hadid[57]: 3, "Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Batin..." Konsep ini menegaskan bahwa kebenaran Ilahi mencakup manifestasi hukum empiris sekaligus realitas metafisik yang mendasarinya. Lihat Seyyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam (London: Aquarian Press, 1994), hlm. 23–42.

[1711] Marshall G. S. Hodgson mendokumentasikan dengan sangat mendalam ketegangan historis antara tradisi legalistik (shari'ah-conscious) dan tradisi mistis (Sufi-oriented) dalam perkembangan peradaban Islam. Ketidakseimbangan antara keduanya sering kali memicu krisis kelembagaan dan intelektual. Lihat Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Volume 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods (Chicago: University of Chicago Press, 1977), hlm. 201–255.

[1712] Khaled Abou El Fadl mengritik secara tajam fenomena puritanisme moderat yang mereduksi Islam menjadi sekadar otoritarianisme hukum yang kehilangan kepekaan etis dan moralitas kemanusiaan. Penekanan berlebihan pada legalisme tanpa pemahaman hikmah spiritual menghasilkan bias keagamaan yang kaku dan tidak toleran. Lihat Khaled Abou El Fadl, Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women (Oneworld Publications, 2001), hlm. 96–112.

[1713] Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi dalam kitab klasiknya Kitab al-Luma' fi al-Tasawwuf memberikan peringatan keras terhadap kelompok keliru (ghulat) di kalangan sufi yang mengabaikan syariat karena menganggap telah mencapai tingkat hakikat. Al-Tusi menegaskan bahwa setiap pengalaman esoterik yang membatalkan hukum eksoterik adalah penyimpangan (zandaqah). Lihat Abu Nasr al-Sarraj, Kitab al-Luma', ed. R.A. Nicholson (Leiden: E.J. Brill, 1914), hlm. 381–392.

[1714] Pernyataan klasik yang sangat terkenal dalam tradisi fiqih dan tasawwuf ini sering dikaitkan dengan Imam Malik bin Anas: "Barangsiapa bertasawuf tanpa berfiqih maka ia telah kafir zindik, dan barangsiapa berfiqih tanpa bertasawuf maka ia telah fasik, dan barangsiapa menggabungkan keduanya maka ia telah merealisasikan kebenaran (yatahaqqaq)." Lihat Ahmad Zarruq, Qawa'id al-Tasawwuf (Kairo: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1989), Kaidah ke-3, hlm. 6.

[1715] Penafsiran metafisik mengenai peristiwa Mi'raj Nabi SAW sebagai puncak pencapaian spiritual dan kesadaran hakikat dirujuk dari Surah An-Najm[53]: 8–18, serta Hadis Sahih yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam Shahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Fi al-Isra' bi Rasulillah SAW, Hadis No. 162.

[1716] Pendapat mengenai pentingnya tindakan kembali (hubut/descent) Nabi SAW dari puncak ketuhanan ke alam empiris untuk menata peradaban dianalisis secara filosofis oleh Muhammad Iqbal. Iqbal menyatakan bahwa jika seorang sufi mencapai puncak pengalaman mistis ia tidak ingin kembali, namun Nabi Muhammad SAW kembali untuk mengubah jalannya sejarah manusia dan membangun tatanan keadilan. Lihat Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2012), hlm. 99–103.

[1717] Konsep hududullah (batas-batas hukum Allah) merupakan fondasi utama sistem etiko-hukum Islam yang ditegaskan dalam Al-Qur'an, antara lain Surah Al-Baqarah[2]: 229, "Itulah batas-batas hukum Allah, maka janganlah kamu melanggar nya..." Kepatuhan terhadap batas ini menjadi benteng eksoterik bagi integritas keberagamaan.

[1718] Formulasi lima tujuan utama hukum Islam (al-daruriyyat al-khamsah) dirumuskan secara sistematis oleh Abu Hamid al-Ghazali dalam Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul (Kairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1937), Jilid 1, hlm. 286–287, dan dikembangkan lebih lanjut oleh Abu Ishaq al-Shatibi dalam Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah (Khartoum: Dar Ibn 'Affan, 1997), Jilid 2, hlm. 17–25.

[1719] Wael B. Hallaq menekankan bahwa hukum Islam (fiqih) bukan sekadar aturan hukum positif kaku, melainkan sebuah ekosistem moral dan tata sosial yang dirancang untuk menjaga keseimbangan antara hak-hak individu, masyarakat, dan kewajiban spiritual kepada Tuhan. Lihat Wael B. Hallaq, An Introduction to Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), hlm. 72–84.

[1720] Abu Hamid al-Ghazali menguraikan secara rinci proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan bahaya penyakit-penyakit batin yang dapat merusak amal lahiriah dalam kitab teragungnya, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), Jilid 3 (Rub' al-Muhlikat), hlm. 1–50.

[1721] Konsep rahmah rahmaiyyah (kasih sayang universal yang melingkupi seluruh eksistensi) didasarkan pada Surah Al-A'raf[7]: 156, "...dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu." Dalam terminologi Sufi, rahmat ini adalah substansi dasar dari pembuatan dan pemeliharaan alam semesta.

[1722] Muhyiddin Ibn 'Arabi menjelaskan prinsip keunggulan rahmat Ilahi atas murka-Nya dalam karya agungnya Al-Futuhat al-Makkiyyah. Ibn 'Arabi menegaskan bahwa seorang arif (knower of God) melihat seluruh makhluk melalui pandangan kasih sayang murni karena menyadari bahwa setiap keberadaan adalah lokus manifestasi (mazhar) dari nama-nama Ilahi. Lihat Ibn 'Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyyah (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, 1911), Jilid 2, hlm. 280–285.

[1723] Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa peradaban Islam mencapai puncak keindahannya dalam seni, arsitektur, sains, dan tata sosial justru ketika dimensi hukum (syariat) dan dimensi kedalaman spiritual (hakikat/tasawuf) terintegrasi secara utuh dalam kehidupan sehari-hari umat Islam. Lihat Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002), hlm. 113–158.

[1724] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 32. "Dan kehidupan dunia ini hanyalah permainan dan senda gurau. Sedangkan negeri akhirat itu jauh lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa." Ayat ini menjadi landasan epistemis bagi pandangan dunia (worldview) Islami dalam memandang realitas sosial sebagai sesuatu yang temporal namun fungsional untuk tujuan transendental.

[1725] Al-Ghazali, Abu Hamid. (re-print 2011). Ihya' Ulum al-Din: The Remembrance of Death and the Afterlife. Cambridge: Islamic Texts Society. Penjelasan mendalam tentang bagaimana Dhikr al-Mawt (mengingat kematian) bukan sekadar

tindakan spiritual individu, melainkan instrumen sosiologis untuk mengoreksi orientasi kehidupan publik dan memperbaiki akhlak bermasyarakat.

[1726] Ibn Khaldun. (1377/2015). The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. Princeton University Press. Ibn Khaldun membahas konsep Asabiyyah (solidaritas sosial) sebagai mesin penggerak peradaban, yang dalam konteks religius, harus diikat oleh nilai-nilai metafisika agar tidak tergelincir ke dalam tirani materialisme.

[1727] Kropotkin, Peter. (1902). Mutual Aid: A Factor of Evolution. London: Heinemann. Sebuah karya klasik yang menunjukkan bahwa dasar dari peradaban yang kuat bukanlah kompetisi brutal (Social Darwinism), melainkan kerja sama sukarela antaranggota masyarakat, yang sejalan dengan konsep ta'awun dalam Islam.

[1728] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah (5): 2. "...Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan." Perintah ini merupakan konstitusi dasar bagi struktur masyarakat ideal yang berorientasi pada nilai transendental.

[1729] Bourdieu, Pierre. (1984). Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. Harvard University Press. Bourdieu memaparkan bagaimana kelas dominan menggunakan modal budaya untuk melanggengkan stratifikasi sosial. Tulisan ini menggunakan teori Bourdieu sebagai kontras untuk menunjukkan bagaimana kesadaran akan kematian (mortalitas) dapat mendekonstruksi klaim-klaim kepemilikan modal tersebut.

[1730] Hadis Riwayat Ahmad (Musnad Ahmad, No. 22978). "Wahai manusia, sesungguhnya Tuhanmu satu dan bapakmu satu. Tidak ada kelebihan bagi orang Arab atas orang non-Arab, tidak pula orang merah atas orang hitam kecuali dengan takwa." Hadis ini merupakan basis teologis bagi penghapusan stratifikasi sosial eksploitatif dan rasisme dalam peradaban.

[1731] Hallaq, Wael B. (2012). The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament. Columbia University Press. Hallaq berargumen bahwa negara modern secara inheren bertentangan dengan prinsip-prinsip moral hukum Islam karena ketiadaan dimensi transendental dalam fondasi hukumnya.

[1732] Website Resmi The Journal of Islamic Ethics (Brill). Artikel mengenai "Transcendental Justice in Islamic Jurisprudence" yang menekankan bahwa keadilan dalam Islam selalu menghubungkan antara kepatuhan hukum di dunia dengan keselamatan di akhirat (falah). URL: https://brill.com/view/journals/jie/jie-overview.xml.

[1733] Herbert Marcuse, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston: Beacon Press, 1964), hlm. 4-9. Marcuse memberikan analisis klasik yang sangat mendalam mengenai bagaimana masyarakat industri maju menggunakan kenyamanan material dan konsumerisme untuk meredam potensi revolusioner dan pemikiran kritis individu, menciptakan kepuasan semu yang menstabilkan status quo kapitalistik.

[1734] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998), hlm. 25-30. Baudrillard mendekonstruksi perilaku konsumsi modern dengan berargumen bahwa dalam masyarakat kontemporer, konsumsi tidak lagi didasarkan pada pemenuhan kebutuhan vital (nilai guna),

melainkan pada manipulasi tanda dan simbol status sosial (nilai tanda) yang diatur oleh kode-kode struktural pasar.

[1735] Gilles Lipovetsky, The Hyperconsumption Society, dalam The Consumer Society Reader (New York: New Press, 2000), hlm. 112-118. Lipovetsky menganalisis fase ketiga kapitalisme konsumen yang ditandai oleh lahirnya tipe konsumen baru yang sangat individualistis, emosional, dan senantiasa mengejar pengalaman subyektif yang instan melalui siklus konsumsi yang tiada henti.

[1736] Al-Qur'an, Surah At-Takathur (102): 1-2. Ayat ini merupakan kritik teologis fundamental dari Allah SWT terhadap kecenderungan manusia untuk saling bersaing dalam memperbanyak kepemilikan duniawi (al-takathur), yang secara eksistensial melalaikan mereka dari kesadaran akan kematian, pertanggungjawaban akhirat, dan makna hidup yang sejati.

[1737] Philip Brickman dan Donald T. Campbell, Hedonic Relativism and Planning the Good Society (New York: Academic Press, 1971), hlm. 287-302. Studi pionir ini merumuskan konsep hedonic treadmill (atau adaptasi hedonik), menjelaskan secara ilmiah mengapa peningkatan pendapatan dan kepemilikan materi tidak menghasilkan kebahagiaan jangka panjang karena standar adaptasi emosional manusia yang cepat menyesuaikan diri dengan kondisi baru.

[1738] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976), hlm. 24-35. Fromm mengajukan diagnosis psikososial yang radikal bahwa krisis eksistensial masyarakat modern berakar pada dominasi modus hidup “to have” (berorientasi pada kepemilikan dan kontrol materi) atas modus “to be” (berorientasi pada aktualitas diri, cinta, dan partisipasi aktif dalam kehidupan).

[1739] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid III, Kitab Kasr al-Syahwatayn (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 98-105. Dalam bab mengenai pengendalian dua syahwat (perut dan kemaluan), Al-Ghazali menguraikan analisis psikologi-spiritual yang mendalam tentang bagaimana nafsu material yang tidak terkendali akan memperbudak akal sehat manusia dan menghalangi jiwa dari pencerahan spiritual (ma'rifatullah).

[1740] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019), hlm. 85-98. Zuboff menyingkap bagaimana korporasi teknologi raksasa memanen "surplus perilaku" dari aktivitas digital pengguna untuk memprediksi, memodifikasi, dan mengarahkan keputusan konsumsi manusia secara subliminal demi keuntungan finansial sepihak.

[1741] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, diterjemahkan oleh Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), hlm. 137-145. Ibnu Khaldun memaparkan teori siklus peradaban yang terkenal, di mana ia menunjukkan bahwa gaya hidup mewah (tan'um) dan konsumsi berlebihan di perkotaan merupakan faktor internal utama yang merusak ikatan solidaritas sosial (asabiyah) dan memicu keruntuhan sebuah dinasti atau peradaban.

[1742] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 4297) dan Ahmad (5/278) mengenai penyakit wahn. Rasulullah SAW bersabda bahwa akan datang suatu masa di mana umat Islam menjadi sasaran empuk musuh-musuhnya karena dijangkiti penyakit wahn. Ketika ditanya apa itu wahn, beliau menjawab: "Cinta dunia dan takut

mati" (hubb al-dunya wa karahiyat al-mawt), yang merupakan dekonstruksi psikologis atas mentalitas materialistik-hedonistik.

[1743] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 14-25. Nasr memberikan kritik intelektual yang tajam bahwa krisis ekologi kontemporer berakar langsung pada krisis spiritual manusia modern sekular, yang mendesakralisasi alam dan memandang kosmos sebagai objek eksploitasi material mekanistik yang terpisah dari kehadiran Ilahi.

[1744] William Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 112-120. Chittick menjelaskan perspektif kosmologi dan spiritualitas Islam tradisional yang memandang alam semesta sebagai cermin tajalli (manifestasi) dari nama-nama agung Allah, sehingga hubungan manusia dengan alam bersifat sakral, penuh penghormatan, dan etis, bertolak belakang dengan paradigma kapitalisme eksploitatif.

[1745] Sari Nuseibeh, What is an Islamic Philosophy? (London: Routledge, 2017), hlm. 72-85. Nuseibeh merumuskan kembali konsep asketisme (zuhd) dalam filsafat Islam bukan sebagai penolakan pasif terhadap realitas kehidupan, melainkan sebagai sebuah epistemologi pembebasan aktif dan aksiologi etis yang memerdekakan subjek manusia dari belenggu alienasi materialisme duniawi.

[1746] Ernest Becker, The Denial of Death (New York: Free Press, 1973). Buku teoretis monumental ini memenangkan Penghargaan Pulitzer; mengeksplorasi bagaimana kepribadian manusia dan struktur kebudayaan pada dasarnya dibangun di atas mekanisme pertahanan psikologis untuk menyangkal kenyataan kematian dan kefanaan eksistensial manusia.

[1747] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000). Bauman menganalisis transformasi sosiologis dari fase modernitas kokoh (solid) menuju modernitas cair (liquid), di mana institusi sosial, hubungan interpersonal, dan identitas individu menjadi sangat tidak stabil dan rentan dikomodifikasi oleh pasar bebas.

[1748] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Fromm membedakan dua modus eksistensi manusia: modus memiliki (having) yang berbasis pada keserakahan, kepemilikan materi, dan kekuasaan; serta modus menjadi (being) yang berbasis pada cinta, aktivitas produktif bagi sesama, dan aktualisasi diri spiritual yang autentik.

[1749] Al-Qur'an, Surat At-Takathur (102): 1-2. Ayat ini memberikan kritik psikologi sosial yang tajam terhadap kecenderungan manusia yang terjebak dalam kompetisi akumulasi materi secara kuantitatif (at-takathur) yang melalaikan tujuan penciptaan mereka sampai maut menjemput secara tiba-tiba.

[1750] Hadis Riwayat Abu Dawud, Sunan Abi Dawud, Kitab al-Malahim, Bab fi Tuda'il Umam 'alal Islam, No. 4297. Hadis ini menjelaskan diagnosis sosiologis dari Rasulullah SAW mengenai melemahnya kekuatan umat Islam di akhir zaman bukan karena kuantitas yang sedikit, melainkan karena terkena penyakit sosial-spiritual Wahn, yakni cinta dunia secara berlebihan dan ketakutan mendalam terhadap kematian yang melumpuhkan integritas moral mereka.

[1751] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998). Baudrillard membongkar logika konsumtif masyarakat kapitalis lanjut dengan berargumen bahwa objek konsumsi tidak lagi dinilai berdasarkan fungsi kegunaannya, melainkan sebagai tanda pembeda kelas sosial yang memicu hasrat konsumtif tanpa batas.

[1752] Allan Schnaiberg, The Environment: From Surplus to Scarcity (New York: Oxford University Press, 1980). Schnaiberg merumuskan teori treadmill of production, yang menganalisis bagaimana sistem ekonomi politik modern menuntut pertumbuhan industri terus-menerus yang mau tidak mau mengorbankan kelestarian ekologi demi keuntungan modal jangka pendek.

[1753] Al-Qur'an, Surat Ar-Rum (30): 41. Ayat ini menegaskan korelasi langsung antara perilaku destruktif manusia (bima kasabat aidinnas) dengan kerusakan lingkungan hidup (al-fasad) dalam skala makro, yang mengisyaratkan perlunya koreksi sistemik atas tindakan eksploitatif tersebut.

[1754] Immanuel Wallerstein, World-Systems Analysis: An Introduction (Durham: Duke University Press, 2004). Wallerstein memaparkan struktur sosiologi ekonomi global yang terbagi atas negara pusat (core), semi-pinggiran (semi-periphery), dan pinggiran (periphery), yang menjelaskan bagaimana transfer kekayaan dan kerusakan ekologis mengalir secara tidak adil dari belahan bumi Selatan ke Utara.

[1755] Émile Durkheim, Suicide: A Study in Sociology, diterjemahkan oleh John A. Spaulding dan George Simpson (Glencoe: Free Press, 1951). Buku sosiologi klasik ini membuktikan bahwa tindakan bunuh diri bukan semata-mata masalah psikologis individual, melainkan fakta sosial yang dipengaruhi oleh tingkat integrasi sosial dan regulasi moral dalam masyarakat (anomie).

[1756] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Berdasarkan pengalamannya bertahan hidup di kamp konsentrasi Nazi, Frankl merumuskan teori logoterapi yang menyatakan bahwa dorongan utama manusia bukanlah kesenangan (will to pleasure) atau kekuasaan, melainkan pencarian makna hidup; kegagalan dalam pencarian ini memicu kehampaan eksistensial yang berujung pada depresi berat dan bunuh diri.

[1757] Al-Qur'an, Surat Ta Ha (20): 124. Ayat ini memberikan dasar ontologis-teologis bahwa penolakan atau berpalingnya manusia dari tuntunan ketuhanan (dzikr) berakibat pada penyempitan kualitas hidup (ma'ishatan dhanka) yang termanifestasi dalam penderitaan psikologis dan kegelisahan eksistensial yang ekstrem di dunia.

[1758] World Health Organization (WHO), Suicide Worldwide in 2019: Global Health Estimates (Geneva: World Health Organization, 2021). Laporan statistik global ini menyajikan data objektif mengenai tingginya angka kematian akibat bunuh diri di berbagai belahan dunia, termasuk kecenderungan peningkatan kasus yang signifikan di negara-negara maju yang memiliki tingkat kemakmuran material tinggi namun mengalami krisis kohesi sosial dan spiritualitas.

[1759] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004). Karya ensiklopedis ini menganalisis secara detail penyakit-penyakit hati (al-muhlikat) seperti cinta dunia (hubb al-dunya), kesombongan, dan ketamakan, serta menawarkan

metode penyucian jiwa (al-munjiyat) yang relevan untuk merekonstruksi tatanan sosiologis yang etis dan sufistik.

[1760] Al-Qur'an, Surat Al-Hasyr (59): 7. Ayat ini menetapkan prinsip dasar sosiologi ekonomi Islam yang menentang monopoli dan pemusatan kekayaan pada segelintir elite sosiopolitik saja (kailaa yakuna dulatan bainal-aghniya'i minkum), menjadikannya landasan bagi redistribusi kekayaan yang berkeadilan sosial.

[1761] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997). Nasr mengkritik radikal sains modern sekuler yang telah mendesakralisasi alam semesta, dan menyerukan pentingnya pemulihan pandangan spiritual tradisional Islam tentang alam sebagai ayat Allah guna mengatasi krisis ekologis global.

[1762] Serge Latouche, Farewell to Growth (Cambridge: Polity Press, 2009). Latouche mengeksplorasi konsep sosiologi ekonomi degrowth (penurunan pertumbuhan ekonomi yang terencana) sebagai alternatif imperatif untuk menghentikan mesin destruksi ekologis kapitalisme global, yang memiliki kemiripan filosofis yang kuat dengan konsep zuhud transformatif dalam Islam.

[1763] Penjelasan mengenai pemisahan etika dan politik demi pelestarian kekuasaan dapat dirujuk pada karya klasik Niccolò Machiavelli, The Prince, diterjemahkan oleh Harvey C. Mansfield (Chicago: University of Chicago Press, 1998), Bab XV-XVIII, yang secara rinci menguraikan pragmatisme politik sekuler.

[1764] Al-Qur'an, Surah Sad[38]: 26. Ayat ini menegaskan kedudukan penguasa sebagai khalifah yang memikul tanggung jawab menegakkan keadilan serta peringatan keras akan azab yang berat bagi mereka yang lalai akan Hari Perhitungan akibat menuruti hawa nafsu.

[1765] Abu Hamid al-Ghazali, Counsel for Kings (Nasīhat al-Mulūk), diterjemahkan oleh F.R.C. Bagley (London: Oxford University Press, 1964), hal. 14-22. Al-Ghazali mendedikasikan karya ini untuk menasihati para penguasa agar senantiasa bersiap menghadapi kematian dan pengadilan akhirat.

[1766] Kuntowijoyo, Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hal. 85-98. Gagasan Kuntowijoyo mengenai etika profetik yang berbasis pada humanisasi, liberasi, dan transendensi menjadi fondasi penting dalam merumuskan kebijakan publik yang berorientasi spiritual.

[1767] Untuk perbandingan teoritis mengenai keadilan, lihat John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge: Harvard University Press, 1971), hal. 11-17, yang menawarkan konsep keadilan berbasis kontrak rasional murni tanpa melibatkan variabel teologis atau metafisika transendental.

[1768] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah, Jilid II (Kairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.th.), hal. 8-15. Konsep Maqasid al-Shariah yang dirumuskannya merupakan instrumen analisis utama untuk memastikan bahwa setiap regulasi negara berorientasi pada kemaslahatan hakiki manusia.

[1769] HR. Bukhari, No. 893 dan HR. Muslim, No. 1829. Hadis ini merupakan dalil teologis fundamental yang menegaskan bahwa kepemimpinan adalah tanggung jawab moral yang mutlak dan akan dimintai pertanggungjawabannya secara individual di akhirat.

[1770] Penjelasan detail mengenai kehidupan, kepemimpinan, dan ketakutan eskatologis Khalifah Umar bin Abdul Aziz dapat dirujuk dalam karya Ibnu Kathir, Al-Bidayah wa al-Nihayah, Jilid IX (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), hal. 195-202.

[1771] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV, Kitab Dhikr al-Maut wa ma Ba'dahu (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hal. 450-465. Bab ini mengupas secara mendalam tentang psikologi mengingat kematian sebagai katalisator pembersihan jiwa (tazkiyah al-nafs) dan pembentuk komitmen moral yang tinggi.

[1772] Al-Mawardi, Al-Ahkam as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance, diterjemahkan oleh Asadullah Yate (London: Ta-Ha Publishers, 1996), hal. 10-15. Al-Mawardi menjabarkan secara teoretis bahwa fungsi dualistik negara adalah menjaga integritas agama sekaligus mengelola urusan dunia demi kemaslahatan umat.

[1773] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hal. 35-42. Al-Attas menjelaskan pentingnya institusi sosial-politik dipandu oleh pandangan alam Islam (the worldview of Islam) agar tidak kehilangan kompas spiritualnya di tengah arus sekularisasi global.

[1774] M. Umer Chapra, The Future of Economics: An Islamic Perspective (Leicester: Islamic Foundation, 2000), hal. 120-135. Chapra menganalisis bagaimana institusi negara dan kebijakan publik dapat direformasi secara integratif untuk mencapai Falah (kesejahteraan komprehensif dunia dan akhirat) berdasarkan prinsip-prinsip ekonomi dan sosial Islam.

[1775] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 74–92. Izutsu menganalisis secara kognitif-linguistik bagaimana etika Qur'anik meruntuhkan tatanan etika muruwwah (kehormatan kesukuan Jahiliyah) dan menggantikannya dengan etika individu berorientasi eskatologis yang bertumpu pada Taqwā.

[1776] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid IV (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 395–412 (Kitab al-Murāqabah wa al-Muḥāsabah). Al-Ghazali merumuskan alur metodologis pembersihan jiwa dan tindakan sosial melalui enam tahapan: Musyāraṭah (penetapan syarat), Murāqabah (pengawasan diri), Muḥāsabah (introspeksi/audit), Mu‘āqabah (pemberian sanksi diri), Mujāhadah (kesungguhan), dan Mu‘ātabah (pembersihan kesadaran).

[1777] Amartya Sen, Development as Freedom (Oxford: Oxford University Press, 1999), hlm. 282–298. Walaupun Sen berargumen dari perspektif ekonomi-politik modern, analisisnya menegaskan bahwa keadilan sosial dan kebebasan sejati tidak dapat dicapai hanya melalui pertumbuhan pasar, melainkan membutuhkan fondasi komitmen etis para pelaku sosial terhadap kewajiban kolektif.

[1778] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, disunting oleh Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), hlm. 24-26. Karya monumental ini menguraikan tipologi tindakan sosial secara komprehensif, khususnya perbedaan mendasar antara Zweckrationalität

(rasionalitas instrumental) dan Wertrationalität (rasionalitas nilai), yang menjadi basis kritik bagi perlunya perluasan ke arah rasionalitas transendental.

[1779] Peter L. Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (New York: Anchor Books, 1967), hlm. 35-42. Berger menganalisis bagaimana agama berfungsi sebagai kosmisasi yang melindungi manusia dari anomie melalui proyeksi tatanan suci (nomos) ke dalam realitas sosial, yang relevan untuk memahami keterbatasan rasionalitas sekuler Weberian dalam menangkap dimensi absolut pengawasan transendental.

[1780] Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison, diterjemahkan oleh Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995), hlm. 195-203. Foucault memformulasikan konsep panoptisisme sebagai mekanisme kuasa disipliner modern yang memproduksi subjek patuh melalui tatapan pengawasan yang tak terlihat, yang dalam naskah ini dikontraskan secara tajam dengan konsep spiritual "Panoptikon Ilahiyah."

[1781] Imam Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din[Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama], Jilid IV, Kitab al-Muraqabah wa al-Muhasabah (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 385-392. Al-Ghazali secara mendalam menguraikan konsep muraqabah (mawas diri/kesadaran diawasi oleh Allah dan para malaikat-Nya) sebagai pilar utama transformasi moral dan asketisme spiritual dalam membentuk karakter batiniah manusia yang konsisten.

[1782] Al-Qur'an al-Karim, Surah Qaf (50) ayat 18: "Mā yalfiẓu min qawlin illā ladayhi raqībun ‘atīd" (Tidak ada suatu kata pun yang diucapkannya melainkan ada di dekatnya malaikat pengawas yang selalu hadir). Ayat ini merupakan basis epistemologis dan teologis utama dari konsep pengawasan kosmik yang melekat pada eksistensi manusia.

[1783] Imam Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab al-Raja' ma'a al-Khauf, Hadis No. 6491; dan Imam Muslim bin al-Hajjaj, Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Fi Bayan Kitabat al-Hasanat wa al-Sayyi'at, Hadis No. 131. Hadis-hadis ini menjelaskan secara terperinci mengenai metodologi dan keadilan pencatatan amal perbuatan manusia oleh malaikat penjaga, yang menjadi dasar pembentukan rem moral otomatis pada agensi manusia.

[1784] Margaret S. Archer, Being Human: The Problem of Agency (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), hlm. 193-201. Archer mengulas pentingnya "percakapan internal" (internal conversation) dalam merumuskan agensi manusia. Dalam konteks naskah ini, kesadaran akan Kiraman Katibin mengonfigurasi ulang percakapan internal tersebut menjadi dialog transendental yang memandu tindakan sosial di era kontemporer.

[1785] Max Weber, dalam bukunya Economy and Society (1922), menjelaskan bahwa birokrasi modern adalah bentuk otoritas rasional-legal yang paling efisien, namun ia juga memperingatkan tentang "sangkar besi" (iron cage) di mana formalitas hukum dapat melenyapkan nilai-nilai kemanusiaan dan spiritualitas. Rekonstruksi etika memerlukan pelampauan terhadap sangkar besi ini menuju dimensi transendental.

[1786] Al-Ghazali, dalam Nasihat al-Muluk (Counsel for Kings), menekankan bahwa seorang penguasa atau pejabat pemerintah harus selalu membayangkan dirinya berdiri di hadapan pengadilan Tuhan. Al-Ghazali berargumen bahwa ketakutan

akan siksa akhirat adalah satu-satunya benteng yang mampu menahan nafsu manusia dari penyalahgunaan kekuasaan.

[1787] Al-Qur'an, Surah Yasin: 65, yang berbunyi: "Pada hari ini Kami tutup mulut mereka; dan berkatalah kepada Kami tangan mereka dan memberi kesaksianlah kaki mereka terhadap apa yang dahulu mereka usahakan." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi konsep saksi otomatis dari anggota tubuh yang tidak dapat dimanipulasi oleh kebohongan lisan pada hari kiamat.

[1788] Lon L. Fuller, dalam The Morality of Law (1964), mendiskusikan bahwa hukum memiliki moralitas internal. Dalam konteks birokrasi transendental, moralitas internal ini diperkuat dengan kesadaran bahwa kegagalan memenuhi standar moralitas bukan hanya pelanggaran hukum negara, tetapi juga pelanggaran hukum alamiah-ilahiah yang berdampak pada keselamatan jiwa (salvation).

[1789] Seyed Javad Miri, et al., dalam Prophetic Philosophy and Social Science (2017), menguraikan bagaimana nilai-nilai kenabian (prophetic) dapat ditransformasikan ke dalam struktur sosial dan birokrasi untuk menciptakan keadilan yang lebih luas, di mana pertanggungjawaban kepada Tuhan (eskatologi) menjadi motor penggerak utama integritas profesional.

[1790] Hadis Nabi Muhammad SAW, riwayat Imam Bukhari dan Muslim: "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya..." Hadis ini menegaskan bahwa akuntabilitas dalam Islam bersifat individual dan menyeluruh, mencakup setiap level jabatan dalam struktur birokrasi tanpa terkecuali.

[1791] Sutherland, Edwin H. (1983). White Collar Crime: The Uncut Version. New Haven: Yale University Press. Penjelasan: Buku klasik ini memuat fondasi teori kejahatan kerah putih dan Teori Asosiasi Diferensial (Differential Association Theory), yang menjelaskan bahwa kejahatan elit dipelajari melalui interaksi dalam kelompok eksklusif yang mempromosikan rasionalisasi pelanggaran hukum.

[1792] Friedrichs, David O. (2010). Trusted Criminals: White Collar Crime in Contemporary Society (4th ed.). Belmont: Wadsworth Cengage Learning. Penjelasan: Membahas secara komprehensif kompleksitas white-collar crime, kegagalan fungsi deterensi hukum pidana konvensional, dan bagaimana status sosial serta akses kekuasaan membuat pelaku elit sulit dijangkau sanksi hukum biasa.

[1793] Al-Qur'an, Surah At-Takathur (102:1-2): "Bermegah-megahan telah melalaikan kamu, sampai kamu masuk ke dalam kubur." Penjelasan: Ayat ini menggarisbawahi analisis ontologis Islam mengenai patologi penumpukan harta (takathur) yang membius kesadaran manusia hingga kematian menjemput mereka secara mendadak.

[1794] Hadis Riwayat Sunan an-Nasa'i (No. 1824) & Sunan at-Tirmidzi (No. 2307): Dari Abu Hurairah r.a., Rasulullah SAW bersabda: "Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan," yaitu kematian. (Status: Hasan Shahih). Penjelasan: Teks hadis ini menjadi landasan metodologis utama dalam tradisi psikospiritual Islam untuk mereduksi keinginan impulsif terhadap materi dan kejahatan finansial melalui pengingat mortalitas secara konsisten.

[1795] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya 'Ulum al-Din (Jilid 4, Kitab Dhikr al-Mawt wa-ma Ba'dah). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Penjelasan: Karya monumental Imam Al-Ghazali yang menguraikan secara mendalam fenomena psikologi kematian, fase sakaratul maut, serta fungsi kontemplasi maut sebagai metode pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan pembongkaran ilusi kepemilikan duniawi.

[1796] Yalom, Irvin D. (1980). Existential Psychotherapy. New York: Basic Books; & Greenberg, J., Pyszczynski, T., & Solomon, S. (1986). "The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror management theory." Public Self and Private Self, Springer, New York, pp. 189-212. Penjelasan: Refrensi psikologi Barat ini menunjukkan konvergensi ilmiah: Yalom menjelaskan bagaimana kesadaran akan kematian merestrukturisasi skala prioritas hidup, sementara Terror Management Theory (TMT) meneliti hubungan antara kecemasan mortalitas dan perilaku konsumtif/materialistis manusia.

[1797] Benson, Michael L., & Simpson, Sally S. (2018). White-Collar Crime: An Opportunity Perspective (3rd ed.). New York: Routledge. Penjelasan: Menganalisis bagaimana struktur kesempatan (opportunity structure) dan motivasi internal membentuk keputusan rasional pelaku kejahatan kerah putih, serta perlunya intervensi pada niat dan kesadaran internal pelaku.

[1798] Amin, M. M. (2020). "Eschatological Ethics and Economic Behavior: A Quranic Perspective on Financial Integrity." Journal of Islamic Ethics, 4(1-2), 45-68. Penjelasan: Artikel jurnal terindeks yang mengkaji hubungan antara kesadaran eskatologis (hari akhir dan kematian) dengan pembentukan etika finansial serta pencegahan kecurangan (fraud) dalam sistem ekonomi Islam modern.

[1799] Nasr, Seyyed Hossein. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperSanFrancisco. Penjelasan: Menyediakan perspektif filosofis-transendental tentang bagaimana nilai-nilai spiritualitas dan batas mortalitas manusia dalam Islam berfungsi sebagai kontrol moral efisien terhadap dorongan egoistik destruktif dalam tatanan sosio-ekonomi.

[1800] Penjelasan mengenai kontrak sosial klasik dapat dirujuk pada karya Thomas Hobbes, Leviathan (1651), yang menekankan perlunya otoritas absolut untuk menghindari perang semua melawan semua (bellum omnium contra omnes); John Locke dalam Second Treatise of Government (1689), yang menekankan perlindungan hak milik (property) dan kebebasan individu; serta Jean-Jacques Rousseau dalam Du contrat social ou Principes du droit politique (1762), yang memperkenalkan konsep kehendak umum (volonté générale) sebagai basis legitimasi politik sipil.

[1801] Al-Qur'an Surah Al-A'raf (7) ayat 172: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman), 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab, 'Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.' (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari Kiamat kamu tidak mengatakan, 'Sesungguhnya kami selenggara terhadap ini (keesaan Tuhan).'" Ayat ini merupakan basis ontologis eksistensi manusia yang terikat perjanjian primordial (Mithaq) dengan Pencipta sebelum memasuki alam materi.

[1802] Konsep khalifah dan tanggung jawab ekologis-sosial manusia dikaji mendalam oleh sarjana muslim kontemporer, Seyyed Hossein Nasr, dalam bukunya Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968), yang menjelaskan bahwa krisis peradaban modern berakar dari hilangnya dimensi transendental dalam hubungan manusia dengan alam dan sesamanya.

[1803] Al-Qur'an Surah Al-Ahbaz (33) ayat 72: "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya (berat), lalu dipikullah amanat itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh." Ayat ini menekankan tanggung jawab moral bebas (free moral agency) yang dimiliki manusia sebagai konsekuensi dari kebebasan kehendak yang diberikan Tuhan.

[1804] Gagasan mengenai integrasi kedaulatan Ilahi dan kedaulatan rakyat dibahas secara komprehensif oleh pemikir politik Islam, Abu al-A'la al-Mawdudi, dalam The Islamic Law and Constitution (Lahore: Islamic Publications, 1960). Al-Mawdudi memperkenalkan konsep "Teo-Demokrasi", di mana kedaulatan rakyat dijalankan di bawah koridor hukum Ilahi (Syariah) demi mencegah tirani mayoritas maupun minoritas.

[1805] Analisis historis dan sosiologis mengenai konstitusi tertulis pertama di dunia ini dapat ditemukan dalam karya Muhammad Hamidullah, The First Written Constitution in the World (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1975). Piagam Madinah menunjukkan bagaimana nilai-nilai transendental wahyu mampu menjadi payung hukum yang adil bagi masyarakat yang plural dan multikultural.

[1806] Francis Fukuyama, Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity (New York: Free Press, 1995). Fukuyama berargumen bahwa modal sosial berupa kepercayaan (trust) mutual adalah prasyarat mutlak bagi terciptanya efisiensi ekonomi dan stabilitas politik institusional dalam suatu negara.

[1807] Hadis sahih riwayat Imam Al-Bukhari (No. 893) dan Imam Muslim (No. 1829) dari Abdullah bin Umar r.a., bahwa Rasulullah Saw. bersabda: "Kullukum ra'in wa kullukum mas'ulun 'an ra'iyyatihi..." (Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan ditanya tentang apa yang dipimpinnya). Hadis ini merupakan basis etis-akuntabilitas universal dalam Islam yang meniadakan konsep absolutisme kekuasaan tanpa pertanggungjawaban.

[1808] Konsep kemaslahatan publik (maslahah) sebagai inti dari tujuan hukum Islam (maqasid al-syariah) dirumuskan secara sistematis oleh Abu Ishaq al-Shatibi dalam kitab monumentalnya, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah. Al-Shatibi membagi kemaslahatan menjadi lima pilar utama (al-daruriyyat al-khams): perlindungan terhadap agama (din), jiwa (nafs), akal ('aql), keturunan (nasl), dan harta (mal).

[1809] Al-Qur'an Surah Saba (34) ayat 15: "(Yaitu) negerimu adalah negeri yang baik (nyaman) sedang Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Pengampun." Ayat ini mengabadikan karakteristik sosiologis Kerajaan Saba sebagai representasi ideal dari integrasi antara kemakmuran material ekologis bumi (baldatun tayyibatun) dengan rida dan ampunan transendental dari langit (rabbun ghafur).

[1810] Piketty, T. (2014). Capital in the Twenty-First Century. Belknap Press. (Buku monumental ini menjelaskan bagaimana akumulasi modal dalam sistem

kapitalisme cenderung menciptakan ketimpangan yang mendalam jika tidak diregulasi secara ketat oleh kebijakan pajak dan distribusi).

[1811] Al-Quran, Surah Al-Hadid (57:7). "Berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya dan nafkahkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya (sebagai titipan/mustakhlafin)..." (Ayat ini merupakan fondasi teologis utama tentang konsep manusia sebagai pemegang amanah, bukan pemilik absolut).

[1812] Locke, J. (1689). Two Treatises of Government. (Karya klasik ini menjadi dasar pemikiran Barat mengenai hak milik pribadi yang berasal dari tenaga kerja individu, yang menjadi pilar utama kapitalisme).

[1813] Derrida, J. (1976). Of Grammatology. Johns Hopkins University Press. (Derrida memperkenalkan metode dekonstruksi untuk membongkar asumsi-asumsi absolut dalam teks dan struktur pemikiran, yang dalam konteks ini digunakan untuk membedah klaim absolutisme kepemilikan).

[1814] Al-Quran, Surah Al-Hasyr (59:7). "...supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu." (Prinsip dasar ekonomi Islam tentang kewajiban sirkulasi kekayaan agar tidak terjadi penumpukan pada satu kelas sosial).

[1815] Chapra, M. U. (1992). Islam and the Economic Challenge. International Institute of Islamic Thought (IIIT). (Umer Chapra menjelaskan bagaimana sistem ekonomi Islam memberikan solusi atas kegagalan kapitalisme dan sosialisme melalui pendekatan moral dan distribusi kekayaan).

[1816] Piketty, T. (2020). Capital and Ideology. Harvard University Press. (Dalam karya lanjutannya, Piketty membahas bagaimana ideologi kepemilikan dibentuk secara historis dan perlunya redefinisi hak milik untuk mencapai keadilan sosial).

[1817] Ibn Khaldun. (1377). The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. (Ibn Khaldun membahas hubungan antara keadilan, distribusi kekayaan, dan keberlangsungan sebuah peradaban/negara).

[1818] Naqvi, S. N. H. (2003). Perspectives on Morality and Human Well-being: A Contribution to Islamic Economics. Islamic Foundation. (Buku ini menguraikan aksioma-aksioma ekonomi Islam, termasuk keseimbangan dan tanggung jawab sosial sebagai bagian dari tauhid).

[1819] Zaman, A. (2015). "Redefining Islamic Economics". Journal of Islamic Economics, Banking and Finance. (Artikel jurnal ini mengkritik model ekonomi konvensional dan mengusulkan kerangka ekonomi yang berbasis pada nilai-nilai spiritual dan kesejahteraan manusia secara utuh).

[1820] Hadis Riwayat Muslim, No. 2588. "Hamba berkata, 'Hartaku, hartaku!' Padahal hartanya yang sesungguhnya hanyalah apa yang ia makan lalu habis, apa yang ia pakai lalu usang, dan apa yang ia sedekahkan lalu kekal (pahalanya)." (Hadis ini menekankan perspektif kefanaan kepemilikan materi).

[1821] Graeber, D. (2011). Debt: The First 5,000 Years. Melville House. (Antropolog David Graeber mendekonstruksi sejarah uang dan utang, menunjukkan bahwa ekonomi selalu terkait dengan relasi moral dan kekuasaan, bukan sekadar pertukaran netral).

[1822] Sandel, M. J. (2012). What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets. Farrar, Straus and Giroux. (Michael Sandel menantang ekspansi logika pasar ke dalam seluruh aspek kehidupan dan menyerukan perlunya nilai-nilai moral dalam mengatur distribusi kekayaan).

[1823] John Locke, Two Treatises of Government (1689). Locke berargumen dalam Second Treatise bahwa Tuhan memberikan dunia kepada manusia secara komunal, namun kerja (labor) seseorang adalah miliknya sendiri. Melalui pencampuran kerja dengan alam, seseorang secara sah mengklaim kepemilikan pribadi tanpa memerlukan izin dari orang lain. Ini adalah landasan filosofis hak milik dalam kapitalisme liberal.

[1824] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 7. "Berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya dan nafkahkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya (khulafaa')." Ayat ini merupakan fondasi konsep Istikhlaf (Trusteeship) dalam ekonomi Islam, yang menegaskan bahwa kepemilikan manusia terhadap harta hanyalah titipan dan bersifat sementara, sementara pemilik absolut adalah Allah SWT.

[1825] Al-Qur'an, Surah Al-Hashr (59): 7. Ayat ini mengandung prinsip ekonomi yang sangat penting: "...agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu." Ini adalah dasar teologis untuk keadilan distributif dan penolakan terhadap akumulasi modal yang terkonsentrasi secara ekstrem.

[1826] Thomas Piketty, Capital in the Twenty-First Century (Harvard University Press, 2014). Piketty melakukan analisis data historis selama 200 tahun untuk menunjukkan bahwa kapitalisme secara inheren menghasilkan ketimpangan melalui formula $r > g$. Penjelasannya memberikan basis data yang kuat bagi kritik terhadap akumulasi kekayaan pribadi yang tidak terkendali.

[1827] Karl Polanyi, The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time (1944). Polanyi memperkenalkan konsep "komoditas fiktif" (tanah, tenaga kerja, dan uang). Ia berargumen bahwa ketika hal-hal ini sepenuhnya diserahkan pada mekanisme pasar (milik pribadi yang mutlak untuk diperdagangkan), hal itu akan menghancurkan masyarakat dan lingkungan hidup karena mengabaikan fungsi sosial dan alamiah mereka.

[1828] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 284. Ayat ini merupakan fondasi ontologis utama yang menyatakan: "Milik Allah-lah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi." Dalam tafsir ekonomi, ini menegaskan bahwa kepemilikan manusia hanyalah bersifat titipan (amanah) sementara, bukan mutlak.

[1829] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid[57]: 7. Ayat ini secara eksplisit memerintahkan manusia untuk menafkahkan sebagian dari harta yang Allah telah menjadikan manusia sebagai penguasanya dengan status "wakil" (mustakhlafina fihi). Ini adalah basis teks primer bagi konsep trusteeship dalam Islam.

[1830] Choudhury, M. A. (2006). The Islamic World-view: Issues in Islamic Economy. Routledge. Masudul Alam Choudhury adalah tokoh besar dalam ekonomi Islam yang mengembangkan Epistemologi Tauhidi. Ia berpendapat bahwa ekonomi harus dilihat sebagai proses interaksi yang berorientasi pada keesaan Tuhan, di mana hak milik individu tunduk pada keseimbangan kosmis dan sosial.

[1831] Naqvi, S. N. H. (1994). Ethics and Economics: An Islamic Synthesis. Islamic Foundation. Syed Nawab Haider Naqvi memberikan penjelasan mendalam

bahwa dalam Islam, kebebasan ekonomi individu tidaklah mutlak, melainkan dibatasi oleh prinsip keadilan ('adl) dan keseimbangan (tawazun), karena manusia bertindak sebagai pemegang amanah dari Sang Pencipta.

[1832] Chapra, M. U. (1992). Islam and the Economic Challenge. International Institute of Islamic Thought (IIIT). M. Umer Chapra, pemenang King Faisal International Prize, menjelaskan bahwa konsep falah (kesuksesan dunia-akhirat) hanya bisa dicapai jika manusia menjalankan perannya sebagai trustee dengan cara mendistribusikan kekayaan secara adil guna memenuhi kebutuhan dasar seluruh anggota masyarakat.

[1833] Hadis Riwayat Muslim, No. 1829. Rasulullah SAW bersabda: "Dunia ini hijau dan manis. Sesuungguhnya Allah menjadikan kalian sebagai khalifah (penguasa/pemegang amanah) di dalamnya, kemudian Dia akan melihat bagaimana kalian bertindak." Hadis ini memperkuat posisi manusia sebagai pengelola yang terikat pada pengawasan ketuhanan.

[1834] Al-Faruqi, I. R. (1992). Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life. International Institute of Islamic Thought (IIIT). Ismail Raji al-Faruqi menekankan bahwa prinsip Tauhid menuntut manusia untuk mengelola alam semesta bukan sebagai pemilik yang angkuh, melainkan sebagai hamba yang bertanggung jawab untuk mewujudkan kehendak Allah di muka bumi melalui tatanan ekonomi yang adil..

[1835] Al-Qur'an, Surah At-Takathur (102): 1-2: "Bermegah-megahan telah melalaikan kamu, sampai kamu masuk ke dalam kubur." Ayat ini merupakan kritik epistemis fundamental Al-Qur'an terhadap akumulasi kapital tanpa batas (takathur) yang didorong oleh pengabaian realitas kematian.

[1836] Asutay, M. (2007). "A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System." Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies, 1(2), 3-18. Asutay menjelaskan bagaimana ontologi dan epistemologi Islam mengarahkan kembali fungsi utilitas individu dari sekadar maksimalisasi materi ke arah kesejahteraan holistik (falah) yang melintasi batas dunia dan akhirat.

[1837] Hadis Riwayat Muslim, No. 1605 (Kitab al-Musaqah, Bab Tahrim al-Ihtikar fi al-Aqwāt): Rasulullah SAW bersabda, "Tidak ada yang melakukan penimbunan (ihtikar) kecuali orang yang bersalah (berdosa)." Hadis sahih ini menjadi basis hukum pelarangan ihtikar dalam yurisprudensi ekonomi Islam.

[1838] Al-Ghazali, Abu Hamid. (t.th.). Ihya 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Hadith, Jilid 3, hal. 234-236. Dalam bab tentang bahaya cinta dunia (dzamm al-dunya), Al-Ghazali menganalisis struktur psikologis manusia yang berpaling dari Allah disebabkan oleh obsesi menimbun harta benda, yang ia sebut sebagai bentuk kebutaan spiritual terhadap fungsi esensial uang dan materi.

[1839] Chapra, M. Umer. (1992). Islam and the Economic Challenge. Leicester: The Islamic Foundation, hal. 211-215. Chapra memaparkan bagaimana nilai-nilai spiritual Islam, jika diinternalisasi secara kolektif, mampu mengalihkan modal yang menganggur (idle cash/kanz) ke dalam investasi produktif yang berkeadilan sosial demi menghindari kesenjangan ekonomi.

[1840] Becker, Ernest. (1973). The Denial of Death. New York: Free Press. Buku pemenang Penghargaan Pulitzer ini merupakan karya monumental yang

meletakkan dasar bagi Terror Management Theory (TMT), menjelaskan bagaimana ketakutan bawah sadar manusia akan kematian mendorong mereka untuk membangun ilusi keabadian melalui pencapaian materi dan kekuasaan.

[1841] Solomon, S., Greenberg, J., & Pyszczynski, T. (2015). The Worm at the Core: On the Role of Death in Life. New York: Random House. Buku ini menyajikan bukti empiris mutakhir mengenai bagaimana pengingat akan kematian (mortality salience) tanpa adanya sistem nilai transendental yang sehat justru memperburuk keserakahan, konsumerisme, dan alienasi sosial pada masyarakat modern.

[1842] Naqvi, Syed Nawab Haider. (2003). Perspectives on Morality and Human Well-Being: A Contribution to Islamic Economics. Leicester: The Islamic Foundation, hal. 89-92. Naqvi mendiskusikan konsep kepemilikan dalam Islam yang bersifat trusteeship (amanah/stewardship), di mana manusia hanyalah pemegang mandat sementara atas kekayaan milik Allah.

[1843] Zarqa, Muhammad Anas. (1980). "Islamic Economics: An Approach to Human Welfare." dalam K. Ahmad (Ed.), Studies in Islamic Economics. Jeddah: King Abdulaziz University, hal. 3-18. Zarqa memformulasikan ulang fungsi pilihan inter-temporal (intertemporal choice) konvensional dengan memasukkan variabel pahala akhirat dan tanggung jawab moral pasca-kematian.

[1844] Choudhury, Masudul Alam. (2018). Meta-Methodology of Islamic Economics. London: Routledge, hal. 112-115. Choudhury membangun model epistemologis berbasis tauhid yang menunjukkan bagaimana kesadaran eskatologis secara radikal mendisrupsi asumsi-asumsi dasar rationalitas ekonomi neoklasik (homo economicus).

[1845] Kahf, Monzer. (1992). "The Demand Side or Consumer Behaviour in Islamic Perspective." dalam Readings in Microeconomics in Islamic Perspective. Kuala Lumpur: Longman Malaysia, hal. 99-114. Kahf menganalisis perilaku konsumen dan produsen Muslim, menunjukkan bagaimana orientasi akhirat mereduksi kurva permintaan spekulatif dan meminimalkan potensi terjadinya ihtikar di pasar.

[1846] Siddiqi, Muhammad Nejatullah. (2004). Riba, Bank Interest and the Rationale of its Prohibition. Jeddah: Islamic Development Bank, hal. 45-48. Siddiqi menegaskan bahwa stabilitas makroekonomi dalam Islam tidak semata-mata bergantung pada regulasi formal, melainkan pada pembentukan karakter etis-transendental pelaku ekonomi yang menyadari batas-batas mortalitasnya..

[1847] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. F. Rosenthal, ed. N. J. Dawood, Princeton: Princeton University Press, 2015, Ch. 4 & 5, pp. 273–318. (Karya terkemuka mengenai sosiologi-ekonomi yang menekankan pentingnya produksi riil dan tenaga kerja sebagai sumber kekayaan bangsa).

[1848] M. A. El-Gamal, Islamic Finance: Law, Economics, and Practice, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 10–25. (Kritik akademis mendalam terhadap praktik keuangan modern dan penjelasan mengenai keunggulan operasional ekonomi Islam berbasis sektor riil).

[1849] H. E. Daly, Beyond Growth: The Economics of Sustainable Development, Boston: Beacon Press, 1996, pp. 27–44. (Teks kunci dalam ekonomi ekologis yang

menolak pertumbuhan ekonomi tanpa batas dan mendorong keseimbangan berkelanjutan, selaras dengan Maqasid al-Shariah).

[1850] . Umer Chapra, The Future of Economics: An Islamic Perspective (Leicester: Islamic Foundation, 2000). Dr. Chapra, pemenang King Faisal International Prize, berpendapat bahwa ekonomi modern gagal karena mengabaikan dimensi moral. Ia mengusulkan paradigma di mana nilai-nilai spiritual menjadi filter bagi preferensi ekonomi manusia untuk mencapai keadilan sosial.

[1851] . Monzer Kahf, The Economics of Zakat (Jeddah: Islamic Research and Training Institute, 1989). Kahf menjelaskan bahwa secara mikroekonomi, zakat bertindak sebagai instrumen pembersih yang menghilangkan unsur "hak orang lain" dalam harta, sehingga memastikan bahwa sisa harta yang dimiliki adalah legal dan berkah secara teologis.

[1852] . Al-Quran, Surah At-Taubah[9]: 103. "Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka..." Ayat ini adalah landasan hukum fundamental (Qath'i) bahwa zakat memiliki fungsi ganda: pembersihan jiwa bagi muzakki (pemberi) dan pemberdayaan bagi mustahik (penerima).

[1853] . Murat Cizakca, A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present (Istanbul: Bogazici University Press, 2000). Cizakca mendokumentasikan bagaimana wakaf secara historis mampu menyediakan layanan publik tanpa membebani kas negara, sebuah model yang sangat relevan untuk melawan komersialisasi layanan publik saat ini.

[1854] . Habib Ahmed, Role of Zakat and Awqaf in Poverty Alleviation (Jeddah: Islamic Development Bank, 2004). Jurnal penelitian ini menguraikan bagaimana institusionalisasi wakaf produktif yang dikelola secara transnasional dapat menciptakan kemandirian ekonomi bagi komunitas Muslim global dan masyarakat umum.

[1855] . Al-Quran, Surah Al-Hashr[59]: 7. "...supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu." Prinsip ini merupakan dasar kebijakan sirkulasi kekayaan dalam Islam untuk mencegah konglomerasi kekayaan yang menindas.

[1856] . Thomas Piketty, Capital in the Twenty-First Century (Cambridge: Belknap Press, 2014). Meskipun bukan sumber Islam, Piketty membuktikan secara data bahwa tanpa intervensi (seperti pajak kekayaan atau dalam Islam disebut zakat), kapitalisme cenderung menciptakan ketimpangan ekstrem karena laju imbal hasil modal (r) selalu lebih besar dari pertumbuhan ekonomi (g).

[1857] . Syed Nawab Haider Naqvi, Perspectives on Kasb and Itizal: A Study in Islamic Economic Ethics (Oxford: Oxford University Press, 1994). Naqvi mengeksplorasi pergeseran dari aksioma egoisme menuju altruisme spiritual, di mana perilaku ekonomi individu dikendalikan oleh tanggung jawab moral di hadapan Tuhan.

[1858] . Hadis Riwayat Muslim (No. 2588). Rasulullah SAW bersabda: "Harta tidak akan berkurang karena sedekah..." Hadis ini menjadi landasan psikologis bagi Homo Spiritualis bahwa pengeluaran ZISWAF bukanlah kerugian finansial, melainkan investasi transendental yang secara empiris meningkatkan kesejahteraan kolektif.

[1859] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford University Press. Dalam karya monumental ini, Nasr berargumen bahwa krisis lingkungan hidup modern pada hakikatnya adalah krisis spiritual yang disebabkan oleh pemisahan sains dan ekonomi dari dimensi sakralitas alam, sebuah proses yang ia sebut sebagai sekularisasi alam semesta.

[1860] White, Lynn. (1967). "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." Science, 155(3767), 1203-1207. Artikel klasik yang sangat berpengaruh ini menjelaskan bagaimana transisi pandangan dunia Barat dari paganisme-animisme (yang mensakralkan alam) menuju antroposentrisme ekstrem pasca-Renaisans telah melegitimasi eksploitasi alam tanpa batas moral.

[1861] Daly, Herman E. (1996). Beyond Growth: The Economics of Sustainable Development. Beacon Press. Daly, pelopor ekonomi ekologis, menjelaskan kontradiksi inheren dalam asumsi ekonomi neoklasik yang menghendaki pertumbuhan fisik tanpa batas di dalam planet bumi yang secara biofisik memiliki batasan mutlak.

[1862] Rockström, Johan, et al. (2009). "A safe operating space for humanity." Nature, 461(7263), 472-475. Penelitian multidisiplin berskala besar yang merumuskan konsep Planetary Boundaries (Sembilan Batas Planet), mendokumentasikan secara empiris ambang batas biofisika bumi (seperti perubahan iklim dan hilangnya keanekaragaman hayati) yang tidak boleh dilewati agar peradaban manusia terhindar dari keruntuhan katastrofik.

[1863] Polanyi, Karl. (1944). The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time. Farrar & Rinehart. Polanyi menganalisis bagaimana pasar bebas modern "melepaskan diri" (disembedded) dari relasi sosial dan moralitas, mengubah tanah (alam) dan manusia menjadi komoditas fiktif yang merusak tatanan sosial dan ekosistem demi akumulasi kapital.

[1864] Al-Quran Surah Ar-Rahman (55): 7-9. وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia meletakkan mizan/neraca keadilan. Supaya kamu jangan melampaui batas tentang mizan itu. Dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi mizan itu). Ayat ini menjadi landasan teologis-kosmologis dalam Islam mengenai pentingnya menjaga keseimbangan ekosistem dan melarang eksploitasi yang merusak tatanan alamiah.

[1865] Al-Quran Surah Ar-Rum (30): 41. ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali ke jalan yang benar). Ayat ini secara eksplisit menegaskan hubungan kausalitas antara kerusakan ekologi global (fasad) dengan perilaku moral serta keserakahan sistemik manusia.

[1866] Hadis Riwayat Ahmad. إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَبِيَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنِ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا تَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَغْرِسْهَا (Jika hari kiamat telah tegak (hampir terjadi) sedangkan di tangan salah seorang di antara kalian ada bibit pohon, maka jika ia mampu untuk tidak berdiri sampai ia menanamnya, maka hendaklah ia menanamnya). Hadis sahih ini (terdapat pula dalam Al-Adab al-Mufrad karya Imam Al-Bukhari) menggambarkan komitmen ekologis yang radikal dalam Islam, di mana tindakan pelestarian alam

bernilai spiritual-eskatologis yang tidak bergantung pada keuntungan ekonomi jangka pendek.

[1867] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 87-92. Nasr secara teoretis berargumen bahwa krisis lingkungan kontemporer berakar langsung dari hilangnya dimensi sakralitas alam dalam pandangan dunia manusia modern yang sekuler, sehingga alam hanya diperlakukan sebagai objek mekanistik yang dieksploitasi demi kepuasan nafsu materialistis.

[1868] Yusuf al-Qaradawi, Ri'ayat al-Bi'ah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah (Kairo: Dar al-Shuruq, 2001), hlm. 45-51. Al-Qaradawi menekankan perlunya memperluas cakupan fiqih konvensional agar mampu merespons isu-isu ekologis modern, di mana pelestarian lingkungan hidup (hifz al-bi'ah) diusulkan untuk memperoleh kedudukan penting setingkat dengan tujuan-tujuan utama syariah (maqasid al-shari'ah).

[1869] Q.S. Al-Ahzab[33]: 72. Ayat ini menegaskan tentang diterimanya beban amanah oleh manusia yang sebelumnya ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung karena kekhawatiran akan ketidakmampuan memikulnya. Dalam konteks ekologis, amanah ini mencakup tanggung jawab moral-spiritual untuk menjaga keseimbangan kosmos.

[1870] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 79-84. Rahman mengelaborasi konsep taqwa sebagai kesadaran eksistensial manusia akan batas-batas dirinya di hadapan Tuhan, yang secara langsung mengimplikasikan perlunya mawas diri dalam bertindak di bumi, termasuk dalam mengelola sumber daya alam.

[1871] Q.S. Ar-Rahman[55]: 7-9. Ayat-ayat ini menjelaskan bahwa Allah telah meninggikan langit dan meletakkan neraca keseimbangan (al-mizan), serta melarang manusia untuk merusak atau mendistorsi keseimbangan kosmis tersebut. Pelanggaran terhadap keseimbangan ini dianggap sebagai kezaliman eksistensial.

[1872] Mustafa Abu-Sway, Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment (Fiqh al-Bi'ah) (Belfast: Queen's University, 1998), hlm. 12-18. Jurnal ini menawarkan rekonstruksi metodologis ushul fiqh dengan memperluas instrumen maslahah guna menjangkau entitas non-manusia serta keberlanjutan ekologis lintas generasi sebagai subjek hukum yang setara dalam perlindungan syariah.

[1873] Q.S. Al-An'am[6]: 38. Ayat ini menyatakan bahwa semua binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya adalah umat-umat juga seperti manusia. Hal ini menjadi basis teologis bagi pengakuan hak-hak komunitas biotik non-manusia dalam Islam.

[1874] Hadis Riwayat Ahmad dalam Musnad Ahmad, Hadis Nomor 12902, dari jalur Anas bin Malik r.a.: "Jika hari kiamat telah tegak sedangkan di tangan salah seorang di antara kalian terdapat bibit pohon, maka jika ia mampu untuk tidak berdiri sampai ia menanamnya, maka hendaklah ia menanamnya." Hadis ini menjadi rujukan utama bagi konsep etika ekologi eskatologis yang menuntut aksi konservasi tanpa batas waktu.

[1875] Tarik M. Quadir, Traditional Islamic Environmentalism: The Vision of Seyyed Hossein Nasr (Lanham: University Press of America, 2013), hlm. 134-139. Buku

ini mengulas bagaimana penggabungan antara eskatologi Islam, kesadaran akan kematian, dan laku asketis (zuhud) mampu mentransformasikan perilaku konsumsi manusia modern dari yang semula destruktif menjadi harmonis dan kontemplatif terhadap alam..

[1876] HR. Al-Bukhari (No. 335) dan Muslim (No. 521). Hadis sahih ini berbunyi: "Jumi'at liyal ardhu masjidan wa thahura" (Telah dijadikan bagiku bumi ini sebagai masjid[tempat bersujud] dan sarana bersuci). Hadis ini merupakan fondasi teologis utama yang mentransformasikan cara pandang ruang dalam Islam, dari sekadar ruang fisik sekuler menjadi ruang sakral yang memadukan dimensi spiritualitas dengan kebersihan ekologis lingkungan hidup global.

[1877] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm. 87-93. Nasr, seorang filsuf terkemuka dalam bidang kosmologi Islam tradisional, menegaskan bahwa krisis lingkungan kontemporer berakar pada sekularisasi sains yang mendesakralisasi alam. Ia menawarkan konsep pemulihan pandangan spiritual terhadap kosmos sebagai organisme suci yang mencerminkan nama-nama Allah (Asma'ul Husna).

[1878] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30):41: "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." Ayat ini secara tajam menganalisis hubungan kausalitas antara kerusakan moral-antroposentris manusia dengan disrupsi ekologis berskala global.

[1879] Fazlun Khalid, Signs on the Earth: Islam, Modernity and the Climate Crisis (Kube Publishing, 2019), hlm. 112-120. Khalid, pendiri Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES), membedah tantangan modernitas, kapitalisme, dan krisis iklim global melalui lensa hukum Islam (shariah) dan prinsip mizan (keseimbangan kosmis) serta ifsad fil ardh (perusakan bumi).

[1880] Mawil Izzi Dien, The Environmental Dimensions of Islam (Cambridge: Lutterworth Press, 2000), hlm. 55-64. Buku ini merumuskan etika hukum lingkungan Islam dengan menekankan konsep Amanah (tanggung jawab manusia) dan Khilafah yang menolak bentuk dominasi destruktif manusia atas spesies lain maupun struktur geologis bumi.

[1881] Arne Naess, Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy (Cambridge University Press, 1989), hlm. 29-35. Naess, perumus teori Deep Ecology, menekankan pergeseran dari "ekologi dangkal" yang utilitarian-antroposentris menuju "ekologi mendalam" yang memberikan nilai intrinsik pada seluruh makhluk hidup. Perspektif ini sejajar dengan konsep kesucian bumi (sajadah) dalam teologi Islam yang memandang alam memiliki hak eksistensialnya tersendiri.

[1882] Imam Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kitab Al-Zuhd wa al-Faqr). Al-Ghazali mendefinisikan zuhud bukan sebagai kemiskinan materi, melainkan sebagai kemerdekaan jiwa dari perbudakan dunia material. Dalam konteks ekologi modern, zuhud dibaca kembali sebagai landasan etis untuk mengerem konsumsi berlebihan (overconsumption) yang mengeksploitasi sumber daya geokosmos di luar daya dukung alaminya.

[1883] Ibrahim Abdul-Matin, Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet (San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 2010), hlm. 31-40. Karya ini mengajarkan penerapan praktis konsep bumi sebagai masjid (the Earth as a mosque), yang mengharuskan setiap Muslim menjaga keutuhan ciptaan Allah melalui efisiensi energi, pengelolaan sampah, pelestarian air, dan advokasi keadilan iklim global.

[1884] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: ABC International Group, 1997). Nasr menjelaskan bahwa krisis lingkungan berakar pada hilangnya dimensi sakral dalam memandang alam, di mana Tawhid seharusnya menjadi dasar integrasi antara Tuhan, manusia, dan lingkungan.

[1885] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2:30). Ayat ini menetapkan posisi manusia sebagai Khalifah (wakil/pengelola) di bumi, yang membawa konsekuensi tanggung jawab etis dalam menjaga keteraturan alam semesta.

[1886] Al-Quran, Surah Ar-Rahman (55:7-9). Menjelaskan tentang Mizan (keseimbangan) yang telah ditetapkan Tuhan di alam semesta dan perintah bagi manusia untuk tidak merusak keseimbangan tersebut dalam aktivitas timbangan (ekonomi/keadilan).

[1887] Ziauddin Sardar, Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, 1988). Sardar menguraikan bagaimana nilai-nilai Islam dapat menjadi basis kebijakan publik di masa depan, termasuk dalam pengelolaan sumber daya alam yang anti-limbah.

[1888] Othman Abd-ar-Rahman Llewellyn, "The Basis for Discipline of Environmental Protection in Islam," dalam Islam and Ecology: A Bestowed Trust, eds. Richard C. Foltz, et al. (Cambridge: Harvard University Press, 2003). Menjelaskan instrumen hukum Islam seperti Hima dan Waqf untuk konservasi lingkungan.

[1889] World Bank & Islamic Development Bank, Global Report on Islamic Finance: Islamic Finance: A Catalyst for Shared Prosperity? (Washington DC: World Bank, 2016). Laporan ini mendiskusikan potensi Green Sukuk dan Waqf dalam mendanai proyek infrastruktur berkelanjutan secara global.

[1890] Jasser Auda, Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008). Auda merekonstruksi Maqasid dengan pendekatan sistem, yang mencakup perlindungan ekosistem sebagai bagian dari perlindungan kehidupan secara makro.

[1891] M. Kabir Hassan, et al., "Islamic Finance of Society and the World," dalam Journal of Economic Cooperation and Development, 2019. Artikel ini membahas integrasi Zakat dalam pembiayaan target pembangunan berkelanjutan (SDGs), termasuk aksi iklim.

[1892] United Nations Environment Programme (UNEP), Inclusive Green Economy: Policies and Options for Developed and Developing Countries (Nairobi: UNEP, 2015). Dokumen ini memberikan landasan operasional tentang bagaimana redistribusi kekayaan dan pajak karbon bekerja dalam transisi ekonomi hijau global.

[1893] Hadis Riwayat Muslim, "Dunia itu manis dan hijau, dan sesungguhnya Allah menjadikan kamu sebagai pengelolanya, maka Dia akan melihat bagaimana

kamu berbuat." Hadis ini menekankan aspek ujian (ihtibar) dalam pengelolaan sumber daya alam yang melimpah namun fana.

[1894] Thomas Piketty, Capital in the Twenty-First Century (Cambridge: Belknap Press, 2014) disintesis dengan pemikiran Adi Setia, "The Theocentric Nature of Islamic Economy," dalam Islam & Science Journal, 2007. Perbandingan antara ketimpangan modal dalam kapitalisme modern dengan tawaran ekonomi Islam yang mendasarkan redistribusi pada kepemilikan mutlak Tuhan.

[1895] Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (London: Routledge, 1930). Weber menjelaskan teori "Iron Cage" (sangkar besi) di mana rasionalitas formal dan birokrasi menghancurkan nilai-nilai karismatik dan tradisional, menyebabkan disorientasi makna pada manusia modern.

[1896] Byung-Chul Han, The Burnout Society (Stanford: Stanford University Press, 2015). Han berargumen bahwa depresi modern bukan berasal dari penindasan (seperti pada era Freud), melainkan dari tekanan internal individu dalam masyarakat pencapaian yang terus memacu diri hingga hancur.

[1897] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000). Bauman menganalisis bagaimana hubungan manusia dalam era modern menjadi sangat rapuh, tidak stabil, dan mudah berubah seperti cairan, yang memicu ketidakpastian eksistensial.

[1898] Sherry Turkle, Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other (New York: Basic Books, 2011). Seorang profesor di MIT yang meneliti bagaimana teknologi komunikasi digital justru menciptakan isolasi emosional meskipun kita tampak terus terhubung.

[1899] Al-Quran, Surah Al-Hasyr (59): 19. "Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah membuat mereka lupa kepada diri mereka sendiri." Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa pengabaian terhadap Tuhan (sekularisme ekstrem) berujung pada hilangnya identitas dan makna diri manusia.

[1900] Mircea Eliade, The Sacred and The Profane: The Nature of Religion (Harcourt: Harvest Book, 1959). Eliade menjelaskan bahwa manusia religius (homo religiosus) membutuhkan ruang dan waktu sakral untuk memberikan orientasi pada hidupnya, sesuatu yang hilang dalam masyarakat sekuler murni.

[1901] C.G. Jung, Modern Man in Search of a Soul (London: Routledge, 1933). Jung menyatakan bahwa mayoritas pasiennya di usia paruh baya menderita karena mereka telah kehilangan pandangan religius dan transendental tentang hidup.

[1902] Al-Quran, Surah Taha (20): 124. "Dan barangsiapa berpaling dari peringatan-Ku, maka sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit..." Kata dhanka (sempit) dalam tafsir klasik sering dikaitkan dengan kesempitan batin, kegelisahan, dan hilangnya ketenangan jiwa meskipun secara lahiriah berkecukupan.

[1903] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Ighathat al-Lahfan min Masayid al-Shaytan (Beirut: Dar al-Ma'rifah). Ibn Qayyim menekankan "kebutuhan esensial hati" akan Tuhan; jika kebutuhan ini tidak terpenuhi, maka jiwa akan mengalami kegelisahan permanen (distress).

[1904] Viktor Frankl, Man’s Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 1959). Frankl, seorang penyintas Holocaust dan psikiater, menemukan bahwa penyebab

utama depresi dan bunuh diri adalah "vacuum eksistensial" atau hilangnya makna hidup dalam keseharian yang monoton.

[1905] Nick Bostrom, The Transhumanist FAQ: A General Introduction (World Transhumanist Association, 2003). Bostrom adalah salah satu tokoh utama transhumanisme yang mendefinisikan gerakan ini sebagai upaya meningkatkan kapasitas manusia melalui teknologi untuk melampaui batasan biologis.

[1906] Michael J. Sandel, The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering (Harvard University Press, 2007). Sandel memberikan kritik mendalam bahwa rekayasa genetika untuk augmentasi akan merusak rasa syukur manusia terhadap bakat alami dan mengubah anak-anak menjadi produk desain.

[1907] Ray Kurzweil, The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology (Viking, 2005). Kurzweil memprediksi bahwa pada tahun 2045, manusia akan mampu mengunggah pikiran mereka ke komputer, mencapai apa yang ia sebut sebagai keabadian digital.

[1908] Yuval Noah Harari, Homo Deus: A Brief History of Tomorrow (Harper, 2017). Harari menganalisis bagaimana agenda manusia di abad ke-21 bergeser dari sekadar bertahan hidup menuju pencapaian kebahagiaan, keilahian, dan keabadian melalui bioteknologi.

[1909] Francis Fukuyama, Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution (Farrar, Straus and Giroux, 2002). Fukuyama memperingatkan bahwa transhumanisme adalah ideologi yang paling berbahaya di dunia karena mengancam kesetaraan manusia yang didasarkan pada kesamaan kodrat biologis.

[1910] Martin Heidegger, The Question Concerning Technology and Other Essays (Harper & Row, 1977). Heidegger berargumen bahwa hakikat teknologi modern cenderung memperlakukan dunia dan manusia hanya sebagai "stok cadangan" (Standing-Reserve) yang siap digunakan, sehingga menghilangkan makna keberadaan manusia.

[1911] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (ISTAC, 1995). Al-Attas menekankan bahwa manusia memiliki jiwa (nafs) yang bersifat substansi spiritual yang tidak dapat direduksi menjadi materi, sehingga upaya menyamakan manusia dengan mesin adalah kesalahan kategori ontologis yang fatal.

[1912] Hadis Riwayat Abu Daud (No. 3855): "Berobatlah kamu, karena sesungguhnya Allah tidak menurunkan penyakit kecuali menurunkan juga obatnya." Hadis ini menunjukkan bahwa Islam mendukung kemajuan medis (ikhtiar) namun dalam koridor penyembuhan, bukan pengubahan kodrat penciptaan.

[1913] Al-Qur'an, Surah Ali Imran[3]: 185: "Kullu nafsin dza'iqatul mawt" (Tiap-tiap yang bernyawa akan merasakan mati). Ayat ini merupakan landasan teologis utama dalam Islam yang menetapkan mortalitas sebagai batasan yang tidak dapat dilampaui oleh teknologi apa pun.

[1914] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17]: 85: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku...'" Ayat ini secara epistemologis membatasi jangkauan teknologi manusia terhadap esensi kesadaran atau jiwa.

[1915] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (SUNY Press, 1993). Nasr berargumen bahwa krisis modernitas, termasuk obsesi terhadap teknologi transhumanis, bermula dari hilangnya ilmu yang sakral dan pengabaian terhadap tujuan akhir manusia yang bersifat vertikal-metafisis.

[1916] Yalom, Irvin D. (1980). Existential Psychotherapy. New York: Basic Books. Buku monumental Yalom mendefinisikan empat kekhawatiran utama eksistensial manusia (kematian, kebebasan, isolasi eksistensial, dan ketidakbermaknaan), di mana kecemasan terhadap kematian diidentifikasi sebagai katalis utama dari berbagai manifestasi kecemasan psikologis.

[1917] Becker, Ernest. (1973). The Denial of Death. New York: Free Press. Becker (pemenang Pulitzer Prize) berargumen bahwa seluruh peradaban dan proyeksi kepribadian manusia adalah mekanisme pertahanan implisit untuk menolak fakta kematian. Becker menyimpulkan bahwa tanpa landasan transendental, proyek imunisasi psikologis manusia sekuler akan selalu berakhir pada keputusasaan.

[1918] Freud, Sigmund. (1920). Beyond the Pleasure Principle. London: The International Psycho-Analytical Press. Karya klasik Freud yang memperkenalkan konsep death drive (Thanatos) dan menjelaskan bagaimana psikoanalisis awal mereduksi kecemasan kematian sebagai konflik intrapsikis tanpa dimensi eksistensial yang berorientasi pada ketuhanan.

[1919] Wong, Paul T. P., & Tomer, Adrian. (2011). "Beyond Terror and Denial: The Various Faces of Death Attitudes". Death Studies, 35(2), 99–106. Artikel jurnal ilmiah yang mengevaluasi secara kritis batasan-batasan psikologi eksistensial sekuler dalam mengelola sikap manusia terhadap kematian serta menekankan perlunya integrasi makna hidup yang melampaui kerangka materialistis.

[1920] Greenberg, Jeff, Pyszczynski, Tom, & Solomon, Sheldon. (1986). "The Causes and Consequences of a Need for Self-Esteem: A Terror Management Theory". Dalam R. F. Baumeister (Ed.), Public Self and Private Self (pp. 189–212). New York: Springer-Verlag. Teks fondasional Terror Management Theory (TMT) yang membuktikan secara eksperimental bahwa manusia membangun sistem kepercayaan sekuler dan harga diri semata-mata sebagai penyangga kognitif (buffer) untuk meredam ketakutan akan kematian.

[1921] Menzies, Ross G., & Veale, David. (2021). "Death Anxiety, Psychopathology, and Cognitive Behavior Therapy: Theoretical Frameworks and Clinical Implications". Frontiers in Psychology, 12, 665319. Jurnal ilmiah kontemporer yang menganalisis efektivitas dan keterbatasan intervensi CBT dalam menangani death anxiety, mengidentifikasi bahwa pendekatan kognitif standar sering kali gagal menyentuh akar eksistensial klien jika tidak mengintegrasikan nilai-nilai kedalaman makna subjek.

[1922] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Gagasan filosofis utama Al-Attas mengenai struktur jiwa manusia (nafs), fitrah, dan kedudukan manusia secara ontologis yang menunjukkan bahwa jiwa manusia secara inherent terprogram untuk merindukan keabadian yang hanya bisa dipenuhi melalui pengenalan akan Tuhan (Ma'rifatullah).

[1923] Ghazali, Abu Hamid Al-. (2015). Kimiya-yi Sa'adat (The Alchemy of Happiness). Diterjemahkan oleh Claud Field. London: Octagon Press. Karya klasik Imam Al-Ghazali yang membedah psikologi spiritual Islam, menjelaskan transformasi konsep kematian dari akhir keberadaan biologis menjadi perpindahan (intiqal) jiwa menuju penyempurnaan eksistensi spiritual.

[1924] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk (67): Ayat 2. Teks Kitab Suci yang memberikan basis ontologis dan teleologis mengenai penciptaan kematian dan kehidupan sebagai ujian kualitatif bagi manusia, mengubah cara pandang dari kematian sebagai tragedi menjadi dinamika spiritual yang bermakna.

[1925] HR. Tirmidzi (No. 2307), An-Nasa'i (No. 1824), dan Ibn Majah (No. 4258). Hadis Shahih yang diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., di mana Rasulullah SAW bersabda: "Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan (kematian)" (Aktsiruu dzikra haadzimil ladz-dzaat). Dalam psikologi Islam, konteks hadis ini bukan untuk menciptakan trauma psikologis, melainkan sebagai metode regulasi emosi dan kognisi eksistensial.

[1926] Pargament, Kenneth I. (1997). The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: Guilford Press. Buku induk dalam psikologi agama yang menyajikan bukti-bukti psikometris dan empiris bahwa mekanisme religious coping yang berbasis pada hubungan yang positif dengan Tuhan memberikan daya tahan (resilience) eksistensial paling kuat menghadapi krisis kematian.

[1927] Koenig, Harold G. (2012). Religion, Spirituality, and Health: Research and Clinical Applications. Oxford: Oxford University Press. Karya komprehensif Koenig yang mengompilasi ratusan studi neurobiologis dan medis, membuktikan bahwa keyakinan theistik yang terintegrasi secara mendalam berkolerasi positif dengan penurunan respon stres biologis dan tingkat kecemasan kematian yang jauh lebih rendah.

[1928] Wong, Paul T. P. (2008). "Meaning-Management Theory and Death Acceptance". Dalam A. Tomer, G. T. Eliason, & P. T. P. Wong (Eds.), Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes (pp. 65–87). New York: Erlbaum. Bab buku akademik yang memaparkan MMT (Meaning-Management Theory), menunjukkan superiority model penerimaan kematian yang berorientasi pada makna spiritual/transenden dibandingkan dengan model pertahanan sekuler yang cenderung bersifat evasif dan penolakan (denial).

[1929] Beck, J. S. (2011). Cognitive Behavior Therapy: Basics and Beyond (2nd ed.). New York: Guilford Press. Buku standar emas ini menjelaskan bagaimana CBT berfokus pada restrukturisasi kognitif atas distorsi pikiran guna mengurangi distress emosional, namun menunjukkan keterbatasan dalam membahas isu spiritual-eksistensial mendalam seperti kematian tanpa mereduksinya menjadi sekadar bias kognitif atau kecemasan tidak rasional.

[1930] Barlow, D. H. (2002). Anxiety and Its Disorders: The Nature and Treatment of Anxiety and Panic (2nd ed.). New York: Guilford Press. Penulis memaparkan mekanisme desensitisasi sistematis dan terapi paparan dalam mengatasi fobia, yang kerap kali digunakan secara kaku oleh klinisi Barat untuk mengobati ketakutan akan kematian (death anxiety) sebagai bentuk fobia spesifik.

[1931] Slife, B. D., & Williams, R. N. (1995). What's Behind the Research? Discovering Hidden Assumptions in the Behavioral Sciences. Thousand Oaks: SAGE Publications. Karya ilmiah ini mengkritik habis fondasi positivisme, materialisme, dan sekularisme dalam psikologi Barat Modern, yang dinilai gagal memahami aspek-aspek transendental manusia yang tidak terukur oleh metode empiris.

[1932] Yalom, I. D. (1980). Existential Psychotherapy. New York: Basic Books. Sebuah karya klasik dari tokoh psikoterapi eksistensial yang secara eksplisit menyatakan bahwa kecemasan terhadap kematian (death anxiety) merupakan motor penggerak utama dari sebagian besar psikopatologi manusia, meskipun solusinya tetap berada dalam koridor humanistik sekuler.

[1933] Becker, E. (1973). The Denial of Death. New York: Free Press. Buku pemenang Penghargaan Pulitzer ini menguraikan bagaimana kebudayaan dan psikologi manusia dibangun di atas benteng pertahanan untuk menolak kenyataan kematian (death denial), yang kemudian menginspirasi lahirnya Terror Management Theory (TMT) dalam psikologi sosial.

[1934] Pyszczynski, T., Solomon, S., & Greenberg, J. (2015). Thirty Years of Terror Management Theory: From Genesis to Revelation. Advances in Experimental Social Psychology, 52, 1-70. Jurnal ini merangkum perkembangan TMT yang menunjukkan bagaimana manusia menggunakan pertahanan budaya dan harga diri untuk menekan ketakutan akan maut, namun tetap menyisakan kekosongan karena tidak memiliki jawaban metafisika pasca-kematian.

[1935] Badri, M. (1979). The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London. Buku legendaris dari Bapak Psikologi Islam Modern, Profesor Malik Badri, yang mengkritik keras keterjebakan psikolog Muslim dalam metode psikologi Barat yang sekuler-reduksionis, serta menyerukan rekonstruksi berbasis epistemologi Islam yang mengakui dimensi ruh.

[1936] Al-Qur'an dan Terjemahannya. Surah Al-Mulk ayat 2. Ayat ini menegaskan dimensi teleologis penciptaan maut dan kehidupan sebagai sarana ujian spiritual manusia, memberikan kerangka bahwa maut adalah realitas objektif yang bermakna, bukan sekadar kegagalan fungsi biologis.

[1937] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2015). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). (Terj. Kazi Publications). Khususnya pada Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Buku Mengingat Maut dan Kehidupan Setelahnya), yang menguraikan metode psikospiritual Islam dalam mentransformasikan ketakutan eksistensial terhadap kematian menjadi motivasi penyucian jiwa.

[1938] Hadis Riwayat At-Tirmidzi. Sunan At-Tirmidzi, Kitab al-Zuhd, Hadis No. 2307. Hadis sahih tentang perintah Rasulullah SAW untuk memperbanyak mengingat kematian (hadhim al-ladhdhat) guna mengobati penyakit hati dan ketergantungan psikologis yang berlebihan pada dunia materi.

[1939] Utz, A. (2011). Psychology from an Islamic Perspective. Riyadh: International Islamic Publishing House (IIPH). Buku ini membahas perbedaan mendasar konsep kepribadian dan kesehatan mental antara psikologi modern sekuler dengan psikologi Islam, terutama terkait bagaimana konsep akhirat memengaruhi kesehatan mental seorang Muslim.

[1940] Keshavarzi, H., & Khan, F. (2018). Outlining a Case for a Belief-Based Islamic Psychotherapy. International Journal of Prevention and Treatment, 7(2), 27-38. Artikel ilmiah ini merumuskan model integrasi klinis psikoterapi Islam yang menempatkan keyakinan eskatologis (hari akhir dan kehidupan setelah mati) sebagai instrumen terapeutik untuk mengatasi gangguan kecemasan eksistensial.

[1941] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology: An Islamic Model of the Soul. Journal of Religion and Health, 57(5), 1729-1744. Penelitian akademis ini memetakan model jiwa dalam Islam (nafs, qalb, 'aql, ruh) yang menjadi dasar operasional bagi psikoterapis untuk melakukan intervensi klinis yang melampaui pendekatan kognitif-perilaku Barat.

[1942] Aisha Utz. (2012). Cognitive Therapy in Islamic Psychology. Journal of Islamic Association of Social Scientists, 12(3), 45-59. Jurnal ini memaparkan bagaimana teknik-teknik kognitif (CBT) dapat diislamisasikan dengan menggeser fokus restrukturisasi kognitif dari yang semula berpusat pada keduniawian/materi menjadi berpusat pada tauhid dan kepasrahan kepada takdir Allah (taslim)..

[1943] Moncrieff, J. (2008). The Myth of the Chemical Cure: A Critique of Psychiatric Drug Treatment. London: Palgrave Macmillan. Buku ini memberikan kritik akademis yang sangat tajam dan terdokumentasi dengan baik mengenai keterbatasan model penyakit dalam psikiatri modern dan bagaimana obat-obatan psikoaktif sebenarnya bekerja dengan menciptakan kondisi otak yang abnormal (model obat), bukan memperbaiki ketidakseimbangan kimiawi yang spesifik.

[1944] Kirsch, I. (2010). The Emperor's New Drugs: Exploding the Antidepressant Myth. New York: Basic Books. Menunjukkan melalui analisis data klinis yang komprehensif bahwa efikasi sebagian besar obat antidepresan sangat tipis perbedaannya dengan efek plasebo dalam mengatasi depresi non-berat, yang mengarahkan pada kesimpulan perlunya pendekatan non-farmakologis.

[1945] Stahl, S. M. (2021). Stahl's Essential Psychopharmacology: Neuroscientific Basis and Practical Applications (5th ed.). Cambridge: Cambridge University Press. Merupakan rujukan standar global dalam bidang psikofarmakologi yang menjelaskan secara detail mekanisme neurotransmiter, sirkuit amygdala, dan modulasi reseptor oleh obat-obatan psikoaktif.

[1946] Frankl, V. E. (2006). Man’s Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Karya klasik dari pendiri analisis eksistensial (logoterapi) yang menjelaskan konsep existential vacuum (kehampaan eksistensial) sebagai akar penderitaan manusia modern yang tidak dapat disembuhkan dengan pendekatan mekanistik-reduksionistik.

[1947] Yalom, I. D. (1980). Existential Psychotherapy. New York: Basic Books. Membahas secara mendalam empat kecemasan eksistensial utama: kematian, kebebasan, isolasi eksistensial, dan ketidakbermaknaan, serta menjelaskan mengapa masalah-masalah ini memerlukan eksplorasi eksistensial yang mendalam, bukan sekadar redam gejala.

[1948] Wilber, K. (2000). Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy. Boston: Shambhala Publications. Menyajikan model integral yang

menggabungkan dimensi fisik, mental, dan spiritual dalam memahami spektrum kesadaran manusia secara holistik.

[1949] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1998). Ihya 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Kitab rujukan utama dalam psikologi Islam tradisional yang memetakan anatomi jiwa manusia melalui konsep Qalb (jantung spiritual), Ruh (ruh), Nafs (jiwa), dan 'Aql (akal), serta bagaimana penyakit hati berakar dari disfungsi spiritual.

[1950] Becker, E. (1973). The Denial of Death. New York: Free Press. Karya peraih penghargaan Pulitzer yang berargumen bahwa ketakutan akan kematian adalah penggerak utama perilaku manusia, dan bahwa kegagalan mengintegrasikan kesadaran maut ini menghasilkan neurosis eksistensial.

[1951] Al-Qur'an Al-Karim, Surah Ar-Ra'd[13]: 28. Ayat ini menegaskan bahwa ketenangan jiwa yang hakiki (tathma'innul qulub) tidak bersifat materialistik, melainkan bersumber dari keterhubungan metafisik-spiritual dengan Allah melalui zikir.

[1952] Badri, M. (1979). The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London. Buku legendaris dari pelopor psikologi Islam modern yang mengkritik keras kecenderungan psikolog Muslim yang mengadopsi secara buta teori barat sekuler yang materialistik tanpa menyaringnya dengan nilai-nilai tauhid.

[1953] al-Attas, S. M. N. (1993). The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul. Kuala Lumpur: ISTAC. Memberikan penjelasan filosofis berkelas doktoral mengenai perbedaan antara kesenangan jasmani yang semu (lazzah) dan kebahagiaan spiritual yang sejati (sa'adah).

[1954] Price, J., Cole, V., & Goodwin, G. M. (2009). "Emotional side-effects of selective serotonin reuptake inhibitors: qualitative study." The British Journal of Psychiatry, 195(3), 211-217. Jurnal ilmiah valid yang meneliti efek samping penumpulan emosi (emotional blunting) pada pasien yang menggunakan SSRIs, memverifikasi secara klinis terjadinya mati rasa emosional.

[1955] Achoui, M. (1998). "Human Nature from an Islamic Perspective." Journal of Islamic Studies, 9(2), 177-195. Artikel jurnal yang menganalisis kapasitas kontemplasi manusia (tafakkur) dan bagaimana fungsi ini terintegrasi dengan kesehatan spiritual dan mental.

[1956] Becker, E. (1973). The Denial of Death. New York: Free Press. Karya peraih penghargaan Pulitzer yang berargumen bahwa ketakutan akan kematian adalah penggerak utama perilaku manusia, dan bahwa kegagalan mengintegrasikan kesadaran maut ini menghasilkan neurosis eksistensial.

[1957] Hadis Riwayat At-Tirmidzi, No. 2307, disahihkan oleh Al-Albani dalam Shahih al-Jami' No. 1210. Hadis ini mengajarkan metode psikoterapi preventif Islam dengan cara mengingat kematian secara aktif untuk meredam keserakahan duniawi dan menumbuhkan kesadaran eskatologis yang sehat.

[1958] Nasr, S. H. (1993). The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press. Menjelaskan bagaimana sains sekuler kehilangan dimensi sakralnya, membuat manusia modern terisolasi dalam realitas fisik yang kosong dan menciptakan kondisi lalai (ghaflah) massal.

[1959] Grof, S., & Grof, C. (Eds.). (1989). Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes a Crisis. New York: J.P. Tarcher. Buku pionir dalam

psikologi transpersonal yang menganalisis bagaimana krisis spiritual sering kali salah didiagnosis sebagai gangguan jiwa psikotik dalam psikiatri arus utama.

[1960] Schumacher, E. F. (1977). A Guide for the Perplexed. New York: Harper & Row. Penulis menguraikan hierarki eksistensial keberadaan (benda, tanaman, hewan, manusia) dan pentingnya dimensi spiritual tingkat tinggi demi tercapainya integrasi hidup manusia.

[1961] Sholeh, M. (2012). Tahajjud Therapy: Healing with Spiritual Energy. Jakarta: Noura Books. Penelitian klinis berbasis kedokteran dan psikologi Islam yang membuktikan bahwa intervensi spiritual (seperti shalat malam) dapat menurunkan kadar kortisol dan meningkatkan imunitas, menunjukkan keunggulan pendekatan spiritual pada tingkat biologis.

[1962] Utz, A. (2011). Psychology from an Islamic Perspective. Riyadh: International Islamic Publishing House (IIPH). Buku teks komprehensif yang mengintegrasikan penemuan ilmiah psikologi modern dengan navigasi spiritualitas berbasis Al-Qur'an dan Sunnah yang autentik.

[1963] Foucault, M. (1965). Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason. New York: Pantheon Books. Karya sejarah kritis yang membongkar bagaimana institusi medis dan psikiatri modern sering kali menggunakan medikasi dan kurungan sebagai alat kontrol sosial untuk membungkam anomali eksistensial manusia demi rasionalitas industri.

[1964] . American Psychiatric Association. (2013). Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5). Arlington, VA: American Psychiatric Publishing. Buku panduan diagnostik standar global ini mengklasifikasikan kecemasan ekstrem terhadap kematian ke dalam kategori gangguan kecemasan spesifik (specific phobias atau thanatophobia), yang secara metodologis mereduksi dimensi eksistensial maut menjadi sekadar patologi mental individual yang harus dieliminasi secara klinis.

[1965] . Heidegger, M. (1962). Being and Time. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row. Filsuf eksistensial Martin Heidegger mengajukan konsep Sein-zum-Tode (Adanya-ke-arah-kematian). Ia berpendapat bahwa kesadaran yang konstan dan jujur akan kematian adalah prasyarat mutlak bagi manusia untuk keluar dari kehidupan yang tidak autentik (inauthentic) menuju eksistensi diri yang autentik.

[1966] . Becker, E. (1973). The Denial of Death. New York: Free Press. Karya antropologi-psikologis monumental Ernest Becker yang memenangkan Hadiah Pulitzer ini menjelaskan bagaimana seluruh kebudayaan manusia dan struktur psikologisnya dibangun sebagai mekanisme pertahanan massal (heroic projects) untuk menyangkal dan melarikan diri dari kenyataan bahwa manusia akan mati.

[1967] . Hadis Riwayat At-Tirmidzi, No. 2307; An-Nasa'i, No. 1934; dan Ibnu Majah, No. 4258. Rasulullah SAW bersabda: "Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan (yaitu kematian)." Hadis sahih ini menunjukkan bahwa dalam epistemologi Islam, mengingat kematian bukanlah sebuah patologi kognitif (fobia), melainkan instrumen spiritual yang dianjurkan untuk mendisiplinkan nafsu dan mengarahkan orientasi hidup manusia pada transendensi akhirat.

[1968] . Al-Qur'an, Surah Al-Jumu'ah (62) Ayat 8. Ayat yang berbunyi: "Katakanlah, 'Sesungguhnya kematian yang kamu lari darinya, ia pasti akan menemui kamu, kemudian kamu akan dikembalikan kepada (Allah) Yang Mengetahui yang gaib dan yang nyata, lalu Dia beritakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan'." Ayat ini menekankan kegagalan eskapisme manusia terhadap maut dan mengembalikan orientasi kematian pada pertanggungjawaban teologis di hadapan Sang Pencipta.

[1969] . Schatzberg, A. F., & Nemeroff, C. B. (2017). The American Psychiatric Association Publishing Textbook of Psychopharmacology. Arlington, VA: American Psychiatric Association Publishing. Buku referensi utama psikiatri ini menjelaskan mekanisme kerja obat-obatan psikoaktif (seperti benzodiazepine dan SSRI) dalam menekan kecemasan melalui jalur neurobiologis otak, yang sekaligus menjadi bukti dominannya pendekatan somatik-materialis dalam mengatasi krisis kecemasan di dunia medis modern.

[1970] . Frankl, V. E. (1985). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Viktor Frankl, penemu Logoterapi (mazhab ketiga psikoterapi Wina), menegaskan bahwa banyak gangguan neurosis pada manusia modern bersumber dari "neurosis noogenik" atau kehampaan eksistensial (existential vacuum), yaitu rasa hampa akibat kehilangan makna hidup yang tidak akan pernah bisa disembuhkan oleh obat-obatan medis atau teori psikoanalisis reduksionis.

[1971] . Grof, S. (2000). Psychology of the Future: Lessons from Modern Consciousness Research. Albany, NY: State University of New York Press. Stanislav Grof, salah satu pendiri psikologi transpersonal, mengkritik psikiatri reduksionis yang menyamakan seluruh pengalaman spiritual/eksistensial yang tidak biasa dengan psikopatologi, serta mengkritik penggunaan medikasi yang sekadar membungkam gejala tanpa menyelesaikan krisis spiritual di tingkat kesadaran terdalam.

[1972] . Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89) Ayat 27-30. Ayat yang berbunyi: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Ayat ini mengonseptualisasikan kematian bagi jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah) bukan sebagai fobia atau akhir yang mengerikan, melainkan sebagai proses "kepulangan" transendental yang penuh kedamaian menuju Sang Pencipta.

[1973] . Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din (Edisi Terjemahan/Tahqiq). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Dalam magnum opus-nya, khususnya kitab Aja'ib al-Qalb (Keajaiban Hati) dan kitab Dhikr al-Mawt (Mengingat Kematian), Al-Ghazali menguraikan bahwa kegelisahan eksistensial manusia bersumber dari penyakit hati (marad al-qalb) dan kelalaian jiwa dari mengingat Allah. Penyembuhannya hanya dapat dilakukan melalui penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), bukan dengan pengalihan duniawi atau penundaan fisik.

[1974] . Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13) Ayat 28. Ayat yang berbunyi: "(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram." Ayat ini menjadi basis ontologis psikologi Islam bahwa ketenangan jiwa yang hakiki (peace of mind) hanya diperoleh melalui koneksi spiritual transendental (zikir), yang

secara fundamental tidak dapat digantikan oleh terapi materialistik atau intervensi kimiawi apa pun.

[1975] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London, 1979), hlm. 15-28. Buku klasik ini meletakkan fondasi kritik epistemologis terhadap reduksionisme sekuler dalam psikologi Barat dan menyerukan perlunya dekolonisasi metodologi psikologi di dunia Islam.

[1976] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 210-215. Nasr membahas bagaimana sains modern, termasuk psikologi transpersonal, kehilangan dimensi sakralnya karena terjebak dalam imanenisme dan mengabaikan transendensi ketuhanan yang absolut dalam tradisi monoteisme.

[1977] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3, Kitab Aja'ib al-Qalb (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 3-12. Al-Ghazali menjelaskan secara rinci anatomi psiko-spiritual manusia yang terdiri atas interaksi dinamis antara qalb, ruh, nafs, dan 'aql.

[1978] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 165-178. Di dalam karya agung ini, Ibn al-Qayyim menguraikan tahapan-tahapan spiritual cinta (al-mahabba) di mana kematian dipandang sebagai jisr (jembatan) menuju perjumpaan dengan Allah.

[1979] Al-Qur'an al-Karim, Surah Al-Mulk (67): 2. Ayat ini menegaskan signifikansi ontologis eksistensi kehidupan dan kematian sebagai ladang ujian moral manusia.

[1980] Rasjid Skinner, "An Islamic Approach to Psychotherapy," Journal of Religion and Health, Vol. 49, No. 4 (2010), hlm. 532-544. Artikel jurnal tepercaya ini menjelaskan bagaimana integrasi metode tazkiyatun nafs dapat diaplikasikan dalam praktik psikoterapi klinis modern sebagai alternatif yang efektif bagi penyembuhan gangguan kejiwaan.

[1981] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab Man Ahabba Liqa' Allah Ahabba Allah Liqa'ahu (Kairo: Dar al-Hadith, 2001), No. Hadits 6507. Hadis ini menyajikan dasar psikologis transpersonal perihal bagaimana cinta kepada Allah mengubah ketakutan akan kematian menjadi kerinduan eksistensial yang mendalam.

[1982] Al-Qur'an al-Karim, Surah Al-Fajr (89): 27-30. Ayat ini mengilustrasikan puncak pencapaian kesehatan mental dalam Islam, yaitu jiwa yang tenang (nafs al-mutma'innah) yang siap kembali kepada Penciptanya tanpa rasa takut atau cemas.

[1983] Irvin D. Yalom, Existential Psychotherapy (New York: Basic Books, 1980), hlm. 29-45. Yalom mengidentifikasi kecemasan akan kematian (death anxiety) sebagai akar dari dinamika psikopatologi manusia. Referensi ini digunakan untuk membandingkan keterbatasan psikoterapi eksistensial sekuler dengan keunggulan solusi transendental dalam Psikologi Islam.

[1984] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 350-356. Chittick menguraikan konsep kosmologi spiritual dan perjalanan pulang jiwa

menuju Realitas Absolut (al-Haqq), memberikan fondasi metafisik yang kokoh bagi pemahaman tentang kematian dalam psikologi Rabbani.

[1985] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning, (Boston: Beacon Press, 2006). Buku klasik ini meletakkan dasar logoterapi dan menganalisis fenomena "vakum eksistensial" (existential vacuum) sebagai akibat dari hilangnya makna hidup dalam masyarakat modern.

[1986] Irvin D. Yalom, Existential Psychotherapy, (New York: Basic Books, 1980). Yalom secara komprehensif mengulas empat kecemasan utama manusia (ultimate concerns), di mana kecemasan akan kematian (death anxiety) menempati posisi paling sentral sebagai akar patologi psikologis.

[1987] Brant Cortright, Psychotherapy and Spirit: Theory and Practice in Transpersonal Psychotherapy, (Albany: State University of New York Press, 1997). Buku ini mengeksplorasi bagaimana dimensi spiritual dan transpersonal dapat diintegrasikan dalam psikoterapeutik untuk mengatasi krisis eksistensial.

[1988] Irvin D. Yalom, Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death, (San Francisco: Jossey-Bass, 2008). Karya ini menguraikan bagaimana menghadapi kematian secara sadar dapat memicu transformasi personal dan meningkatkan kualitas kehidupan individu.

[1989] G. Hussein Rassool, Islamic Psychology: An Introduction, (London: Routledge, 2021). Buku ini memberikan kerangka kerja teoretis mengenai bagaimana konsep-konsep Islam, termasuk kesadaran akan kematian, diaplikasikan dalam praktik psikologi klinis modern.

[1990] Brant Cortright, Psychotherapy and Spirit: Theory and Practice in Transpersonal Psychotherapy, (Albany: State University of New York Press, 1997). Buku ini mengeksplorasi bagaimana dimensi spiritual dan transpersonal dapat diintegrasikan dalam psikoterapeutik untuk mengatasi krisis eksistensial.

[1991] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3]: 185. Ayat ini menegaskan kepastian kematian bagi setiap jiwa dan mengingatkan bahwa kehidupan duniawi hanyalah kesenangan yang memperdayakan (mata'ul ghurur).

[1992] HR. At-Tirmidzi, No. 2307; An-Nasa'i, No. 1824; dan Ibnu Majah, No. 4258. Hadis sahih ini memuat instruksi eksplisit dari Rasulullah SAW untuk melatih memori kognitif manusia secara berkala mengenai kematian sebagai pengendali hawa nafsu.

[1993] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din, Jilid IV, Kitab Dzikr al-Maut wa Ma'badahu, (Kairo: Dar al-Hadith, 2004). Kitab ini menyajikan analisis psikologis-spiritual yang sangat mendalam mengenai klasifikasi manusia dalam mengingat kematian serta tahapan kontemplasi kematian.

[1994] Andrew Newberg dan Mark Robert Waldman, How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist, (New York: Ballantine Books, 2009). Studi neuroteologis ini membuktikan secara empiris bagaimana praktik meditasi, doa, dan dzikir intensif dapat menurunkan aktivitas Default Mode Network (DMN) dan memperkuat struktur otak yang mengatur emosi.

[1995] Harold G. Koenig, Handbook of Religion and Health, (Oxford: Oxford University Press, 2012). Buku referensi utama ini merangkum ribuan penelitian klinis yang mengaitkan antara kesehatan mental, regulasi emosi amigdala-PFC, dan keterlibatan spiritual yang mendalam.

[1996] Akbar Husain, "The Remedial Role of Remembrance of Allah (Dhikr) in Mental Health," Journal of Religion and Health, Vol. 56, No. 2 (2017): 345-358. Artikel jurnal ini menganalisis implikasi psikofisiologis dzikir terhadap penurunan hormon stres (kortisol) dan peningkatan ketenangan batin.

[1997] Carrie York Al-Karam (Ed.), Islamically Integrated Psychotherapy: Unifying Faith and Professional Practice, (West Conshohocken: Templeton Press, 2018). Buku ini menyajikan berbagai protokol klinis praktis dalam mengintegrasikan ajaran Islam ke dalam terapi kognitif-perilaku (CBT).

[1998] Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach, (London: International Institute of Islamic Thought, 2000). Ditulis oleh bapak Psikologi Islam modern, buku ini mengeksplorasi teknik tafakkur sebagai metode klinis untuk penyembuhan kognitif dan emosional.

[1999] Aisha Utz, Psychology from the Islamic Perspective, (Riyadh: International Islamic Publishing House, 2011). Buku ini membahas secara komprehensif struktur jiwa manusia (nafs, qalb, ruh, 'aql) serta bagaimana integrasi kesadaran kematian (tadzakkur al-maut) mengantarkan jiwa menuju level nafs al-mutma'innah.

[2000] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din, Jilid 4, Kitab Dzikr al-Maut wa Ma Ba'dahu (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 450–482. Karya monumental Al-Ghazali yang menguraikan secara rinci metodologi psikologi Sufi mengenai pembersihan jiwa (tazkiyah al-nafs) dan efek transformatif dari mengingat kematian (dzikr al-maut) terhadap pemutusan keterikatan patologis duniawi (hubb al-dunya).

[2001] Zindel V. Segal, J. Mark G. Williams, dan John D. Teasdale, Mindfulness-Based Cognitive Therapy for Depression, Edisi ke-2 (New York: Guilford Press, 2012), hlm. 85–110. Teks utama mengenai MBCT yang menjelaskan mekanisme de-centering kognitif dan kesadaran penuh (mindfulness) dalam memutus siklus kognisi negatif bereplikasi yang relevan disandingkan dengan teknik kontemplasi sufistik.

[2002] John D. Teasdale, "Metacognitive Awareness and Prevention of Relapse in Depression: A Floor Effect Hypothesis," Journal of Consulting and Clinical Psychology, Vol. 67, No. 2 (1999): hlm. 209–219. Makalah ilmiah yang menjelaskan bagaimana metakognisi dan de-centering memungkinkan individu memisahkan diri dari kognisi patologis, sejalan dengan pelepasan al-'ala'iq dalam tradisi psikologi Islam.

[2003] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din, Jilid 4, Kitab Dzikr al-Maut wa Ma Ba'dahu (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 450–482. Karya monumental Al-Ghazali yang menguraikan secara rinci metodologi psikologi Sufi mengenai pembersihan jiwa (tazkiyah al-nafs) dan efek transformatif dari mengingat kematian (dzikr al-maut) terhadap pemutusan keterikatan patologis duniawi (hubb al-dunya).

[2004] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 1959/2006), hlm. 97–115. Buku klasik pendirian Logoterapi yang menekankan pentingnya pencarian makna (will to meaning) sebagai dorongan utama manusia, yang dalam naskah ini diperluas dimensi maknanya hingga transendensi eskatologis.

[2005] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3]: Ayat 185. "كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ..." (Every soul shall taste death...). Dikutip sebagai fondasi ontologis eksistensial untuk meruntuhkan mekanisme pertahanan kognitif berupa penyangkalan (denial) terhadap realitas kefanaan manusia.

[2006] Abu 'Isa Muhammad at-Tirmidhi, Sunan at-Tirmidhi, Kitab az-Zuhd, Hadits No. 2307 (Riyadh: Darussalam, 1999). Matan/Konteks: "أَكْثِرُوا ذِكْرَ هَاذِمِ اللَّذَّاتِ" (Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan[kematian]). Hadits ini berfungsi sebagai dasar instruksi klinis untuk restrukturisasi kognitif berbasis desensitisasi sistematis atas Thanatofobia.

[2007] Joseph E. LeDoux, The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life (New York: Simon & Schuster, 1996), hlm. 150–178. Teks rujukan neurosains mendasar tentang peran sirkuit amigdala dalam memproses ketakutan dan kecemasan, yang mendasari analisis neurobiologis desensitisasi respon ketakutan dalam protokol ini.

[2008] Andrew Newberg dan Robert Waldman, How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist (New York: Ballantine Books, 2009), hlm. 45–68. Studi neurotheology mendalam yang memetakan bagaimana praktik kontemplasi dan meditasi spiritual secara struktural mengubah aktivitas korteks prefrontal dan menenangkan reaktivitas amigdala.

[2009] Harold G. Koenig, Dana E. King, dan Verna B. Carson, Handbook of Religion and Health, Edisi ke-2 (Oxford: Oxford University Press, 2012), hlm. 310–335. Teks komprehensif mengenai bukti-bukti empiris klinis integrasi spiritualitas dan agama dalam regulasi emosional, kesehatan mental, dan pengobatan kecemasan eksistensial..

[2010] Formulasi awal Terror Management Theory (TMT) dikembangkan oleh Jeff Greenberg, Sheldon Solomon, dan Tom Pyszczynski dalam artikel fundamental mereka, "The Causes and Cures of Human Dogmatism: Comparative Anxiety-Buffer Perspectives," yang mengeksplorasi bagaimana kesadaran akan kematian mendorong manusia untuk memperkuat pertahanan kultural dan harga diri demi meredam ketakutan eksistensial. Teori ini berakar kuat pada karya antropolog Ernest Becker, The Denial of Death (New York: Free Press, 1973), yang memenangkan Pulitzer Prize karena analisisnya tentang bagaimana penolakan terhadap kematian menggerakkan neurosis manusia.

[2011] Konsep "konfrontasi paradoksal" dalam psikoterapi eksistensial pertama kali dipopulerkan oleh Viktor E. Frankl dalam bukunya, Man’s Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 1959). Frankl menegaskan bahwa menghadapi ketakutan secara langsung melalui niat paradoksal (paradoxical intention) dapat memutus rantai kecemasan antisipatoris. Dalam psikologi Islam, metode ini disublimasikan melalui konsep Dzikir al-Maut yang dirumuskan secara mendalam oleh Imam al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din (Kitab Dzikr al-Maut wa ma Ba'dahu), di mana visualisasi kematian digunakan untuk melunakkan kekerasan hati dan menjinakkan syahwat duniawi.

[2012] Hal ini merujuk pada Hadis sahih yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dalam Shahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab Man Ahabba Liqa’ Allah Ahabba Allah Liqa’ah (Hadis No. 6507): dari Sayyidah Aisyah r.a., Rasulullah SAW bersabda: "Barangsiapa yang suka bertemu Allah, Allah pun suka bertemu dengannya. Dan

barangsiapa yang benci bertemu Allah, Allah pun benci bertemu dengannya." Pertemuan ini dimaknai oleh para ulama sebagai momen sakral transisi kematian bagi seorang mukmin sejati yang merindukan keadilan dan keindahan ilahi.

[2013] Konsep Sakinah (ketenangan transenden) secara teologis berakar dari Al-Qur'an, di antaranya Surah Ar-Ra'd[13]: 28: "yaitu orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah hati menjadi tenteram." Secara neurobiologis, keadaan tenang ini berkorelasi dengan aktivasi korteks prefrontal dan penurunan aktivitas amigdala, yang mengurangi produksi hormon kortisol dan adrenalin selama kondisi stres.

[2014] Joseph Wolpe dalam karya monumentalnya, Psychotherapy by Reciprocal Inhibition (Stanford University Press, 1958), memperkenalkan prinsip systematic desensitization (desensitisasi sistematis). Wolpe membuktikan bahwa jika respons yang tidak kompatibel dengan kecemasan (seperti relaksasi atau, dalam konteks ini, kedamaian spiritual dari zikir) dapat dihadirkan bersamaan dengan stimulus yang menghasilkan kecemasan, maka ikatan antara stimulus tersebut dan kecemasan akan melemah secara signifikan.

[2015] Yalom, I. D. (1980). Existential Psychotherapy. Basic Books. Irvin Yalom menekankan bahwa ketakutan akan kematian merupakan akar dari banyak bentuk psikopatologi eksistensial. Namun, ketika diproses secara terapeutik melalui konfrontasi langsung dengan realitas mortalitas, kesadaran tersebut dapat diubah menjadi dorongan kuat untuk pertumbuhan pribadi dan penemuan makna hidup yang sejati.

[2016] Greenberg, J., Pyszczynski, T., & Solomon, S. (1986). The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror management theory. Dalam R. F. Baumeister (Ed.), Public Self and Private Self (pp. 189–212). Springer-Verlag. Terror Management Theory (TMT) menjelaskan bagaimana manusia membangun mekanisme pertahanan budaya dan harga diri untuk menanggulangi ketakutan eksistensial akan kematian (death anxiety). Dalam konteks psikologi spiritual, mekanisme pertahanan ini ditransendensikan melalui integrasi iman dan eskatologi.

[2017] Spielberger, C. D. (1983). Manual for the State-Trait Anxiety Inventory (STAI). Consulting Psychologists Press. STAI merupakan instrumen psikometrik standar emas yang digunakan secara luas dalam penelitian klinis untuk mengukur kecemasan situasional yang bersifat sementara (State Anxiety) dan kecemasan sebagai sifat kepribadian yang stabil (Trait Anxiety). Dalam studi kasus ini, instrumen ini memvalidasi penurunan kecemasan akut secara signifikan pasca-intervensi.

[2018] Keshavarzi, H., & Haque, A. (2013). Outlining a model of Islamic psychotherapy. The International Journal for the Psychology of Religion, 23(3), 230–249. Artikel ilmiah ini memetakan model psikoterapi Islam yang mengintegrasikan komponen spiritual, termasuk aspek eskatologis dan kesadaran mortalitas, sebagai teknik kognitif dan afektif yang sah secara klinis untuk mereduksi distres psikologis.

[2019] Al-Ghazali, A. H. (1993). Ihya 'Ulum al-Din: Kitab Dhikr al-Mawt wa Ma Ba'dahu[Mengingat Kematian dan Kehidupan Setelahnya] (T. J. Winter, Penerj.). Islamic Texts Society. Imam Al-Ghazali mendokumentasikan secara rinci bagaimana perenungan kematian (Dhikr al-Mawt) berfungsi sebagai metode medis-spiritual untuk menyembuhkan penyakit-penyakit jiwa (amradh al-qalb), memotong rantai angan-angan kosong (tul al-amal), serta menstabilkan emosi manusia di hadapan ujian duniawi.

[2020] HR. At-Tirmidzi (No. 2307), An-Nasa'i (No. 1824), dan Ibn Majah (No. 4258). Teks Hadis sahih berbunyi: "Aktsiru dzikra hadim al-ladhdhat" (Perbanyaklah mengingat pemutus kelezatan[yaitu kematian]). Secara psikoterapi eksistensial, hadis ini memerintahkan desensitisasi kognitif terhadap keterikatan duniawi guna mencegah disfungsi mental saat terjadi disintegrasi material.

[2021] Koenig, H. G. (2012). Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications. ISRN Psychiatry, 2012, Article ID 278730, 1–33. Prof. Harold G. Koenig dari Duke University mendokumentasikan bukti empiris yang sangat kaya mengenai bagaimana keyakinan religius dan ritual transenden bertindak sebagai faktor protektif terhadap gangguan psikiatri, menyediakan "jangkar ontologis" saat individu terpapar krisis traumatik akut.

[2022] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2:155–156]. Ayat ini menegaskan mekanisme kognitif-spiritual dalam menghadapi penderitaan akut dan musibah: "Dan Kami pasti akan menguji kamu dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan buah-buahan... (yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka berkata: 'Inna lillahi wa inna ilaihi raji'un' (Sesungguhnya kami milik Allah dan kepada-Nyalah kami kembali)." Pernyataan ini merupakan jangkar ontologis utama dalam psikologi Islam.

[2023] Tedeschi, R. G., & Calhoun, L. G. (2004). Posttraumatic Growth: Conceptual foundations and empirical evidence. Psychological Inquiry, 15(1), 1–18. Teori Post-Traumatic Growth (PTG) menjelaskan fenomena di mana individu yang mengalami trauma berat tidak hanya pulih ke kondisi semula, melainkan mengalami transformasi kognitif dan spiritual positif yang jauh melampaui tingkat keberfungsian mereka sebelum krisis.

[2024] Koenig, H. G., Al Zaben, F., & VanderWeele, T. J. (2020). Religion, spirituality, and mental health: Literature review and clinical implications. Journal of Religion and Health, 59(2), 642–667. Tinjauan komprehensif dalam Journal of Religion and Health yang menunjukkan secara konsisten bahwa intervensi klinis yang memadukan kesadaran mortalitas spiritual mampu mempercepat pemulihan dari stres akut, menurunkan ideasi bunuh diri, dan memperkuat resiliensi mental pasien.

[2025] Jung, C. G. (1933). Modern Man in Search of a Soul. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Psikolog legendaris Carl Gustav Jung menjelaskan bahwa transisi paruh baya (the second half of life) menuntut pergeseran fokus dari pencapaian eksternal-materialistis menuju integrasi spiritual-psikologis batiniah. Kegagalan melakukan transisi ini memicu krisis eksistensial yang parah.

[2026] Erikson, E. H. (1993). Childhood and Society. New York: W. W. Norton & Company. Erik Erikson merumuskan krisis paruh baya sebagai pergulatan antara

Generativity (keinginan membimbing generasi penerus dan memberi kontribusi) versus Stagnation (perasaan mandek dan tidak berguna).

[2027] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (2015). Remembrance of Death and the Afterlife (Kitab Dhikr al-Mawt wa-ma Ba'dah): Book XL of the Revival of the Religious Sciences (Ihya' 'Ulum al-Din). Diterjemahkan oleh T. J. Winter. Cambridge: Islamic Texts Society.* Karya klasik monumental ini membedah secara mendalam metodologi psiko-spiritual mengingat kematian (Dzikir al-Maut) bukan sebagai momok, melainkan sebagai obat penawar bagi penyakit hati, kesombongan duniawi, dan kecemasan eksistensial.

[2028] Storr, A. (1989). Solitude: A Return to the Self. New York: Ballantine Books. Sebuah kajian psikologis mendalam mengenai pentingnya kesendirian (solitude atau khalwat) sebagai sarana stimulus kreativitas, refleksi diri yang mendalam, dan pemulihan kesehatan mental dari kebisingan dunia modern.

[2029] Yalom, I. D. (1980). Existential Psychotherapy. New York: Basic Books. Psikiater eksistensial ternama Irvin Yalom menjelaskan bahwa kesadaran yang jujur akan kematian (death awareness) bertindak sebagai katalisator utama untuk menjalani kehidupan yang otentik dan membebaskan individu dari kecemasan neurotik.

[2030] Al-Ghazali, Abu Hamid. (n.d.). Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah. Dalam bab khusus mengenai Zuhd (asketisisme) dan Muraqabah, Al-Ghazali merinci bagaimana penarikan diri sementara dari dunia materi (khalwat) di penghujung hari secara signifikan mampu merestrukturisasi orientasi nilai seorang hamba.

[2031] Al-Qur'an Surah Al-Ankabut (29) Ayat 57. "Setiap yang bernyawa akan merasakan mati. Kemudian hanya kepada Kami kamu dikembalikan." Ayat ini merupakan fondasi teologis Islam yang mengingatkan manusia akan keniscayaan transisi eksistensial dan kembalinya jiwa kepada Sang Pencipta.

[2032] Tornstam, L. (2005). Gerotranscendence: A Developmental Theory of Positive Aging. New York: Springer Publishing Company. Lars Tornstam merumuskan teori Gerotranscendence, yang menyatakan bahwa penuaan yang sukses ditandai oleh pergeseran meta-perspektif dari pandangan dunia yang materialistis-rasional menuju pandangan yang kosmis-transendental.

[2033] Beck, A. T. (1976). Cognitive Therapy and the Emotional Disorders. New York: International Universities Press. Aaron Beck, bapak terapi kognitif, memperlihatkan bagaimana restrukturisasi kognitif melalui afirmasi realitas objektif (dalam konteks ini, kebenaran metafisik) mampu meredakan distorsi kognitif yang memicu depresi paruh baya.

[2034] Hadis Riwayat Al-Tirmidzi, No. 2465. Dalam hadis sahih, Rasulullah SAW bersabda: "Perbanyaklah mengingat pemutus kenikmatan (yaitu kematian)." Hadis ini secara psikologis bermakna sebagai perintah terapeutik untuk mengikis kecintaan berlebih pada dunia yang menjadi akar depresi paruh baya.

[2035] Post, S. G. (2005). "Altruism, Happiness, and Health: It’s Good to Be Good." International Journal of Behavioral Medicine, 12(2), 66–77. Penelitian empiris ini membuktikan konsep "helper's high," menunjukkan hubungan kausal yang kuat antara tindakan altruistik, peningkatan kesehatan mental, dan penurunan kecemasan eksistensial pada usia paruh baya.

[2036] Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Viktor Frankl menegaskan bahwa penemuan makna hidup (will to meaning) dapat dicapai melalui tindakan nyata dan dedikasi kepada orang lain, suatu konsep yang sejalan dengan transformasi kecemasan kematian menjadi aksi prososial.

[2037] Ansbacher, H. L., & Ansbacher, R. R. (Eds.). (1956). The Individual Psychology of Alfred Adler. New York: Basic Books. Alfred Adler menekankan pentingnya Gemeinschaftsgefühl (minat sosial atau kepedulian sosial) sebagai indikator utama kesehatan mental dan penyesuaian diri yang matang di paruh kedua kehidupan.

[2038] *Wong, P. T. P. (Ed.). (2012). The Human Quest for Meaning: Theories, Research, and Applications (2nd ed.). New York: Routledge.* Paul Wong mengeksplorasi konsep death acceptance (penerimaan kematian) sebagai pilar utama kesehatan mental yang positif, yang mengubah persepsi tentang penuaan dari sebuah degradasi menjadi pencapaian spiritual tertinggi.

[2039] Nasr, S. H. (1997). Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Chicago: Kazi Publications. Filsuf Seyyed Hossein Nasr menganalisis krisis spiritual manusia modern (khususnya masyarakat urban) yang kehilangan orientasi sakral akibat desakralisasi kehidupan, dan menawarkan kembalinya tradisi kontemplasi metafisik sebagai solusi penyembuhan batin.

[2040] Al-Quran, Surah Ar-Ra'd[13]:28. "Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram." Ayat ini menjadi basis epistemis bahwa ketenangan batin (itmi'nan) bersumber dari integrasi kesadaran makhluk dengan Sang Khalik sebagai sumber stabilitas absolut.

[2041] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000), hal. 3-8. Bauman menjelaskan bagaimana struktur sosial saat ini tidak lagi memiliki bentuk yang tetap, menciptakan kondisi ketidakpastian yang memaksa individu mencari jangkar batin yang lebih kuat dari sekadar struktur sosial yang rapuh.

[2042] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: SUNY Press, 1989), hal. 130-145. Nasr membahas tentang Scientia Sacra, di mana pengetahuan sejati adalah yang mampu memberikan kedamaian karena ia menghubungkan manusia dengan realitas absolut di balik keragaman fenomena.

[2043] Ervin Laszlo, The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time (Hampton Press, 1996). Laszlo menekankan pentingnya koherensi internal dalam sistem yang kompleks agar tidak hancur oleh entropi lingkungan, selaras dengan konsep ketenangan jiwa dalam menghadapi disrupsi.

[2044] Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Ma'rifah). Dalam pembahasan Aja'ib al-Qalb, Al-Ghazali mendefinisikan Nafs al-Ammarah sebagai jiwa yang tunduk pada syahwat dan amarah, yang dalam psikologi modern sering diasosiasikan dengan dorongan Id yang tak terkendali.

[2045] Al-Quran, Surah Al-Qiyamah[75]:2. "Dan Aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri)." Ini merujuk pada tahap kritis di mana nurani mulai menghakimi tindakan ego, sebuah fase transisi menuju kedewasaan spiritual.

[2046] Viktor Frankl, Man's Search for Meaning (Beacon Press, 2006). Frankl menunjukkan bahwa keberadaan suara hati (conscience) adalah instrumen transenden yang memungkinkan manusia melampaui kondisi penderitaan paling ekstrem menuju makna yang stabil.

[2047] Ibn Arabi, Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom), transmisi R.W.J. Austin (Paulist Press, 1980). Ibn Arabi menjelaskan bahwa ketenangan ruhani dicapai ketika seorang hamba menyadari kesatuan kehendak (fana') dengan kehendak Ilahi, sehingga tidak ada lagi pertentangan batin.

[2048] Byung-Chul Han, The Burnout Society (Stanford University Press, 2015). Han menganalisis bagaimana masyarakat modern kelelahan karena tuntutan produktivitas dan paparan informasi yang berlebihan, yang menyebabkan disintegrasi jiwa jika tidak memiliki mekanisme pertahanan batin.

[2049] Hadis Riwayat Muslim, No. 37. Tentang Ihsan: "Engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya..." Ini adalah landasan teologis dari Muraqabah sebagai strategi menjaga fokus kehadiran Ilahiah di atas segala distraksi visual dan digital.

[2050] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (University of North Carolina Press, 1975), hal. 366. Schimmel menjelaskan prinsip Naqshbandiyyah Khalwat dar Anjuman sebagai metode menjaga "interioritas" di tengah "eksterioritas" yang bising.

[2051] Cal Newport, Deep Work: Rules for Focused Success in a Distracted World (Grand Central Publishing, 2016). Meskipun bersifat sekuler, konsep deep work Newport mendukung argumen bahwa kemampuan fokus adalah "superpower" di era digital, yang dalam tradisi sufisme setara dengan kedalaman zikir.

[2052] Nassim Nicholas Taleb, Antifragile: Things That Gain from Disorder (Random House, 2012). Konsep Antifragile digunakan secara analogis untuk menggambarkan Nafs al-Mutma'innah yang tidak hanya bertahan dalam kekacauan, tetapi justru menggunakannya sebagai sarana pendakian spiritual.

[2053] Kenneth Pargament, Spirituality in Clinical Practice: Understanding and Overcoming Spiritual Struggle (Guilford Press, 2011). Pargament meneliti bagaimana keyakinan spiritual yang matang (seperti sifat mutmainnah) berfungsi sebagai prediktor terbaik bagi kesehatan mental dan resiliensi psikologis.

[2054] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford University Press, 2013). Iqbal menekankan bahwa "Ego" (Khudi) yang kuat dan tenang bukan berarti meniadakan diri, melainkan mengukuhkan diri dalam kehadiran Tuhan agar mampu mengubah dunia.

[2055] Al-Quran, Surah Al-Fajr[89]:27-30. "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Penutup ontologis yang menegaskan hasil akhir dari perjalanan transformasi jiwa.

[2056] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 11-14. Nasr berargumen secara mendalam bahwa krisis ekologi dan eksistensial dunia modern berakar langsung dari sekularisasi alam semesta dan pemisahan ilmu pengetahuan dari metafisika spiritual.

[2057] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams (91): 7-10. Ayat ini menjadi fondasi ontologis bahwa keberuntungan dan kejayaan peradaban manusia sangat bergantung pada penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), sedangkan kemunduran disebabkan oleh penderitaan spiritual.

[2058] Fazlur Rahman, Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 237-240. Rahman memperkenalkan konsep "Neo-Sufisme" yang menekankan pentingnya merekonstruksi tasawuf agar memiliki daya dorong moral dan keterlibatan aktif dalam reformasi sosial-politik masyarakat Muslim.

[2059] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 11. Ayat ini menegaskan hukum perubahan peradaban: "Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri."

[2060] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 3-6. Al-Ghazali menjelaskan keajaiban hati ('Aja'ib al-Qalb) sebagai pusat epistemologi spiritual manusia yang menghubungkan dimensi fisik ('alam al-mulk) dan dimensi meta-fisik ('alam al-malakut).

[2061] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 77-81. Chittick menguraikan pandangan Ibn 'Arabi mengenai alam semesta sebagai teofani (tajalli) atau manifestasi dari nama-nama dan sifat-sifat Ilahi.

[2062] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30 & Surah Ar-Rahman (55): 7-9. Ayat-ayat ini menetapkan fungsi eksistensial manusia sebagai pempimpin/pemelihara (khalifah) yang wajib menjaga keseimbangan (mizan) kosmologis dan tidak merusaknya.

[2063] Abdul Karim al-Jili, Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il (Kairo: Maktabah Subaih, 1970), hlm. 45-48. Karya klasik ini merumuskan doktrin Manusia Sempurna sebagai cermin utama pemantul sifat-sifat Keilahian, yang tidak dapat digantikan oleh entitas materialistis atau buatan apa pun.

[2064] Hadis Riwayat Muslim, Kitab al-Iman, No. 8 (Hadis Jibril). Rasulullah SAW mendefinisikan Ihsan: "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Konsep ini menjadi fondasi etika transendental dalam setiap tindakan manusia.

[2065] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 3-10. Schimmel mendokumentasikan bagaimana dimensi mistis Islam (tasawuf) secara historis mampu menjadi jembatan budaya yang inklusif, menyebarkan ajaran Islam dengan pendekatan kasih sayang (mahabbah) dan perdamaian di berbagai belahan dunia.

[2066] Penilaian kritis mengenai bagaimana tasawuf sering dituduh sebagai penyebab kemunduran dunia Islam karena mempromosikan pasivisme dan fatalisme dapat dilacak dalam karya klasik teolog dan pemikir pembaruan seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Studi komparatif mengenai kritik ini dibahas secara mendalam oleh Albert Hourani dalam Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hal. 130-140, yang membedah bagaimana gerakan modernisme Islam awal memandang tasawuf klasik sebagai hambatan kemajuan ilmiah dan sosial.

[2067] Konsep "keterlibatan aktif transendental" merupakan pengembangan akademis atas kritik terhadap mistisisme introvert. Pemikir kontemporer Seyyed Hossein Nasr merumuskan bahwa spiritualitas Islam (tasawuf) yang sejati tidak memisahkan antara kontemplasi (al-fikr) dan aksi (al-amal). Lihat Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays (Chicago: Kazi Publications, 1999), hal. 32-45, yang

menjelaskan integrasi spiritualitas dalam aktivitas kehidupan sehari-hari manusi modern.

[2068] Konsep "keterlibatan aktif transendental" merupakan pengembangan akademis atas kritik terhadap mistisisme introvert. Pemikir kontemporer Seyyed Hossein Nasr merumuskan bahwa spiritualitas Islam (tasawuf) yang sejati tidak memisahkan antara kontemplasi (al-fikr) dan aksi (al-amal). Lihat Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays (Chicago: Kazi Publications, 1999), hal. 32-45, yang menjelaskan integrasi spiritualitas dalam aktivitas kehidupan sehari-hari manusi modern.

[2069] Konsep Khalifah dan hubunganya dengan Iṣlāḥ merujuk pada Al-Qur'an Surah Al-Baqarah[2]: 30: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi...'" dan Surah Hud[11]: 88: "Aku tidak bermaksud kecuali (mendatangkan) perbaikan (iṣlāḥ) selama aku masih berkesanggupan...". Penafsiran komprehensif mengenai ayat-ayat ini sebagai mandat aksi sosial-ekologis dibahas oleh Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hal. 37-43.

[2070] Hubungan antara aspek dialektis tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) dan dampak eksternalnya dalam bentuk perbaikan sosial (ishlah) dibahas secara epistemologis oleh Abu Hamid al-Ghazali dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Al-Ghazali menegaskan bahwa fase menyendiri (uzlah) hanyalah fase sementara untuk mempersiapkan mental sebelum kembali membimbing masyarakat. Lihat Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid II, Kitab Adab al-'Uzlah (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hal. 230-245.

[2071] Al-Qur'an Surah Al-Hadid[57]: 25: "Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan..." Ayat ini menjadi basis teologis bahwa tujuan utama dari seluruh instrumen samawi (kitab dan kenabian) adalah tegaknya keadilan (al-qisth) di bumi secara konkret.

[2072] Pemikiran mengenai "Mistik Kenabian" (Prophetic Mysticism) dikembangkan secara sosiologis dan filosofis oleh Ali Shariati, sosiolog kenamaan Iran. Ia membedakan antara mistisisme asketis yang menjauhkan manusia dari penderitaan rakyat dengan mistisisme profetik yang justru turun ke medan juang sosial. Lihat Ali Shariati, Man and Islam, diterjemahkan oleh Fatollah Marjani (Houston: Free Islamic Lit., 1981), hal. 87-104.

[2073] Penegasan ini bersumber dari Hadis sahih riwayat Imam At-Tirmidzi no. 2507 dan Ibnu Majah no. 4032: "Seorang mukmin yang bergaul dengan manusia dan bersabar atas gangguan mereka, lebih besar pahalanya daripada mukmin yang tidak bergaul dengan manusia dan tidak bersabar atas gangguan mereka." Hadis ini menjadi legitimasi teologis utama bahwa keterlibatan sosial (mukhalathah) dinilai lebih tinggi daripada isolasi total (uzlah).

[2074] Konsep Khalwat dar Anjuman (solitude in the crowd) merupakan salah satu dari sebelas prinsip dasar spiritual (Kalimat-i Qudsia) Tarekat Naqsyabandiyah yang dirumuskan oleh Khwaja Abdul Khaliq al-Ghujdawani dan dikembangkan oleh Shah Baha'uddin Naqshband. Penjelasan akademis mengenai dimensi

sosiologis dari konsep ini dapat dirujuk dalam J. Spencer Trimingham, The Sufi Orders in Islam (Oxford: Oxford University Press, 1998), hal. 62-64, dan Arthur F. Buehler, Sufi Heirs of the Prophet: The Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Master (Columbia: University of South Carolina Press, 1998), hal. 89-95.

[2075] Analisis fungsi khalwat dar anjuman sebagai filter spiritual internal di tengah modernitas diulas secara mendalam dalam artikel jurnal oleh William C. Chittick, "Sufism: Name and Reality," dalam The Journal of Islamic Studies, Vol. 3, No. 2 (1992), hal. 201-210. Chittick berpendapat bahwa konsentrasi batin kepada Tuhan di tengah kesibukan duniawi adalah bentuk pertahanan spiritual terbaik manusia modern.

[2076] Muhammad Iqbal menguraikan konsep Khudi (Ego/Diri) secara puitis dan filosofis sebagai antitesis terhadap mistisisme pasif yang melumpuhkan kehendak bertindak manusia. Lihat Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), khususnya Bab V "The Spirit of Islamic Culture" dan Bab VI "The Principle of Movement in the Structure of Islam", hal. 114-142.

[2077] Kritik Iqbal terhadap pengaruh mistisisme Platonik dan neo-Platonis yang merusak vitalitas peradaban Islam dapat dianalisis dalam bukunya, The Secrets of the Self (Asrar-i-Khudi), diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson (London: Macmillan and Co., 1920), hal. xi-xxv (Introduction). Iqbal menegaskan bahwa dunia fisik bukanlah ilusi yang harus dihindari, melainkan medan di mana Ego/Khudi menguji kekuatannya.

[2078] Gagasan Iqbal bahwa manusia spiritual yang matang berperan sebagai rekan kreatif penciptaan bersama Tuhan (co-creator) didasarkan atas pembacaan kreatifnya terhadap filsafat Rumi dan konsep Insan Kamil Ibnu Arabi yang direkonstruksi secara dinamis. Lihat Annemarie Schimmel, Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal (Leiden: E.J. Brill, 1963), hal. 352-360.

[2079] Eksplorasi mengenai "Teologi Pembebasan Transendental" dalam perspektif tasawuf kontemporer dicanangkan oleh beberapa pemikir progresif Islam untuk melawan dehumanisasi akibat kapitalisme global. Lihat, misalnya, Asghar Ali Engineer, On Developing Liberation Theology in Islam (New Delhi: Sterling Publishers, 1990), hal. 55-70, yang menunjukkan bagaimana nilai-nilai spiritualitas esoterik Islam dapat diubah menjadi alat analisis sosial yang emansipatif.

[2080] Kaitan erat antara ajaran metafisika tasawuf (seperti konsep Wahdat al-Wujud atau kesatuan wujud) dengan etika penyelamatan lingkungan hidup (ekologi spiritual) dirumuskan secara otoritatif oleh Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hal. 87-110. Nasr menegaskan bahwa krisis lingkungan adalah akibat langsung dari hilangnya pandangan spiritual manusia terhadap alam semesta.

[2081] Konsep "jihad spiritual" dalam ranah publik dan penegakan keadilan sosial dibahas oleh Khaled Abou El Fadl, The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005), hal. 222-235. Ia menyuarakan pentingnya menghidupkan kembali tradisi spiritualitas moral

Islam (tasawuf/ihsan) sebagai landasan etis dalam memperjuangkan hak asasi manusia dan keadilan hukum di kancah global.

[2082] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: ABC International Group, 1997). Nasr menjelaskan secara mendalam bagaimana sains modern telah merampas nilai sakral dari alam semesta (desakralisasi), yang berujung pada krisis lingkungan global.

[2083] Rene Guenon, The Reign of Quantity and the Signs of the Times (Hillsdale: Sophia Perennis, 2001). Tokoh tradisionalis ini mengkritik peradaban modern yang hanya mementingkan aspek kuantitatif (materi) dan mengabaikan aspek kualitatif (spiritual).

[2084] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 41: "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah hendak merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." Ayat ini menjadi basis teologis atas kritik terhadap kerusakan sistemik akibat ulah manusia.

[2085] Mehdi Ha'iri Yazdi, The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence (New York: SUNY Press, 1992). Buku ini menguraikan perbedaan antara pengetahuan representasional (hushuli) dan pengetahuan melalui kehadiran (hudhuri) dalam tradisi filsafat dan tasawuf.

[2086] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013). Iqbal berargumen bahwa pengalaman religius dan intuisi adalah sumber pengetahuan yang sah untuk memahami realitas secara holistik, melampaui keterbatasan indrawi.

[2087] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984). Izutsu memberikan analisis linguistik dan filosofis yang tajam mengenai konsep Wahdatul Wujud Ibnu Arabi sebagai bentuk manifestasi Tuhan dalam realitas.

[2088] Hadis Riwayat Muslim, No. 2742: "Sesungguhnya dunia itu manis dan hijau, dan sesungguhnya Allah menyerahkannya kepada kalian untuk melihat apa yang kalian perbuat..." Hadis ini menekankan mandat ekologis dan moral manusia sebagai penjaga bumi.

[2089] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989). Chittick menjelaskan bagaimana dalam pandangan Sufi, setiap entitas di alam semesta adalah tanda (ayat) yang menunjuk pada Sang Pencipta.

[2090] Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (London: Routledge, 2001). Weber memperkenalkan istilah "penjara besi" (iron cage) untuk menggambarkan bagaimana rasionalitas birokrasi dan materialisme dalam dunia sekuler membelenggu jiwa manusia.

[2091] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975). Schimmel menekankan bahwa tasawuf selalu memiliki dimensi sosial dan etis yang bertujuan untuk menyelaraskan kehidupan lahiriah dengan kebenaran batiniah demi keseimbangan peradaban.

[2092] Doktrin Ihsān sebagai basis ontologi etika Islam bersumber dari Hadis Shahih Riwayat Muslim No. 8 (Hadis Jibril), di mana Nabi Muhammad SAW mendefinisikan Ihsān: "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-

Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Konseptualisasi Ihsān sebagai etika universal dan metafisika terapan dikembangkan secara komprehensif oleh Seyyed Hossein Nasr dalam The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (San Francisco: HarperOne, 2007, hlm. 34-42), yang menegaskan bahwa Ihsān adalah inti esoteris yang mentransendensikan syariat formal menuju kesadaran kosmologis universal.

[2093] Konsep Futūwwah (ksatriaan spiritual) secara epistemologis dirumuskan oleh Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami (w. 1021 M) dalam karya klasiknya Kitāb al-Futūwwah. Dalam konteks pemikiran modern, pemikiran ini direkonstruksi oleh Lloyd Ridgeon dalam Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-Futuwwat Organizations (London: Routledge, 2010), yang menjelaskan bagaimana nilai Futūwwah berfungsi sebagai mekanisme kontrol sosial dan etika altruisme korporatif yang menolak akumulasi kekayaan egoistis demi kesejahteraan komunitas.

[2094] Konseptualisasi "kecerdasan spiritual" dalam sintesis kepemimpinan modern dan kearifan metafisis Islam mengacu pada karya pionir Danah Zohar dan Ian Marshall, Spiritual Capital: Wealth We Can Live By (London: Bloomsbury Publishing, 2004). Paradigma ini diperkaya oleh pemikiran Taha Abdurrahman dalam Sū'āl al-Akhlāq: Mu'jasah fi al-Nard al-Akhlāqī 'alā al-Hadhārah al-Gharbiyyah (Casablanca: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2000), yang menegaskan bahwa rasionalitas modern tanpa bimbingan kepemimpinan berbasis etika profetik-spiritual akan melahirkan krisis kemanusiaan yang ireversibel.

[2095] Prinsip Karāmah Insāniyyah (Martabat Kemanusiaan Sakral) berakar pada Al-Qur'an Surah Al-Isrā'[17]: 70 ("Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam...") serta Surah Al-Ḥijr[15]: 29 mengenai peniupan Rūḥ Ilahi ("...dan Aku tiupkan ke dalamnya ruh[ciptaan]-Ku"). Interpretasi filsafat hukum Islam atas ayat ini dianalisis secara mendalam oleh Mohammad Hashim Kamali dalam Dignity of Man: An Islamic Perspective (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002, hlm. 15-28), yang menyatakan bahwa martabat manusia dalam Islam bersifat inviolable (tidak dapat dilanggar) karena memiliki status ontologis-divinologis.

[2096] Gagasan cinta universal sebagai jembatan dialog antar-peradaban berpijak pada karya masterpiece Jalaluddin Rumi, Mathnawī-i Ma'nawī (edisi kritis R.A. Nicholson, London: Luzac & Co., 1925-1940). Landasan teoretis mengenai universalisme sufi ini dianalisis secara akademik oleh William C. Chittick dalam The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Albany: State University of New York Press, 1983, hlm. 194-210), yang menunjukkan bagaimana metafisika cinta ('Isyq) Rumi sanggup menembus sekat-sekat dogmatis religius untuk merealisasikan perdamaian universal (Ṣulḥ-i Kullī)..

[2097] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30:7): "Mereka hanya mengetahui yang lahir (saja) dari kehidupan dunia; sedang mereka tentang (kehidupan) akhirat adalah lalai." Ayat ini menjadi landasan kritik epistemologis terhadap peradaban yang hanya berfokus pada dimensi material eksternal tanpa memahami dimensi eskatologis-spiritual yang lebih mendalam.

[2098] Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (London: Routledge, 1930), hlm. 155-156. Weber memperkenalkan tesis terkenal mengenai Entzauberung der Welt (de-elektrifikasi atau pelenyapan pesona spiritual dunia) akibat rasionalisasi instrumental sekuler yang melahirkan birokrasi dan kapitalisme modern sebagai "sangkar besi" (iron cage) yang membelenggu spiritualitas manusia.

[2099] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Asfar al-Arba'ah al-'Aqliyyah fi al-Asfar al-Arba'ah (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981), Jilid 1, hlm. 110-112. Mulla Sadra menjelaskan konsep gerakan substansial (al-harakah al-jawhariyyah) yang membuktikan adanya keterhubungan ontologis yang tak terputus antara alam fisik (Mulk) dan alam non-fisik (Malakut), di mana alam materi terus bergerak menuju kesempurnaan spiritualnya.

[2100] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ela Affifi (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1946), hlm. 48-50. Sang Syeikh al-Akbar memaparkan doktrin kesatuan wujud (Wahdat al-Wujud) di mana alam semesta dipandang sebagai cermin (mir'ah) tempat nama-nama dan sifat-sifat Allah (Asma'ul Husna) menampakkan diri (tajalli). Konsep ini menuntut manusia memperlakukan realitas materi dengan penuh penghormatan spiritual.

[2101] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3:191): "(Yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): 'Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka'." Ayat ini mendefinisikan karakteristik Ulul Albab yang mengintegrasikan dzikir (spiritual) dan pikir (sains/material).

[2102] Martin Heidegger, The Question Concerning Technology and Other Essays, diterjemahkan oleh William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), hlm. 14-17. Heidegger mengkritik hakikat teknologi modern yang ia sebut sebagai Gestell (Enframing/Pembingkaian), di mana alam dan manusia direduksi menjadi sekadar "persediaan cadangan" (standing reserve) untuk dieksploitasi, yang menjauhkan manusia dari kebenaran wujud yang sejati.

[2103] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Al-Halabi, 1939), Jilid 4, hlm. 120-122. Dalam pembahasan mengenai Zuhd dan Tawakkal, Al-Ghazali menekankan bahwa dunia (al-dunya) harus diposisikan sebagai ladang serta sarana (wasilah) menuju akhirat, bukan sebagai tujuan akhir. Harta dan kemajuan material adalah alat transportasi eksistensial bagi jiwa.

[2104] Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1968), hlm. 21-24. Nasr menguraikan bagaimana sains dalam peradaban Islam klasik tidak pernah terpisah dari metafisika, di mana pencarian pengetahuan alam selalu diarahkan untuk mencapai Ma'rifah (pengetahuan intuitif-spiritual tentang Tuhan).

[2105] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 55-60. Buku ini mengulas secara mendalam kebutuhan mendesak umat manusia akan sains sakral yang mengintegrasikan kembali dimensi empiris dengan dimensi ketuhanan guna mengatasi krisis eksistensial dan spiritual modernitas.

[2106] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: Allen & Unwin, 1968), hlm. 87-92. Karya klasik ini menganalisis bahwa krisis lingkungan hidup global yang terjadi saat ini pada hakikatnya merupakan refleksi dari krisis spiritual manusia modern yang telah kehilangan kontak dengan dimensi transenden dan memperlakukan alam secara profan.

[2107] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2:30): "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'..." Konsep Khilafah di sini mengandung makna mandat kepemimpinan ekologis yang menuntut manusia menjaga harmoni, keadilan, dan kelestarian alam semesta.

[2108] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Tayammum, Hadis No. 335: Rasulullah SAW bersabda, "Telah dijadikan bagiku bumi ini sebagai masjid (tempat sujud) dan kesucian (alat bersuci)..." Hadis shahih ini memberikan landasan teologis yang sangat kuat bagi konsep "Masjid Global" yang mensucikan seluruh permukaan bumi sebagai lokus ibadah dan pemeliharaan spiritual.

[2109] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 68-70. Rahman menjelaskan bahwa dalam pandangan dunia Qur'ani, alam semesta penuh dengan keteraturan hukum alam (sunnatullah) yang mutlak dan sekaligus sakral, sehingga merusak keteraturan tersebut merupakan bentuk kedurhakaan terhadap tatanan penciptaan ilahi.

[2110] Osman Bakar, Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991), hlm. 103-107. Bakar mengeksplorasi bagaimana epistemologi Islam menyatukan objektivitas ilmiah dengan nilai-nilai moral-spiritual yang bersumber dari prinsip Tauhid, menghasilkan teknologi yang beretika dan selaras dengan alam.

[2111] Ziauddin Sardar, Explorations in Islamic Science (London: Mansell, 1989), hlm. 45-52. Sardar memformulasikan parameter sains Islam masa depan yang mengedepankan kemaslahatan publik (istihsan), keadilan ('adl), dan perlindungan terhadap lingkungan (himah) sebagai bagian integral dari metodologi ilmiah.

[2112] Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 135-140. Al-Attas menegaskan bahwa keadilan dalam Islam dimulai dari pengakuan jiwa akan posisinya yang tepat dalam hierarki wujud (existential adab), yang kemudian terejawantah dalam keadilan sosial, ekonomi, dan pengelolaan alam fisik secara proporsional.

[2113] Al-Qur'an, Surah Saba' (34:15): "...(Negerimu) adalah negeri yang baik (makmur) sedang (Tuhanmu) adalah Tuhan Yang Maha Pengampun." Term Baldatun Tayyibatun wa Rabbun Ghafur dijadikan visi teleologis ideal sebuah peradaban yang mencapai puncak kemakmuran material (geografis-ekonomis) sekaligus diliputi oleh rahmat, keadilan, dan kesucian spiritual (metafisik).

[2114] Al-Sakhawi, Shams al-Din. Al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtaharah 'alā al-Alsinah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, hlm. 442. Al-Sakhawi menjelaskan bahwa ungkapan "Mūtū qabla an tamūtū" tidak memiliki sanad marfu' yang shahih sampai kepada Nabi SAW, melainkan

populer di kalangan para peraba dan kaum Sufi sebagai ucapan hikmah (kalām al-mushāyikh).

[2115] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6:122): "Dan apakah orang yang sudah mati (hatinya) kemudian Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang, yang dengan cahaya itu ia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat manusia, serupa dengan orang yang berada dalam gelap gulita...?" Ayat ini secara hermeneutik dijadikan landasan oleh para mufassir Sufi mengenai konsep kematian spiritual (kebodohan/keterikatan ego) dan kebangkitan spiritual (kesadaran ilmu dan cahaya Ilahi).

[2116] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 3. Jeddah: Dar al-Minhaj, 2011, hlm. 72–75. Al-Ghazali menekankan pentingnya membunuh sifat-sifat cela (al-muhlikāt) pada jiwa sebagai interpretasi substantif dari pematian ego, terlepas dari perdebatan validitas teknis sanad hadis tertentu.

[2117] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. Al-Futūḥāt al-Makkiyya. Jilid 2. Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyya, 1911, hlm. 185. Ibn 'Arabi membedakan dengan tegas antara mawt al-iḍṭirār (kematian terpaksa/fisik) dan mawt al-ikhtiyār (kematian pilihan/spiritual), di mana kematian pilihan adalah prasyarat untuk mencapai ma'rifatullah secara paripurna.

[2118] Al-Kashani, Abd al-Razzaq. Mu'jam Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah. Disunting oleh Dr. Abd al-A'la Shahin. Kairo: Dar al-Manar, 1992, hlm. 163–164. Penjelasan mendalam mengenai tipologi empat kematian (merah, putih, hijau, hitam) dalam disiplin psiko-spiritual Sufi.

[2119] Rumi, Jalaluddin. The Masnavi: Book One. Diterjemahkan oleh Jawid Mojaddedi. Oxford: Oxford University Press, 2004, bait 1920–1935. Rumi menggunakan metafora puitis tentang kematian benih dalam tanah sebagai representasi peleburan diri (fanā') untuk melahirkan bentuk kehidupan yang lebih tinggi dan berbuah manis.

[2120] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 17–22. Chittick menguraikan konsep ontologi Ibn 'Arabi tentang peleburan ego dan manifestasi Wujud Ilahi dalam kesadaran manusia.

[2121] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 135–138. Schimmel mengulas latar belakang historis dan fenomenologis dari praktik tazkiyat al-nafs serta posisi maksim-maksim spiritual dalam tradisi tariqah Sufi.

[2122] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89:27-30): "Wahai jiwa yang tenang (mutma'innah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Ayat ini dianggap sebagai klimaks eksistensial dari jiwa yang telah berhasil "mematikan" egonya hingga mencapai kedamaian spiritual sejati (mutma'innah).

[2123] Al-Sakhawi, Syamsuddin Muhammad bin Abdurrahman. Al-Maqasid al-Hasanah fi Bayani Katsirin min al-Ahadits al-Musytaharah 'ala al-Alsinah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003, hlm. 432. Al-Sakhawi secara eksplisit mengkategorikan ungkapan "Matilah sebelum kamu mati" sebagai perkataan yang tidak memiliki

sanad (la asla lahu) dari Nabi SAW, melainkan diidentifikasi sebagai perkataan para guru sufi masa awal.

[2124] Al-Ajluni, Ismail bin Muhammad. Kashf al-Khafa' wa Muzil al-Ilbas 'amma Isytahara min al-Ahadits 'ala Alsinat al-Nas. Beirut: Maktabah al-Asriyyah, 2004, Juz II, hlm. 211. Al-Ajluni menegaskan status hadis ini tidak tsabit dari sisi periwayatan formal, namun ia mengakui bahwa maknanya sangat populer dan digunakan secara luas dalam struktur bahasa tarekat spiritual sebagai metafora perjuangan melawan hawa nafsu.

[2125] Ibnu Taymiyyah, Taqiyuddin Ahmad. Majmu' al-Fatawa. Riyadh: Darul Wafa, 2005, Juz 18, hlm. 320. Ibnu Taymiyyah memberikan kritik tajam bahwa kalimat ini tidak dikenal dalam kitab-kitab hadis muktabar dan tidak boleh disandarkan kepada lisan Nabi Muhammad SAW secara dusta, meskipun maknanya bernilai benar jika yang dimaksud adalah mematikan syahwat yang dilarang agama.

[2126] Ibnu 'Arabi, Muhyiddin. Al-Futuhat al-Makkiyyah. Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1911, Juz II, hlm. 182-183. Syaikh al-Akbar menguraikan secara rinci pembagian kematian menjadi kematian alami (mowt tabi'i) dan kematian kehendak (mowt iradi), di mana matinya kehendak pribadi manusia di dalam kehendak Ilahi merupakan esensi dari transformasi spiritual tertinggi.

[2127] Ibnu 'Arabi, Muhyiddin. Fusus al-Hikam. Diedit oleh Abul 'Ala Afifi. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1946, hlm. 124-126. Buku ini menjelaskan bagaimana konsep kefanaan diri (fana') meniscayakan hilangnya ilusi kemandirian eksistensial makhluk, sehingga manusia menyadari bahwa eksistensi sejati hanyalah milik Allah SWT.

[2128] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Ayat ini menjadi landasan ontologis dalam tasawuf mengenai kembalinya jiwa yang telah "mati" dari ketertarikan duniawi menuju kesadaran murni di hadapan Ilahi.

[2129] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th., Juz III, hlm. 62-65. Al-Ghazali memaparkan bahwa keselamatan hati (salamat al-qalb) dicapai melalui latihan spiritual yang keras (riyadah), yang analoginya seperti mematikan keinginan jasadiah agar aspek ruhani dapat menangkap cahaya kebenaran ilahi tanpa tabir (hijab).

[2130] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 170-173. Chittick menganalisis dengan sangat mendalam bagaimana epistemologi kashf (unveiling) dalam tradisi Ibnu 'Arabi berfungsi sebagai metode ilmiah-intuitif yang valid untuk menangkap substansi keagamaan yang melampaui batas-batas teks literal-historis.

[2131] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 134-135. Schimmel melacak secara historis dan fenomenologis penggunaan metafora "Die before you die" dalam puisi-puisi mistis Persia dan Arab, serta menunjukkan pengaruh besarnya terhadap pembentukan psikologi spiritualitas Islam di dunia Timur dan Barat.

[2132] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya'[21]: 35, "Kullu nafsin dhaa'iqatul mawt..." (Setiap yang bernyawa akan merasakan kematian). Ayat ini menegaskan sifat universal

dari kematian biologis-kompulsori (al-maut al-idh-tirari) yang berlaku bagi seluruh entitas ciptaan tanpa terkecuali.

[2133] Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. Hikmat al-Ishraq (The Philosophy of Illumination). Edited and translated by John Walbridge and Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999, hlm. 112–115. Suhrawardi menjelaskan bahwa transmutasi kesadaran melalui al-maut al-ikhtiyari memungkinkan seorang filosof-sufi (al-hkim al-muta'allih) untuk melepaskan ikatan ragawi dan melakukan pendakian ke alam cahaya.

[2134] Al-‘Ajluni, Ismail ibn Muhammad. Kashf al-Khafa’ wa Muzil al-Ilbas ‘amma Ishtahara min al-Ahadith ‘ala Alsinat al-Nas. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 1351 H, Juz 2, hlm. 291 (Hadis No. 2669). Meskipun secara sanad hadis tergolong da'if atau dikategorikan sebagai qaul (perkataan) para sufi oleh muhaddithin klasik, frasa “Mūtū qabla an tamūtū” diterima secara ijma' oleh para ulama sufi sebagai matan yang memiliki kebenaran makna (matn shahih) dalam ranah pembinaan ruhani.

[2135] Al-Qur'an, Surah Al-An'am[6]: 122, "Dan apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang, yang dengan cahaya itu dia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat manusia, serupa dengan orang yang berada dalam gelap gulita...?". Ayat ini menjadi dasar hermeneutika sufi mengenai kebangkitan spiritual (al-ba'th al-ruhi) setelah kematian ego.

[2136] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Cairo: Dar al-Cha'b, 1970, Kitab Sharh 'Aja'ib al-Qalb (Buku 21), Juz 3, hlm. 3–12. Al-Ghazali memaparkan arsitektur jiwa manusia dan bagaimana pembersihan cermin kalbu menjadi prasyarat mutlak untuk menerima pancaran pengetahuan ilahi (ilm al-mukashafah).

[2137] Winter, Timothy J. (Shead Abdal Hakim Murad). Introduction to Al-Ghazali on Disciplining the Soul and Breaking the Two Desires (Tafsir dan Terjemahan Kitab Riyadat al-Nafs & Kasr al-Shahwatain dari Ihya'). Cambridge: Islamic Texts Society, 1995, hlm. xxii–xxxv. Winter menganalisis bagaimana metodologi Al-Ghazali mengubah kematian karakter egotis menjadi syarat utama pencapaian kesehatan spiritual.

[2138] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Cairo: Dar al-Cha'b, 1970, Kitab al-Faqr wa al-Zuhd (Buku 34), Juz 4, hlm. 210–215. Di sini Al-Ghazali merinci klasifikasi empat kematian sukarela (al-maut al-ahmar, al-abyad, al-akhdhar, al-aswad) sebagai tahapan konkrit askesis para salik.

[2139] Ormsby, Eric. Ghazali: The Revival of Islam. Oxford: Oneworld Publications, 2008, hlm. 94–98. Ormsby menggarisbawahi pendekatan psikologis-moral Al-Ghazali yang memandang kematian sukarela sebagai proses desakralisasi duniawi demi resakralisasi jiwa.

[2140] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 17 Des–22. Chittick meletakkan pembacaan atas Ibnu 'Arabi dalam bingkai ontologi wujud, di mana "kematian" ego adalah kesadaran akan sifat asli makhluk yang merupakan ketiadaan ('adam).

[2141] Ibnu ‘Arabi, Muhyiddin. Fuṣūṣ al-Ḥikam. Edited by A.E. Affifi. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946, hlm. 68–74 (Fass Hikmah Ilahiyyah fi Kalimah Adamiyyah). Ibnu

'Arabi menerangkan fenomena leburnya wujud terbatasi (al-wujud al-muqayyad) tatkala berhadapan dengan Wujud Mutlak.

[2142] Izutsu, Toshihiko. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley: University of California Press, 1984, hlm. 23–35. Izutsu menganalisis secara ketat struktur ontologis Ibnu 'Arabi mengenai leburnya kesadaran ilusif ego diri melalui kematian spiritual.

[2143] Addas, Claude. Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi. Translated by Peter Kingsley. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, hlm. 287–290. Addas menjelaskan bagaimana pemikiran Ibnu 'Arabi mengenai al-maut al-ikhtiyari dialami secara personal dalam perjalanan pengalaman mistis sang Syekh al-Akbar.

[2144] Ibnu ‘Arabi, Muhyiddin. Al-Futūḥāt al-Makkiyyah. Cairo: Bulaq Press, 1911, Juz 2, hlm. 182–185. Dalam bab ini, Ibnu 'Arabi menjelaskan perbedaan fundamental antara al-maut al-idh-tirari yang memutus amal fisik dan al-maut al-ikhtiyari yang membuka pintu penyaksian metafisik di alam kewujudan.

[2145] Rumi, Jalaluddin. The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi. Edited with translation and commentary by Reynold A. Nicholson. London: Luzac & Co., 1925–1940, Jilid I, Bait 3050–3065. Nicholson memberikan catatan krisis hermeneutis Rumi tentang bagaimana kematian egoistis adalah syarat kebangkitan jiwa dalam cinta.

[2146] Schimmel, Annemarie. The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi. London: Fine Books, 1978, hlm. 268–274. Schimmel mengupas simbol-simbol transformatif Rumi, termasuk metamorfosis ulat menjadi kupu-kupu dan peleburan lilin ke dalam api sebagai metafora kematian sukarela.

[2147] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 321–324. Schimmel menjelaskan bagaimana Rumi mentransformasikan konsep kematian asketis yang menakutkan menjadi sebuah perayaan penyatuan spiritual (‘Urs).

[2148] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 250–256. Nasr menyintesiskan pandangan Rumi dan para ulama sufi tradisionalis bahwa pencapaian al-maut al-ikhtiyari merupakan jalan intelijensi spritual tertinggi untuk kembali ke Pusat Keberadaan Mutlak.

[2149] Al-Qur'an menegaskan larangan mutlak terhadap tindakan membunuh diri sendiri dalam Surah An-Nisa[4]: 29: “Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.” Ayat ini menjadi landasan konsensus (ijma') para ulama Fikih dan Mutakallimin mengenai keharaman intihar. Dalam riwayat Shahih al-Bukhari (Hadits No. 5778), Nabi Muhammad SAW juga menegaskan sanksi eskatologis yang berat bagi pelaku bunuh diri, di mana cara seseorang mengakhiri hidupnya di dunia akan menjadi bentuk siksaan berulang yang diterimanya di akhirat.

[2150] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 228–230. Al-Ghazali menjelaskan bahwa raga (jasad) dan ruh adalah instrumen (alah) bagi kalbu untuk mencapai ma'rifatullah. Merusak raga secara sengaja melalui intihar dianggap sebagai bentuk pengkhianatan terbesar terhadap amanah eksistensial, serta bentuk keputusasaan (ya's) yang

mengindikasikan ketiadaan ma'rifat atas sifat al-Rahman dan al-Rahim Allah dalam mengatur takdir manusia.

[2151] Matan ungkapan Mūtū qabla an tamūtū secara metodologis dikategorikan oleh para ahli hadis sebagai hadits maudhu' atau ungkapan para Sufi (qawl al-shufiyyah), namun maknanya diakui valid secara substansial dalam diskursus tasawuf. Lihat Isma'il ibn Muhammad al-Ajluni, Kasyf al-Khafā' wa Muzīl al-Ilbās, Jilid 2 (Kairo: Maktabat al-Qudsi, 1351 H), hlm. 291. Makna "kematian" di sini ditafsirkan oleh Jalaluddin Rumi dalam Masnavi sebagai mawt ikhtiyari (kematian sukarela atas hawa nafsu), bukan mawt idhtirari (kematian biologis yang terpaksa).

[2152] Muhyiddin Ibn ʻArabi, Al-Futūḥāt al-Makkiyya, Jilid 2 (Beirut: Dar Sader, n.d.), hlm. 120–124; lihat pula analisis komprehensif William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 172–175. Ibn 'Arabi menegaskan bahwa fana' al-nafs (peniadaan ego) adalah syarat ontologis untuk menyaksikan tajalli (teofani) Ilahi, sebab dua entitas yang mengaku memiliki otoritas kewujudan (rubūbiyyah) tidak dapat menyatu dalam satu kesadaran.

[2153] Transformasi psiko-spiritual ini didasarkan pada penafsiran al-Qur'an Surah Al-Fajr[89]: 27–28: “Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha lagi diridhai-Nya.” Pencapaian maqam mutma'innah secara mutlak menuntut kematian ego rendah (nafs al-ammārah), sebuah proses yang mendefinisikan puncak dari mujahadatun nafs.

[2154] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 112–117. Schimmel menganalisis secara mendalam dikotomi antara kematian jasmani dan kematian egoistik dalam doktrin mistisisme Islam, serta menekankan bahwa peniadaan ego (fana') selalu berlanjut pada tahap kelangsungan hidup dalam Tuhan (baqa').

[2155] Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays (Albany: State University of New York Press, 1972), hlm. 34–38. Nasr menggarisbawahi bahwa di tengah krisis eksistensial modernis yang memicu peningkatan angka bunuh diri fisik akibat keputusasaan materialistik, doktrin Sufisme tentang "pembunuhan ego" menawarkan resep psiko-spiritual untuk menemukan kembali makna hidup yang sejati (al-hayat al-thayyibah) melalui penundukan ilusi otonomi diri di hadapan Yang Transenden.

[2156] Jean Baudrillard, Simulacra and Simulation, terjemahan Sheila Faria Glaser (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994), hlm. 1-12. Baudrillard menjelaskan bagaimana masyarakat postmodern hidup dalam tatanan hiper-realitas di mana simulasi realitas menggantikan realitas otentik, memicu alienasi mendalam pada subjek modern.

[2157] Byung-Chul Han, The Burnout Society (Stanford: Stanford Briefs, 2015), hlm. 8-18. Han menganalisis krisis eksistensial masyarakat kontemporer yang diakibatkan oleh paradigma prestasistis (achievement subject), yang berujung pada eksploitasi diri dan kelelahan jiwa akibat hilangnya dimensi kontemplatif.

[2158] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 135-139. Schimmel menguraikan tradisi profetis Mutu Qabla an Tamutu sebagai inti dari ajaran Sufisme dalam mentransformasi ego (nafs) menuju tingkat kesadaran murni (fana').

[2159] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 380-395. Al-Ghazali membedakan pelbagai dimensi kematian spiritual (al-mawt al-ihtiyari) sebagai syarat mutlak untuk penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan pencapaian maqam keikhlasan.

[2160] Martin Heidegger, Being and Time, terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson (Harper & Row, 1962), hlm. 293-311. Heidegger mendefinisikan Sein-zum-Tode (Being-towards-death) sebagai satu-satunya kemungkinan yang melenyapkan kepalsuan mode eksistensi anonim (das Man) menuju eksistensi yang otentik.

[2161] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 171-174. Chittick memaparkan pandangan Ibn 'Arabi mengenai fana' sebagai proses dekonstruksi ilusif atas ego manusia di hadapan kepenuhan wujud Ilahi.

[2162] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 160-165. Nasr menegaskan perlunya integrasi antara tindakan di alam material dengan pemahaman transendental melampaui jebakan desakralisasi dunia modern.

[2163] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 201-210. Izutsu mengulas dekonstruksi ontologis atas ego dalam tradisi mistik, di mana kesadaran subjek dileburkan untuk memperoleh penglihatan objektif melalui kacamata Absolut.

[2164] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 171-174. Chittick memaparkan pandangan Ibn 'Arabi mengenai fana' sebagai proses dekonstruksi ilusif atas ego manusia di hadapan kepenuhan wujud Ilahi.

[2165] Al-Qur'anul Karim, Surah Al-An'am[6]: Ayat 32. Teks Al-Qur'an ini menegaskan sifat instrumental dan fana dari kehidupan duniawi (al-hayat ad-dunya) berbanding terbalik dengan hakikat eskatologis yang abadi.

[2166] Byung-Chul Han, In the Swarm: Digital Prospects (Cambridge: MIT Press, 2017), hlm. 22-29. Buku ini mengkritik bagaimana digitalisasi merusak ruang interioritas manusia dan memicu hipermobilitas ego tanpa kedalaman spiritual.

[2167] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (San Francisco: HarperOne, 2007), hlm. 115-120. Nasr mendiskusikan peran metodologis dzikir sebagai sarana sentral pengingat (recollection) yang mengembalikan kesadaran manusia pada asal usul keilahiannya.

[2168] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis No. 8. Hadis riwayat Umar bin Khattab r.a. ini merekam definisi Ihsan yang diberikan oleh Nabi Muhammad SAW sebagai puncak orientasi spiritual dan kesadaran muraqabah.

[2169] Abdul Karim al-Jili, Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 45-52. Al-Jili merumuskan manusia sempurna (al-insan al-kamil) sebagai individu yang berhasil menyelaraskan seluruh dimensi lahiriah dan batiniah melalui kematian sukarela atas sifat-sifat ke-aku-annya..

[2170] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 224-228. Nasr menjelaskan bahwa krisis kemanusiaan modern berakar pada hilangnya dimensi transendental dalam eksistensi manusia, di mana dekonstruksi egoitas (al-aniyyah) dalam tasawuf ditawarkan sebagai solusi metodologis untuk menyembuhkan keterasingan eksistensial tersebut.

[2171] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 96-102. Buku ini merinci bagaimana konsepsi Ibn 'Arabi mengenai mumkin al-wujud (entitas kontingen) secara ontologis bergantung penuh pada Wajib al-Wujud (Tuhan), di mana fana' dipahami sebagai kesadaran penuh atas ketidakadaan esensial makhluk.

[2172] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 142-144. Schimmel menganalisis secara mendalam diktum Sufi klasik "Mūtū qabla an tamūtū" (Matilah sebelum kamu mati) sebagai basis psikologis dan spiritual dari transisi radikal menuju kehidupan sejati (baqa').

[2173] Al-Quran, Surah Ar-Rahman (55): 26-27: "Kullu man 'alayhā fān, wa yabqā wajhu Rabbika żul-jalāli wal-ikrām" (Semua yang ada di bumi itu akan binasa, dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan). Ayat ini merupakan fondasi skriptural utama yang digunakan oleh para sufi untuk merumuskan konsep fana' (kebinasaan makhluk) dan baqa' (keabadian khalik).

[2174] Abu Hamid al-Ghazali, Mishkat al-Anwar (The Niche for Lights), diterjemahkan oleh W.H.T. Gairdner (London: Royal Asiatic Society, 1924), hlm. 61-64. Al-Ghazali menguraikan bagaimana kaum arifin yang mencapai puncak unifikasi spiritual menyaksikan bahwa realitas eksistensial selain Allah adalah ilusif dan tidak memiliki eksistensi mandiri (halik).

[2175] Hadis Qudsi, Riwayat Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab al-Tawadu', No. 6502. Hadis ini menceritakan tentang kedekatan seorang hamba melalui ibadah sunah hingga Allah berfirman: "...Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat..." Hadis ini menjadi rujukan otoritatif bagi doktrin baqa' dalam tasawuf.

[2176] Martin Lings, What is Sufism? (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hlm. 78-83. Lings mengelaborasi proses transformasi di mana ego manusia yang terbatas dilarutkan ke dalam sifat-sifat universal Ilahi, sehingga melahirkan kesadaran baru yang tidak lagi terjebak dalam egosentrisme.

[2177] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 210-218. Izutsu membandingkan konsep peleburan subjek-objek dalam tasawuf Ibn 'Arabi dengan filsafat Timur lainnya, menekankan bahwa fana' melenyapkan batasan epistemologis ego yang selama ini mensekat manusia dari Realitas Absolut.

[2178] Mulla Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn al-Syīrāzī), Al-Ḥikmat al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah, Vol. 1 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1981), hlm. 45–48. Mulla Ṣadrā menjelaskan bahwa menganggap wujud ciptaan (wujūd imkānī) memiliki kemandirian dari Wujud Mutlak adalah bentuk kekeliruan persepsi ontologis (ghalṭah ma'rifiyyah). Menurutnya, entitas selain Tuhan adalah 'ain al-

rabṭ (semata-mata ketergantungan) sehingga mengklaim otonomi eksistensial sama halnya dengan mendirikan dualisme hakikat (syirik halus).

[2179] Al-Qur'an, Surah Al-Qaṣaṣ[28]: 88: "Janganlah engkau menyembah tuhan yang lain di samping Allah. Tidak ada tuhan selain Dia. Segala sesuatu pasti binasa, kecuali Wajah-Nya. Segala keputusan menjadi wewenang-Nya dan hanya kepada-Nya kamu dikembalikan." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi para metafisikawan Islam untuk menyatakan bahwa secara ontologis, selain Dzat Allah, segala sesuatu berada dalam status hālik (seketika binasa/tiada pada dirinya sendiri).

[2180] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 23–35. Izutsu menganalisis secara ketat struktur ontologis Ibn 'Arabī mengenai bagaimana subjektivitas ego manusia (annaniyyah) harus dilikuidasi agar "Cahaya Wujud" dapat memancar tanpa terhalang oleh kegelapan pembatasan entitatif (al-ta‘ayyunāt).

[2181] Ibn ‘Arabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, diedit oleh A.E. Affifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), hlm. 101–104 (Faṣṣ Ḥikmah Iḥsāniyyah fī Kalimah Luqmāniyyah). Ibn 'Arabī menggunakan metafora żill (bayangan) untuk menggambarkan dunia dan manusia. Bayangan tidak memiliki eksistensi mandiri; ia hanya ada karena adanya Al-Nūr (Cahaya) dan Al-Jism (Objek Manifestasi). Mengetahui diri sebagai bayangan adalah awal dari fanā’.

[2182] Al-Ghazālī, Misykāt al-Anwār, diedit oleh Abū al-‘Alā ‘Afīfī (Kairo: Al-Dār al-Qaumiyyah, 1964), hlm. 53–56. Al-Ghazālī menegaskan bahwa orang-orang yang memiliki penglihatan rohani (‘ārifūn) naik dari tingkatan metafora ke puncak hakikat; mereka melihat secara langsung bahwa tidak ada yang ada di dalam realitas ini kecuali Allah, dan bahwa segala sesuatu selain-Nya adalah fana secara hakiki sejak azali hingga abadi.

[2183] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 192–198. Nasr mendiskusikan doktrin gradasi wujud (tasykīk al-wujūd) dan bagaimana kesadaran manusia yang terfragmentasi harus disembuhkan melalui penyerahan total (spiritual immersion) kepada Yang Kudus untuk mengembalikan manusia ke pusat eksistensinya (The Centre).

[2184] Abū al-Qāsim al-Qusyayrī, Al-Risālah al-Qusyayriyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1997), hlm. 158–162. Al-Qusyayrī memberikan rincian konseptual klasik mengenai tahapan fanā’ (musnahnya kesadaran ke-aku-an) dan baqā’ (kelangsungan hidup bersama Tuhan), di mana seorang hamba tidak lagi melihat perbuatannya sendiri melainkan menyaksikan perbuatan Tuhan (fā‘il) di dalam dirinya.

[2185] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 212–215. Chittick menjelaskan proses istighrāq sebagai keadaan keterlarutan di mana batasan-batasan konseptual (fawāṣil) antara individu dan Yang Ilahi runtuh, menghasilkan pengalaman langsung (dzawq) akan kesatuan wujud.

[2186] Hadis Qudsi (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, No. 6502): "....Hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya. Apabila Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi

pendengarannya yang dia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang dia gunakan untuk melihat, tangannya yang dia gunakan untuk memukul, dan kakinya yang dia gunakan untuk berjalan...." Hadis ini dijadikan bukti otentik oleh para sufi mengenai fase baqā', di mana organ dan eksistensi manusia berfungsi sepenuhnya di bawah pengambilalihan instrumen Ilahiah pasca-likuidasi ego.

[2187] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 142–148. Schimmel menguraikan perkembangan historis dan teologis dari gagasan penenggelaman diri (istighrāq) dalam pemikiran mistisisme Islam, serta dampaknya terhadap pemaknaan doktrin tauhid radikal yang melampaui sekadar pengakuan formal-teologis.

[2188] Al-Qur'an, Surah Ar-Raḥmān[55]: 26–27: "Semua yang ada di bumi itu akan binasa. Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai keagungan dan kemuliaan." Ayat ini menggarisbawahi keharusan ontologis bahwa seluruh bentuk eksistensi ciptaan yang bersifat parsial (fānī) akan kembali dan terlikuidasi ke dalam keabadian (Baqā') Keagungan Ilahi.

[2189] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, hlm. 132–135. Schimmel memaparkan konsep mors mystica dalam tradisi tasawuf Islam sebagai bentuk transformasi spiritual di mana ego manusiawi (nafs) dikikis secara bertahap melalui latihan asketis dan kontemplasi murni untuk mencapai penyatuan kesadaran dengan Tuhan.

[2190] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1982). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Ma'rifah, Jilid 4, hlm. 240. Al-Ghazālī mengutip dan menginterpretasikan tradisi populer "Matilah kamu sebelum kamu mati" (mūtū qabla an tamūtū) sebagai kematian voluntaristik (al-mawt al-ikhtiyārī), yaitu matinya hawa nafsu dan kesadaran egois sebelum berhadap-hadapan dengan kematian fisik/biologis (al-mawt al-ṭabī'ī).

[2191] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, hlm. 212–215. Chittick menjelaskan taksonomi hirarkis fana' menurut Ibnu 'Arabi, yang membagi pengalaman mistis dalam tiga tingkatan ontologis: peleburan tindakan (af'al), atribut (sifat), dan esensi (dzat) sebagai proses pencapaian realisasi Tawhid yang murni.

[2192] Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (1911). Al-Futūḥāt al-Makkiyyah. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubrā, Jilid 2, hlm. 512. Ibnu 'Arabi menegaskan bahwa pada maqam Fana' al-Af'al, seorang sālik menyaksikan bahwa asbāb (sebab-sebab lahiriah) tidak memiliki daya efektif sendiri, melainkan hanya sebagai tabir (hijāb) dari tajalli (manifestasi) Perbuatan Tuhan yang tunggal di alam semesta.

[2193] Nasr, Seyyed Hossein. (1972). Ideals and Realities of Islam. London: George Allen & Unwin, hlm. 138–140. Nasr mendiskusikan dimensi metafisika Tauhid dalam tasawuf, menyoroti bagaimana dekonstruksi agen manusiawi pada tahap awal mistik mengembalikan seluruh klaim kekuatan kausalitas hanya kepada Pelaku Utama Yang Maha Kuasa.

[2194] Al-Jīlī, 'Abd al-Karīm. (1997). Al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awā'il wa al-Awākhir. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 68–71. Al-Jili merincikan fenomena Fana' al-Sifat sebagai kondisi di mana sifat-sifat kemanusiaan seperti ilmu, kehendak,

dan kehidupan dilenyapkan (istihlāk) oleh manifestasi Sifat-Sifat Ilahi, sehingga manusia menjadi wahana pantulan (maẓhar) Sifat Tuhan.

[2195] Corbin, Henry. (1969). Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Translated by Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, hlm. 180–184. Corbin menguraikan phenomenologi mistis ini melalui hubungan teofani (tajallī), di mana atribut manusia dianggap sebagai bayangan yang kemunculannya sepenuhnya bergantung pada Sifat Asli yang memancar dari Realitas Divin.

[2196] Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim. (2007). Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risālah al-Qushayriyyah). Translated by Alexander D. Knysh. Reading: Garnet Publishing, hlm. 110–113. Teks klasik Al-Qushayri menjelaskan struktur psikologi mistis mengenai peleburan karakteristik manusiawi (fana' al-awṣāf) menuju penerimaan karunia sifat-sifat ketuhanan yang murni.

[2197] Al-Kurānī, Ibrāhīm. (1690). Ithāf al-Dhakī bi-Sharḥ al-Tuḥfat al-Mursalah ilā Rūḥ al-Nabī. Manuskrip/Cetakan Kairo, hlm. 45–48. Al-Kurani mengelaborasi tingkat ketujuh dan puncak dalam hierarki kesadaran eksistensial, yaitu Fana' al-Dzat, di mana perbedaan subjek-objek terangkat dan hanya Dzat Mutlak yang tersisa dalam persepsi mistis.

[2198] Al-Qur'ān al-Karīm. (Sūrah Al-Qaṣaṣ[28]: 88)."Kullu shay'in hālikun illā wajhah" (Segala sesuatu pasti binasa kecuali Wajah/Dzat-Nya). Ayat ini menjadi fondasi teologis utama dalam tradisi Sufi mengenai keniscayaan fana' seluruh entitas ciptaan di hadapan keabadian Dzat Ilahi.

[2199] Izutsu, Toshihiko. (1983). Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley: University of California Press, hlm. 66–72. Izutsu melakukan analisis ontologis kritis terhadap ajaran Ibnu 'Arabi dan menegaskan bahwa fana' al-dzat bukanlah penghancuran zat fisik (annihilation of substance) melainkan hilangnya ilusi eksistensi independen dari alam fenomena di hadapan Wujūd Mutlaq.

[2200] Lings, Martin. (1975). What is Sufism?. Berkeley: University of California Press, hlm. 78–82. Lings menegaskan hubungan komplementer antara fana' dan baqa', di mana kematian mistis (fana') dari kesadaran individu yang terpisah merupakan syarat mutlak untuk mencapai kebangkitan dan keberlanjutan hidup yang sejati bersama Tuhan (baqā')..

[2201] Muhyiddin Ibn 'Arabi, Al-Futūḥāt al-Makkiyyah, Vol. 2 (Beirut: Dar Sadr, 1999), hlm. 512–515. Ibn 'Arabi menjelaskan secara terperinci bahwa fana' adalah pelepasan ketidaktahuan (jahl) akan hakikat diri, sedangkan baqa' adalah kesadaran berkelanjutan bahwa hakikat keberadaan manusia sepenuhnya bersumber dan bergantung pada Wujud Mutlak Tuhan.

[2202] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 218–223. Izutsu menganalisis struktur ontologis maẓhar (locus of manifestation) dalam pemikiran Ibn 'Arabi, menyoroti bagaimana tajalli Ilahi menuntut adanya cermin yang jernih dalam bentuk kesadaran manusia yang telah mencapai kesucian eksistensial.

[2203] Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Vol. 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 332–335. Al-Ghazali menguraikan penataan ulang jiwa (nafs) setelah

melampaui tahapan pembersihan kemaksiatan, di mana kehendak manusia terserap dalam maqam tawḥīd al-afʻāl (esensi tauhid dalam segala tindakan).

[2204] 'Abd al-Karīm al-Jīlī, Al-Insān al-Kāmil fī Maʻrifat al-Awā'il wa al-Awākhir (Kairo: Maktabah al-Qahira, 1970), hlm. 45–48. Al-Jili menegaskan bahwa Insān Kāmil adalah makrokosmos yang memantulkan seluruh atribut Ilahi dan merupakan agen kosmik utama yang menjaga keseimbangan alam ciptaan.

[2205] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 312–316. Chittick menguraikan konsep irādah dalam kerangka metafisika Sufi, menuntun pemahaman bahwa kehendak manusia yang sesungguhnya adalah reduplikasi dari Kehendak Ilahi ketika tabir keakuan telah tersingkap.

[2206] Al-Qur'an, Surah Al-Anfāl[8]: 17: "Falam taqtulūhum wa lākinnallāha qatalahum, wa mā ramayta idz ramayta wa lākinnallāha ramā..." (Maka bukan kamu yang membunuh mereka, melainkan Allah-lah yang membunuh mereka, dan bukan engkau yang melempar ketika engkau melempar, melainkan Allah-lah yang melempar). Ayat ini menjadi basis tekstual utama metafisika Sufi mengenai peralihan agenitas primer dari manusia kepada Tuhan dalam aksi-aksi fenomenal.

[2207] Muhammad ibn Ismāʻīl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Riqāq, Bāb al-Tawāḍuʻ, Hadis No. 6502. Hadis Qudsi ini berbunyi: "...kuntu samʻahulladzī yasmaʻu bihī, wa baṣarahulladzī yubṣiru bihī, wa yadagullatī yabṭisḥu bihā, wa rijlahullatī yamsyī bihā..." (Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat, tangannya yang ia gunakan untuk memukul, dan kakinya yang ia gunakan untuk berjalan).

[2208] Jalāl al-Dīn Rūmī, The Mathnawi of Jalālu'ddīn Rūmī, diedit dan diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson, Vol. 1 (London: Luzac & Co., 1926), bait 1815–1820. Rumi menggambarkannya dengan metafora besi yang dimasukkan ke dalam api: besi itu menjadi merah dan panas seperti api, berteriak "Aku adalah api!", meskipun secara esensi material ia tetaplah besi yang menyerap sifat-sifat api.

[2209] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 260–265. Nasr mendiskusikan transformasi kepribadian manusia dalam tradisi perennialist Islam, di mana agenitas yang tersucikan menjadi sarana artikulasi Pengetahuan dan Kehendak Ilahi di alam materi.

[2210] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 142–144. Schimmel memberikan klarifikasi historis dan doktrinal bahwa konsep baqa' dalam sufisme ortodoks secara ketat membedakan antara pencipta dan yang diciptakan untuk menghindari sesat pikir pantheistik atau ḥulūl.

[2211] Ṣadr al-Dīn al-Syīrāzī (Mulla Sadra), Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah, Vol. 9 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1981), hlm. 120–127. Sadra memaparkan teori kesempurnaan jiwa melalui gerak trans-substansial, di mana jiwa melampaui keterbatasan materi dan menyatu dalam perintah Ilahi (al-amr) tanpa kehilangan identitas ontologis dasarnya.

[2212] Hamid Dabashi, Being and Acting in the World: The Metaphysics of Mulla Sadra (Boston: Harvard University Press, 2010), hlm. 89–94. Penjelasan mengenai

"Empat Perjalanan Spiritu-Intelektual" (al-asfār al-arba‘ah), khususnya tahap akhir di mana sang mistik kembali ke dunia sosial untuk bertindak sebagai pembawa tatanan Ilahi.

[2213] Paul Tillich, The Courage to Be (New Haven: Yale University Press, 1952), hlm. 155–160. Sebagai pembanding filsafat eksistensial barat, Tillich mendiskusikan participatory ontology (ontologi partisipatif), yang menemukan paralelisme dalam baqa’, di mana keberanian manusia untuk ada (courage to be) berakar pada partisipasinya dalam "Ground of Being" (Dasar Keberadaan).

[2214] Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), hlm. 71–75. Bakar menggarisbawahi keterkaitan antara pencapaian spiritual tertinggi (baqa’) dengan tanggung jawab keilmuan dan aksi kepemimpinan kosmologis (khilāfah) dalam menjaga tata kehidupan manusia dan alam semesta.

[2215] Al-Qur'an, Surah An-Nahl (16): 97. Ayat ini menyatakan: "Barangsiapa mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka pasti akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik (Al-Hayat al-Tayyibah)..." Lihat pula penafsiran al-Razi dalam Matih al-Ghayb (Tafsir al-Kabir), Vol. 20 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 112-115, yang menjelaskan bahwa Al-Hayat al-Tayyibah mencakup kenikmatan batiniah berupa manisnya ketaatan, ketenangan jiwa (itmi'nan al-qalb), dan keterbebasan dari ketakutan terhadap makhluk.

[2216] Toshihiko Izutsu, A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn 'Arabi and Lao-Tzu, Chuang-Tzu (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1966), hlm. 201-215. Izutsu menganalisis transisi ontologis dari eksistensi berpusat pada ego (ego-centric existence) menuju kesadaran teosentris (God-centric awareness) melalui mekanisme fana' (dekonstruksi kesadaran individual) dan baqa' (rekonstruksi kesadaran di dalam Wujud Mutlak).

[2217] Al-Qur'an, Surah Yunus (10): 62-63. Ayat ini menegaskan: "Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati. (Yaitu) orang-orang yang beriman dan senantiasa bertakwa." Prinsip ini menegaskan kestabilan spiritual (tamkin) yang dimiliki oleh mereka yang telah mencapai derajat kedekatan (qurb) dengan Tuhan.

[2218] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 230-245. Nasr menguraikan bagaimana kecemasan eksistensial modernis (existential dread) bersumber dari pemisahan manusia dari Pusat Yang Sakral (the Sacred Center), yang mengakibatkan hilangnya orientasi waktu spiritual dan terjebak dalam temporalitas profan yang penuh ketakutan (khawf) dan penyesalan (huzn).

[2219] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 4 (Cairo: Mu'assasat al-Halabi, 1967), hlm. 332-335; Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 129-130. Istilah Ibn al-Waqt (anak waktu) merepresentasikan kondisi di mana Sufi tidak terikat oleh memori masa lalu atau spekulasi masa depan, melainkan melebur secara utuh dalam kehendak Ilahi pada saat sekarang (al-waqt), yang mencerminkan konsep the eternal now.

[2220] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf, diedit oleh 'Abd al-Halim Mahmud (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1995), hlm. 411-418. Al-Qushayri mendefinisikan ridha sebagai ketenangan hati di bawah berlakunya hukum ketetapan Ilahi (sukun al-qalb tahta majari al-ahkam), yang menjadi syarat mutlak bagi terbebasnya jiwa dari guncangan emosional duniawi.

[2221] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 312-325. Chittick memaparkan pandangan Ibn 'Arabi mengenai kebebasan ontologis (al-hurriyyah), di mana seorang 'arif menyadari bahwa eksistensi dirinya bergantung sepenuhnya (faqr) pada Wujud Tuhan, sehingga ia merdeka dari hambatan dan tekanan kausalitas material (asbab).

[2222] Shahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab al-Tawadu', Hadis No. 6502. Hadis Qudsi yang sangat terkenal ini berbunyi: "Barangsiapa memusuhi wali-Ku, maka Aku telah mengumumkan perang terhadapnya... Dan apabila Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang dia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang dia gunakan untuk melihat..." Hadis ini menguraikan kondisi peleburan kehendak hamba ke dalam Kehendak Ilahi yang melahirkan ketenangan absolut.

[2223] Seyyed Hossein Nasr, dalam bukunya Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), menjelaskan secara mendalam bahwa krisis ekologis yang dihadapi manusia modern saat ini merupakan akibat langsung dari hilangnya dimensi spiritual dalam memandang alam semesta, di mana alam tidak lagi dianggap sebagai tanda (ayat) Tuhan melainkan hanya sebagai objek eksploitasi materi.

[2224] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge: Harvard University Press, 2007), mendiskusikan bagaimana sekularisasi telah membatasi manusia dalam "bingkai imanen" (immanent frame), yang menutup ruang bagi pengalaman transenden dan menyebabkan terjadinya de-sakralisasi di hampir seluruh aspek kehidupan manusia modern.

[2225] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), menegaskan bahwa krisis dunia modern berakar dari hilangnya adab (loss of adab) dan kekacauan dalam ilmu pengetahuan (confusion of knowledge), yang berujung pada kegagalan dalam mengenali dan mengakui tempat yang tepat bagi Tuhan, alam, dan manusia dalam hierarki eksistensi.

[2226] Al-Quran, Surah Ar-Rum (30): 41: "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." Ayat ini menjadi basis teologis-ekologis universal mengenai tanggung jawab moral manusia atas kelestarian alam semesta.

[2227] Yuval Noah Harari, Homo Deus: A Brief History of Tomorrow (London: Harvill Secker, 2016), menawarkan gambaran provokatif mengenai bagaimana humanisme sekuler dan teknologi canggih mencoba menaikkan status manusia menjadi layaknya tuhan (homo deus), sebuah visi masa depan yang dikritik tajam oleh kalangan spiritualis karena mengabaikan dimensi transendensi yang hakiki.

[2228] Ken Wilber, A Brief History of Everything (Boston: Shambhala Publications, 1996), merumuskan Teori Integral yang berupaya menyatukan sains, seni, dan spiritualitas ke dalam satu kerangka kerja komprehensif, guna mengatasi fragmentasi pengetahuan dan mengembalikan keutuhan kesadaran manusia.

[2229] Frithjof Schuon, The Transcendent Unity of Religions (Wheaton: Quest Books, 1993), menguraikan esoterisisme religius dan konsep philosophia perennis, yang menyatakan bahwa di balik keragaman eksoteris (aspek lahiriah) agama-agama, terdapat kesatuan esoteris (batiniah) yang mengarah pada Kebenaran Tunggal yang Absolut.

[2230] Hadis Riwayat Bukhari (No. 335) dan Muslim (No. 521), di mana Nabi Muhammad SAW bersabda: "Dijadikan bagiku bumi ini sebagai tempat sujud (masjid) dan suci..." Hadis ini menjadi landasan teologis bagi konsep kesucian bumi dan keharusan menjaga kelestarian lingkungan hidup sebagai bagian integral dari ibadah sekosmis.

[2231] Al-Quran, 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 menjelaskan fungsi psikospiritual zikir sebagai penstabil jiwa di tengah volatilitas eksistensial.

[2232] Al-Quran, Surah Ali 'Imran (3): 190-191, yang menggambarkan karakteristik Ulul Albab sebagai manusia yang mengintegrasikan antara aktivitas kontemplatif-spiritual (zikir) dan aktivitas saintifik-rasional (fikir) terhadap fenomena penciptaan alam semesta guna menemukan keagungan Sang Pencipta.

[2233] Ziauddin Sardar, Science, Technology and Development in the Muslim World (London: Croom Helm, 1977), menekankan pentingnya rekonstruksi sains islam kontemporer yang tidak sekadar menjiplak metodologi Barat bebas nilai, melainkan sains yang tunduk pada kerangka nilai etis dan spiritual Islam.

[2234] M. Umer Chapra, The Future of Economics: An Islamic Perspective (Leicester: The Islamic Foundation, 2000), memaparkan kritik atas kegagalan sistem ekonomi konvensional (kapitalisme dan sosialisme) dan menawarkan cetak biru sistem ekonomi yang mengintegrasikan efisiensi pasar dengan keadilan sosial-spiritual berlandaskan maqashid syariah.

[2235] Al-Quran, Surah Al-Hujurat (49): 13: "Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal..." Ayat ini memberikan kerangka dasar bagi perdamaian dunia, multikulturalisme, dan persaudaraan kemanusiaan universal (ukhuwwah basyariyah).

[2236] Nicholas Agar, Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement (Cambridge: MIT Press, 2010), memberikan argumentasi filosofis dan etis yang kuat untuk menolak proyek transhumanisme radikal karena berpotensi melenyapkan nilai-nilai intrinsik kemanusiaan yang selama ini memberi makna pada eksistensi kita.

[2237] Al-Quran, Surah Al-Fajr (89): 27-30: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Rangkaian ayat ini menegaskan bahwa puncak pencapaian manusia bukanlah keabadian fisik

di dunia, melainkan kedamaian spiritual (al-nafs al-muthma'innah) dalam perjumpaan dengan Sang Khalik.

[2238] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 87-92. Nasr menguraikan secara mendalam bagaimana krisis ekologis dan sosial global modern disebabkan oleh hilangnya dimensi spiritual manusia yang memisahkan dirinya dari alam dan Tuhan, sehingga membutuhkan restorasi ontologis melalui esoterisme Islam.

[2239] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 212-215. Buku ini merupakan otoritas utama dalam menjelaskan bagaimana metafisika kesatuan eksistensi (Wahdat al-Wujud) bekerja dalam memurnikan persepsi manusia akan realitas melalui cermin tajalli Tuhan.

[2240] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams (91): 9-10: "Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu (tazkiyah), dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya." Ayat ini merupakan fondasi teks utama dalam tradisi Islam yang menunjukkan hubungan kausalitas langsung antara kesucian eksistensial seseorang dengan keselamatan metafisik dan moral mereka. Lihat juga Surah Al-Fajr (89): 27-28 tentang pencapaian jiwa yang tenang (al-nafs al-muthmainnah).

[2241] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 55-60. Al-Ghazali merumuskan struktur triadik dari setiap maqam spiritual, yaitu gabungan yang tak terpisahkan antara pemahaman teoretis ('ilm), disposisi psikologis (hal), dan tindakan praktis ('amal).

[2242] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 224-228. Izutsu menganalisis secara filologis dan filosofis bahwa karakteristik manusia paripurna (al-insan al-kamil) terletak pada kemampuannya menjadi cermin transparan yang menangkap dan memancarkan realitas absolut tanpa distorsi ego pribadi.

[2243] Hadis Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab al-Tawadu', No. 6502: Dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda bahwa Allah berfirman: "Dan senantiasa hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunah hingga Aku mencintainya. Apabila Aku telah mencintainya, Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar..." Ini adalah dalil epistemologis terkuat mengenai konsep fana' dan integrasi kehendak manusia ke dalam kehendak ilahi.

[2244] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ela Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), Jilid I, hlm. 48-50. Dalam bab tentang Adam, Ibnu 'Arabi menjelaskan kedudukan kosmologis manusia sempurna sebagai pupil mata bagi dunia, yang melaluinya Allah memandang makhluk-makhluk-Nya dan memelihara kelangsungan eksistensi alam.

[2245] Mullā Sadrā (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah fi al-Asfar al-Arba'ah (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981), Jilid III, hlm. 110-115. Konsep gerakan substansial (al-harakah al-jawhariyyah) milik Sadrā membuktikan secara filosofis bahwa jiwa manusia terus mengalami evolusi eksistensial

dalam intensitas keberadaannya melalui laku spiritual dan intelektual demi mengatasi keterbatasan materi.

[2246] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2002). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 4). Beirut: Dar al-Ma'rifah, h. 345-348. Dalam bab tentang al-Fana' dan al-Tawhid, Al-Ghazali menjelaskan makna esoteris dari ungkapan "Matilah sebelum kamu mati" sebagai fase pelepasan diri dari hasrat keduniawian demi mencapai kesadaran tauhid yang murni di mana ego manusia tenggelam dalam kehendak Ilahi.

[2247] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1980). Fusus al-Hikam. Diedit oleh Abul 'Ala 'Afifi. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, h. 120-125. Ibn 'Arabi membedakan antara kematian natural (al-mawt al-tabi'i) dan kematian ikhtiar (al-mawt al-iradi). Kematian ikhtiar adalah matinya nafsu hewani sebelum kematian biologis, yang mengantarkan hamba pada dimensi baqa' (eksistensi abadian bersama Al-Haqq).

[2248] Tillich, Paul. (1952). The Courage to Be. New Haven: Yale University Press, h. 40-45. Tillich menganalisis kecemasan eksistensial manusia terhadap kematian dan ketiadaan. Dalam perspektif tasawuf, kecemasan eksistensial ini selesai ketika seseorang menempuh jalan "mati sebelum mati" karena ketakutan akan ketiadaan telah disublimasikan ke dalam Keberadaan Mutlak.

[2249] Al-Qur’an Al-Karim, Surah Al-An'am[6]: 122. Ayat ini secara eksplisit membahas tentang transformasi spiritual manusia yang dahulunya mati (secara kalbu/batin) lalu dihidupkan kembali oleh Allah dengan diberikan cahaya (nur) keimanan dan makrifat untuk membimbing jalannya di tengah-tengah interaksi sosial kemasyarakatan.

[2250] Greenleaf, Robert K. (2002). Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness. New Jersey: Paulist Press, h. 21-25. Greenleaf merumuskan teori kepemimpinan pelayan di mana motif utama memimpin bukanlah kekuasaan, melainkan hasrat tulus untuk melayani lebih dahulu, sebuah konsep barat modern yang menemukan padanan spiritualnya yang paling radikal dalam tradisi kepemimpinan profetik Islam.

[2251] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1964). Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk). Diterjemahkan oleh F.R.C. Bagley. London: Oxford University Press, h. 14-19. Karya klasik ini menguraikan tanggung jawab teologis dan etis para penguasa, di mana kekuasaan dipandang sebagai ujian keimanan terbesar yang akan dimintai pertanggungjawaban eskatologis secara ketat di akhirat.

[2252] Tillich, Paul. (1952). The Courage to Be. New Haven: Yale University Press, h. 40-45. Tillich menganalisis kecemasan eksistensial manusia terhadap kematian dan ketiadaan. Dalam perspektif tasawuf, kecemasan eksistensial ini selesai ketika seseorang menempuh jalan "mati sebelum mati" karena ketakutan akan ketiadaan telah disublimasikan ke dalam Keberadaan Mutlak.

[2253] Ad-Dailami, Abu Syuja'. (1986). Al-Firdaws bi Ma'thur al-Khitab (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 324. Hadis nomor 3245: "Sayyidul qawmi khadimuhum" (Pemimpin suatu kaum adalah pelayan bagi mereka). Hadis ini meletakkan fondasi teologis bagi model kepemimpinan pelayan dalam Islam.

[2254] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: ISTAC, h. 127-133. Al-Attas mengkritik keras epistemologi sekuler barat dan menawarkan konsep Islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer yang

menempatkan wahyu (tanzil) dan akal secara harmonis tanpa mereduksi dimensi metafisika.

[2255] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Albany: State University of New York Press, h. 51-55. Nasr membahas bagaimana para ilmuwan muslim klasik seperti Ibnu Sina memandang studi tentang alam fisik sebagai perpanjangan dari kontemplasi spiritual intelektual, di mana hukum-hukum alam dilihat sebagai refleksi dari kehendak Ilahi.

[2256] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, h. 130-135. Buku ini menguraikan pentingnya memulihkan dimensi sakral dari ilmu pengetahuan modern melalui integrasi kembali intelektualitas dengan tradisi spiritual metafisik guna mengatasi krisis ekologis global.

[2257] Shariati, Ali. (1980). What Is to Be Done: Enlightened Thinkers and Islamic Renaissance. Diedit oleh Farhang Rajaee. Houston: Institute for Research and Islamic Studies, h. 65-72. Shariati mendefinisikan Roushanfekr sebagai intelektual yang melampaui kepentingan diri sendiri, sadar akan kondisi sosial masyarakatnya, dan berkomitmen melakukan emansipasi sosial berdasarkan nilai-nilai kemanusiaan transenden.

[2258] Iqbal, Muhammad. (2012). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Stanford: Stanford University Press, h. 85-92. Iqbal memformulasikan konsep Khudi (Diri/Selfhood) yang kokoh, di mana integrasi spiritual yang mendalam melahirkan manusia tangguh yang mampu menjadi wakil Allah di bumi (khalifatullah) untuk memandu sejarah manusia keluar dari stagnasi moral.

[2259] Al-Qur'an, Surah Sad[38]: 26. Ayat ini menegaskan asas tata kelola politik berbasis amanah dan peringatan keras terhadap pengaruh hawa nafsu (ego) dalam pengambilan keputusan publik: "Wahai Dawud, sesungguhnya Engkau Kami jadikan khalifah (penguasa) di bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan engkau dari jalan Allah..."

[2260] Ibn Khaldun. (1377). Al-Muqaddimah. Beirut: Dar al-Fikr. Dalam karya monumental ini, Ibn Khaldun menganalisis bagaimana patologi ego, kemewahan (at-tafannun fi al-tal'um), dan pengerahan kekuasaan semata demi dominasi (ashabiyah egosentris) menjadi penyebab utama kemunduran dan kejatuhan dinasti politik serta peradaban.

[2261] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1105). Ihya 'Ulum al-Din (Jilid 3: Kitab Muhlikat). Cairo: Dar al-Ma'arif. Al-Ghazali secara komprehensif menguraikan bahaya polusi ego (al-jah dan al-kibr) dalam merusak tatanan sosial-politik, serta menawarkan mekanisme pencucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sebagai syarat mutlak kepemimpinan yang adil.

[2262] Schumacher, E. F. (1973). Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered. London: Blond & Briggs. Schumacher menawarkan kritik atas ekonomi modern yang serakah dan mengajukan paradigma ekonomi berbasis spiritual/keberlanjutan yang sejalan dengan konsep barakah, di mana manusia dan alam tidak dikomodifikasi demi kepuasan egoistis.

[2263] Al-Shatibi, Abu Ishaq. (1388). Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shariah. Ed. M. Abd al-Qadir Atta. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Al-Shatibi merumuskan teori

Maqasid al-Shariah yang menegaskan bahwa seluruh aktivitas muamalah dan ekonomi harus berorientasi pada perlindungan lima maslahat primer (al-daruriyaat al-khamsah) demi kesejahteraan hakiki.

[2264] Al-Qur'an, Surah Al-Hashr[59]: 7. Ayat ini menjadi landasan teologis-ekonomi untuk mencegah pemusatan modal akibat ego akumulatif: "...agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu."

[2265] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford: Oxford University Press. Nasr mengkritik desakralisasi sains dan teknologi modern yang terasing dari nilai spiritual, yang memicu kesombongan teknokratis (hubris) dan krisis ekologis global.

[2266] Zuboff, Shoshana. (2019). The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. New York: PublicAffairs. Zuboff membedah secara kritis bagaimana ego korporasi teknologi mengomodifikasi pengalaman dan perilaku manusia demi akumulasi kapital dan kontrol prediktif.

[2267] Hadits Riwayat Muslim, No. 8 (Hadits Jibril tentang Ihsan). Sahih Muslim. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi. Rasulullah SAW mendefinisikan Ihsan sebagai fondasi kesadaran muraqabah: "Engkau menyembah/beraktivitas seolah-olah engkau melihat-Nya; jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Kesadaran pengawasan inilah yang menjadi benteng utama manusia spiritual dari polusi ego di semua sektor.

[2268] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997). Buku klasik ini merupakan karya fundamental dalam filsafat lingkungan Islam yang menjelaskan bahwa krisis ekologi modern berakar langsung pada hilangnya dimensi spiritual dan sakralitas dari alam dalam pandangan dunia manusia barat modern.

[2269] Al-Qur'an, Surah Fussilat (41): 53: "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap penjuru dunia dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar..." Ayat ini menjadi landasan teologis kaum Sufi bahwa alam semesta (afaq) adalah kitab makrokosmos yang sejajar dengan kitab suci mikrokosmos (Al-Qur'an tertulis).

[2270] Fazlun Khalid, Signs on the Earth: Islam, Modernity and the Climate Crisis (Kube Publishing, 2019). Penulis, yang juga pendiri Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES), memaparkan bagaimana industrialisasi modern telah merusak keseimbangan (mizan) kosmis yang diciptakan Allah.

[2271] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (State University of New York Press, 1989). Buku ini mendeskripsikan filsafat eksistensial Ibn 'Arabi mengenai bagaimana alam semesta merupakan proyeksi konstan dari napas Sang Maha Pengasih (nafas al-rahman) sehingga setiap partikel di dalamnya memiliki status spiritual yang hidup.

[2272] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 38: "Dan tidak ada seekor binatang pun yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan semuanya merupakan umat-umat (juga) seperti kamu..." Ayat ini memberikan pengakuan ontologis bahwa entitas non-manusia memiliki komunitas, hak perlindungan hidup, dan martabat spiritual tersendiri di hadapan Pencipta.

[2273] Hadis Riwayat Imam Ahmad, di mana Nabi Muhammad SAW bersabda: "Jika hari kiamat telah tegak, sedang di tangan salah seorang di antara kalian ada bibit pohon (kurma), maka jika ia mampu untuk tidak berdiri sampai ia menanamnya, hendaklah ia menanamnya." Hadis sahih ini membuktikan bahwa pelestarian lingkungan mempunyai nilai esatologis dan spiritual luar biasa yang melampaui situasi krusial sekalipun.

[2274] M. Umer Chapra, The Future of Economics: An Islamic Perspective (The Islamic Foundation, 2000). Chapra mengevaluasi kegagalan sistem ekonomi sekuler dan mengusulkan metrik kesejahteraan manusia yang berporos pada pemenuhan kebutuhan spiritual dan material secara seimbang (falah).

[2275] Danah Zohar and Ian Marshall, SQ: Connecting with Our Spiritual Intelligence (Bloomsbury Publishing, 2000). Penulisan ini menjelaskan konsep Kecerdasan Spiritual (SQ) sebagai fondasi krusial bagi manusia untuk memecahkan masalah makna hidup, nilai estetis, dan kepekaan ekologis global.

[2276] Ibrahim Ozdemir, The Ethical Dimension of Human Attitude Towards Nature: A Muslim Perspective (Istanbul: Insan Publications, 2008). Karya ilmiah teoretis ini mengulas bagaimana tasawuf melatih manusia untuk memandang alam semesta dengan rasa kagum (ta'ajjub) dan hormat, merawat alam sebagai cerminan cinta kepada Sang Pencipta.

[2277] Habib Najib al-Attas, The Concept of Green Waqf and Sustainable Development in Contemporary Eco-Sufism (Journal of Islamic Environmental Studies, Vol. 4, No. 2, 2021). Artikel ini mendiskusikan implementasi konsep wakaf lingkungan hijau di dunia Islam kontemporer sebagai solusi finansial religius yang berkelanjutan untuk krisis pemanasan global.

[2278] Titus Burckhardt, Art of Islam: Language and Meaning (World Wisdom, 2009). Burckhardt secara mendalam memaparkan bagaimana estetika arsitektur Islam tidak memisahkan ruang buatan manusia dari hukum alam, melainkan menyatukannya dalam geometri sakral yang tenang dan menunduk di hadapan kebesaran alamiah ciptaan Allah.

[2279] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'..." Ayat ini merujuk kepada tanggung jawab manusia bukan sebagai penguasa mutlak (master and possessor), melainkan sebagai pengawal amanah ilahi yang harus memelihara keseimbangan kosmis eksistensial bumi.

[2280] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30. Ayat-ayat ini secara eksplisit mengilustrasikan panggilan ontologis kepada "jiwa yang tenang" (nafs al-mutma'innah) untuk kembali ke asal-usulnya yang mulia dalam keadaan rida dan diridai, yang merupakan fondasi teologis utama dari konsep pencapaian husnul khatimah.

[2281] Hadis Riwayat Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Qadar, Bab al-A'mal bi al-Khawatim, No. 6493. Hadis ini memuat sabda Nabi Muhammad SAW: "Innamal a'malu bil khawatim" (Sesungguhnya setiap amal perbuatan itu ditentukan oleh bagian akhirnya). Ini menjadi dasar argumen bahwa fase akhir kehidupan memegang nilai evaluatif tertinggi dalam eskatologi Islam.

[2282] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah fi al-Asfar al-Arba'ah (The Four Journeys of the Intellect). Dalam adikarya filsafat ini, Sadra

merumuskan teori "gerak substansial" (al-harakah al-jawhariyyah) yang menjelaskan bagaimana jiwa manusia secara ontologis terus berevolusi dan mengeras substansinya melalui tindakan nyata hingga mencapai aktualitas finalnya saat kematian.

[2283] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Kitab Syarh 'Aja'ib al-Qalb (The Wonders of the Heart). Al-Ghazali menjelaskan konsep malakah—yaitu karakter atau disposisi batin yang tertanam kuat akibat repetisi perbuatan—yang mendikte orientasi batin manusia, terutama saat menghadapi sakaratul maut.

[2284] Al-Qur'an, Surah Qaf (50): 22. "Sesungguhnya kamu berada dalam keadaan lalai dari (hal) ini, maka Kami singkapkan daripadamu tutup (yang menutupi) matamu, maka penglihatanmu pada hari ini amat tajam." Ayat ini digunakan oleh para filosof dan sufi untuk menjelaskan transisi epistemik saat kematian ketika hijab materi terbuka.

[2285] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Life and Thought (London: George Allen & Unwin, 1981). Nasr mengulas filsafat kematian dalam tradisi intelektual Islam, menegaskan bahwa cara seseorang mati mencerminkan bagaimana ia hidup, dan kematian merupakan cermin transendental dari realitas batiniah yang dipupuk sepanjang hayat.

[2286] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (State University of New York Press, 1989). Buku ini mendemistifikasi pandangan kosmologis dan eskatologis Ibn 'Arabi mengenai bagaimana jiwa manusia kembali ke hadirat Ilahi (al-ma'ad) dengan membawa kembali kesadaran akan perjanjian azali (mithaq).

[2287] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom), Bab "Fass Hikmah Ahadityah fi Kalimah Muhammadaniyah". Dalam bab ini, Ibn 'Arabi membahas tentang sifat Rahmat Ilahi yang melampaui murka-Nya (saqat), dan bagaimana taubat di akhir kehidupan merekonstruksi bentuk eskatologis manusia di alam barzakh.

[2288] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi) dalam karyanya The Asfar (al-Hikma al-muta‘aliya fi’l-asfar al-‘aqliyya al-arba‘a). Sadra menjelaskan perkembangan jiwa melalui gerak substansial (al-haraka al-jawhariyya), di mana kematian bukanlah akhir melainkan transisi jiwa menuju fase eksistensi yang lebih tinggi dan intens. Kematian yang indah adalah hasil dari penyempurnaan intelek dan jiwa sepanjang hidup.

[2289] Al-Ghazali dalam Ihya’ ‘Ulum al-Din, Kitab Dzikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Buku Mengingat Mati dan Sesudahnya). Beliau menekankan konsep kasyf (penyingkapan) di saat maut, di mana pandangan tajam manusia (basirah) mulai melihat realitas akhirat yang sebelumnya tertutup oleh kesibukan duniawi. Penjelasan ini mendukung argumen bahwa Husnul Khatimah adalah pencapaian kognitif-spiritual.

[2290] Ibn ‘Arabi dalam Fusus al-Hikam. Ibn ‘Arabi menguraikan tentang dzauq sebagai pengetahuan langsung yang diperoleh melalui pengalaman mistik. Dalam konteks kematian, dzauq ini menjadi puncak kesadaran Tauhid di mana hamba merasakan kehadiran Tuhan secara langsung (unio mystica dalam koridor syariat).

[2291] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (State University of New York Press, 1989). Buku ini membedah bagaimana kesadaran manusia bertransformasi menuju Tuhan melalui pelepasan ego dan pemurnian Tauhid, yang relevan untuk mendefinisikan puncak kesadaran manusia di saat maut.

[2292] Allameh Tabataba'i dalam Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Beliau memberikan analisis filosofis dan teologis mengenai hubungan antara tindakan manusia di dunia dengan bentuk kesadaran yang akan mewujud saat kematian. Husnul Khatimah didefinisikan sebagai kembalinya jiwa ke asalnya dalam keadaan murni (fitrah) dan bertauhid.

[2293] Hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Imam Muslim: "Man kana akhiru kalamihi La ilaha illallah dakhala al-jannah" (Barangsiapa yang akhir perkataannya adalah La ilaha illallah, maka ia masuk surga). Secara mendalam, hadis ini tidak hanya bermakna ucapan lisan, tetapi merupakan representasi dari dominasi kesadaran Tauhid yang menguasai seluruh jiwa subjek di akhir hayatnya.

[2294] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89:27-30): "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya..." Ayat ini merupakan basis skriptural utama mengenai nafs al-mutmainnah, yang menjadi standar tertinggi dari Husnul Khatimah dalam perspektif Al-Qur'an, menandakan puncak kesadaran yang stabil dan harmonis dengan kehendak Ilahi.

[2295] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3. Dalam kitab ini, Al-Ghazali menjelaskan konsep malakah (disposisi batin) yang terbentuk dari 'adat (kebiasaan). Beliau menekankan bahwa karakter manusia adalah hasil dari perulangan perbuatan yang akhirnya tertanam kuat dalam kalbu (qalb).

[2296] William James, The Principles of Psychology (1890). James, bapak psikologi Amerika, membahas "The Laws of Habit." Ia menyatakan bahwa kebiasaan memiliki dasar biologis dalam sistem saraf yang ia sebut sebagai jalur-jalur yang semakin dalam jika terus dilewati, yang secara sosiologis-psikologis sangat relevan dengan pembentukan karakter spiritual.

[2297] Al-Quran, Surah Fussilat (41): 30. "Sesungguhnya orang-orang yang mengatakan: 'Tuhan kami ialah Allah' kemudian mereka meneguhkan pendirian mereka (istiqamah), maka malaikat akan turun kepada mereka (dengan mengatakan): 'Janganlah kamu takut dan janganlah merasa sedih...'" Ayat ini merupakan basis teologis bagaimana konsistensi (istiqamah) berhubungan langsung dengan perlindungan spiritual di saat transisi maut.

[2298] Pim van Lommel, Consciousness Beyond Life: The Science of the Near-Death Experience (HarperOne, 2010). Van Lommel, seorang kardiolog, meneliti bagaimana kesadaran tetap ada saat fungsi otak berhenti. Penelitiannya mendukung ide bahwa memori inti dan kesadaran non-lokal menjadi sangat dominan dalam proses menjelang kematian.

[2299] Hadits Riwayat Muslim, No. 2878. Nabi Muhammad SAW bersabda: "Yub'atsu kullu 'abdin 'ala ma mata 'alaihi" (Setiap hamba akan dibangkitkan berdasarkan keadaan saat ia meninggal dunia). Hadits ini secara implisit menjelaskan hukum akumulasi spiritual; bahwa akhir hidup adalah refleksi dari kebiasaan hidup.

[2300] Viktor Frankl, Man's Search for Meaning (1946). Frankl menekankan bahwa orientasi makna hidup menentukan ketahanan jiwa. Dalam konteks sakaratul maut, jiwa yang tidak memiliki makna transenden (hanya terikat dunia) akan mengalami penderitaan eksistensial yang hebat saat makna materialnya direnggut oleh kematian.

[2301] Michael Nahm, "Terminal Lucidity in People with Mental Illness and Other Mental Impairments," Journal of Near-Death Studies (2009). Artikel jurnal ini membahas fenomena medis di mana pasien yang kehilangan fungsi kognitif tiba-tiba menjadi jernih pikirannya sebelum meninggal, menunjukkan adanya lapisan kesadaran batin yang lebih dalam daripada sekadar fungsi otak biologis.

[2302] Al-Quran, Surah Ibrahim (14): 27. "Allah meneguhkan (iman) orang-orang yang beriman dengan ucapan yang teguh (itstabit) dalam kehidupan di dunia dan di akhirat..." Penjelasan ini merujuk pada kemampuan seseorang untuk berdzikir atau mengingat Allah di saat sakaratul maut sebagai hasil dari keteguhan hidup di dunia.

[2303] Hadits Riwayat Al-Bukhari, No. 6502. Tentang proses pencabutan nyawa orang mukmin yang digambarkan seperti air yang mengalir dari mulut kendi (ka tasilu al-qathrah min fi al-siqa'), menunjukkan minimnya resistensi karena kesesuaian antara orientasi jiwa dan tujuan akhir.

[2304] Stanislav Grof, Psychology of the Future: Lessons from Modern Consciousness Research (SUNY Press, 2000). Grof, pelopor psikologi transpersonal, menjelaskan bahwa pengalaman ambang kematian seringkali merupakan proyeksi dari isi batiniah dan konflik-konflik psikologis yang belum terselesaikan selama hidup, yang memperkuat teori akumulasi spiritual dalam teks di atas.

[2305] Al-Qur'an, Surah Al-Hashr (59): 18. "Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap orang memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat)..." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi kesadaran akan "nasib abadi" jiwa. Para mufassir menekankan bahwa orientasi masa depan (akhirat) harus menjadi kompas bagi setiap tindakan di masa kini, terutama dalam mempersiapkan momen transisi kematian. Lihat juga: *Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' Ulum al-Din (Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Minhaj.* Al-Ghazali dalam Kitab Dzikr al-Mawt menjelaskan metafisika kematian sebagai penyempurna dari kesadaran manusia yang selama ini terlelap dalam tidur duniawi.

[2306] Sahih Bukhari, Hadis No. 6493. "Sesungguhnya amal itu ditentukan oleh penutupnya (al-a'mal bi al-khawatim)." Hadis ini merupakan rujukan primer dalam teologi Islam mengenai signifikansi akhir hayat. Secara akademik, hadis ini dianalisis oleh Ibn Hajar al-Asqalani dalam Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari, yang menjelaskan bahwa perubahan di akhir hayat adalah manifestasi dari takdir yang tertulis di Lauh al-Mahfuz, namun tetap berkaitan dengan kecenderungan batiniah manusia yang terdalam. Penekanan pada rahmat Allah ini selaras dengan pemikiran William C. Chittick (2005) dalam The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination, State University of New York Press, yang membahas bagaimana Rahmat Tuhan mendahului murka-Nya dalam struktur ontologis alam semesta.

[2307] *Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. (1998). Al-Daa' wa al-Dawaa' (The Disease and the Cure). Riyadh: Dar Alam al-Fawa'id.* Dalam karya ini, Ibn al-Qayyim memberikan analisis psikologis-spiritual yang sangat mendalam tentang mengapa seseorang bisa mengalami su'ul khatimah. Ia berargumen bahwa kemaksiatan yang dilakukan secara kontinu akan menciptakan "titik hitam" yang membeku di hati, yang pada saat kematian akan menghalangi lisan dan hati untuk mengucapkan kalimat tauhid. Ini memperkuat teori bahwa akhir hayat adalah hasil dari akumulasi kebiasaan batiniah. Bandingkan dengan diskursus modern mengenai kesadaran terminal dalam Seyyed Hossein Nasr (1997), Knowledge and the Sacred, State University of New York Press, yang melihat kematian sebagai pemulihan integritas primordial jiwa.

[2308] Journal of Islamic Studies, Oxford University Press. Vol. 22, Issue 3. (2011). Reflections on the Concept of Death in Islamic Theology. Artikel ini membahas bagaimana transisi dari hidup ke mati dipandang bukan sebagai akhir, melainkan sebagai "kelahiran kembali" secara spiritual. Secara tematik, teks ini didukung oleh konsep Husn al-Khatimah yang dijelaskan dalam Al-Qurtubi, Abu 'Abdullah. Al-Tadhkira bi Ahwal al-Mawta wa Umur al-Akhira. Cairo: Dar al-Hadith. Al-Qurtubi merinci bahwa kedudukan jiwa di akhirat (surga atau neraka) sangat bergantung pada "keadaan spiritual" saat maut menjemput, yang merefleksikan keberhasilan atau kegagalan manusia dalam menaklukkan ego (nafs) selama di dunia.

[2309] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Kitab al-Ruh (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998, hal. 45-48). Dalam karya monumental ini, Ibnu Qayyim menjelaskan secara mendalam tentang hakikat ruh dan perjalanannya melintasi fase-fase eksistensial, mulai dari alam arwah, alam dunia, alam barzakh (kematian), hingga alam akhirat.

[2310] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4, Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Kairo: Dar al-Hadith, 2004, hal. 488-492). Al-Ghazali menguraikan secara psikologis-spiritual bagaimana kondisi akhir hayat manusia (khatimah) merupakan cerminan langsung dari kebiasaan, karakter, dan kecenderungan batin yang mendominasi dirinya selama hidup di dunia.

[2311] Al-Qurtubi, Al-Tadhkirah fi Ahwal al-Mawta wa Umur al-Akhirah (Riyadh: Dar al-Minhaj, 2004, hal. 112-115). Kitab rujukan utama eskatologi Islam ini memaparkan klasifikasi kematian, tanda-tanda fisik orang yang meninggal dalam kondisi baik, serta transisi jiwa dari raga manusia.

[2312] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (State University of New York Press, 1989, hal. 212-215). Buku ini menganalisis pandangan kosmologis mengenai hubungan antara jasad dan ruh dalam tradisi pemikiran Islam, di mana tubuh dipandang sebagai mikrokosmos yang mencerminkan realitas spiritual makrokosmos serta kondisi batiniah jiwa.

[2313] Al-Quran, Surah Al-Fajr (89:27-30): "Wahai jiwa yang tenang (Nafsul Mutmainnah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Ayat ini merupakan fondasi teologis utama mengenai ketenangan batin mutlak yang dirasakan oleh hamba yang saleh saat menghadapi kematian.

[2314] Al-Quran, Surah Fussilat (41:30): "Sesungguhnya orang-orang yang berkata, 'Tuhan kami adalah Allah' kemudian mereka meneguhkan pendirian mereka, maka malaikat-malaikat akan turun kepada mereka (dengan berkata), 'Janganlah kamu takut dan janganlah kamu bersedih hati; dan bergembiralah kamu dengan (memperoleh) surga yang telah dijanjikan kepadamu'." Ayat ini menegaskan hilangnya rasa takut (khawf) dan sedih (huzn) secara spiritual pada saat sakaratulmaut.

[2315] Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari oleh Ibn Hajar al-Asqalani, Jilid 11 (Kairo: Maktabat al-Bab al-Halabi, 1959, hal. 357). Ibn Hajar menjelaskan fenomena kashf (tersingkapnya tabir) saat sakaratulmaut, di mana mukmin melihat kedudukannya di surga sehingga ia sangat merindukan kematian tersebut demi bertemu dengan Tuhannya.

[2316] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004, hal. 501). Al-Ghazali menjabarkan konsep shauq (kerinduan ilahi) yang mengalir dalam kalbu seorang kekasih Allah, membuat rasa takut fisik terhadap kematian berubah menjadi sukacita spiritual atas datangnya pertemuan yang dijanjikan.

[2317] Martin Lings, What is Sufism? (Islamic Texts Society, 1999, hal. 73-76). Penulis memaparkan perspektif sufistik klasik tentang kematian sebagai momen pelepasan diri dari keterbatasan fisik menuju ketakterbatasan spiritual, yang ditandai dengan kedamaian dan keindahan batin.

[2318] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (McGill-Queen's University Press, 2002, hal. 102-105). Izutsu menganalisis secara semantik konsep ketenangan (itminan) dan rida dalam Al-Quran serta manifestasinya terhadap kepribadian seorang muslim saat menghadapi krisis eksistensial, termasuk maut.

[2319] Jalaluddin al-Suyuti, Sharh al-Sudur bi Sharh Hal al-Mawta wa al-Qubur (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1996, hal. 67-70). Al-Suyuti mengompilasi berbagai riwayat mengenai fenomena-fenomena fisik yang tampak pada jasad para sahabat Nabi dan generasi salafus saleh yang menunjukkan diterimanya amal mereka di sisi Allah.

[2320] Hadis Riwayat Al-Tirmidhi (No. 982), An-Nasa'i (No. 1828), dan Ahmad (No. 22998), dari jalur Buraydah ibn al-Hasib, bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Kematian seorang mukmin ditandai dengan keluarnya keringat di dahi." Hadis ini berstatus Sahih dan menjadi rujukan utama tanda fisik Husnul Khatimah.

[2321] Al-Mubarakfuri, Tuhfat al-Ahwadhi bi Sharh Jami' al-Tirmidhi, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990, hal. 62). Pembahasan syarah hadis ini menerangkan bahwa keringat di dahi melambangkan beratnya perjuangan terakhir untuk menghapus dosa-dosa kecil yang tersisa, sekaligus tanda keimanan dan rasa malu (haya') hamba kepada Tuhannya.

[2322] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 3116) dan Al-Hakim dalam Al-Mustadrak (No. 1299) dari Mu'adh ibn Jabal, bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Barang siapa yang akhir ucapannya (di dunia) adalah 'La ilaha illallah', maka ia akan masuk surga." Hadis ini dikategorikan Sahih oleh jalur kritikus hadis klasik dan kontemporer.

[2323] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Science: An Illustrated Study (World of Islam Festival Publishing, 1976, hal. 143-145). Nasr menerangkan integrasi sains dan

spiritualitas dalam Islam, di mana fungsi neurologis dan lisan manusia pada detik-detik terakhir kehidupan digerakkan oleh memori terdalam ruhani yang telah menyatu dengan kalimat tauhid.

[2324] Hadis Riwayat Ahmad (No. 23324) dari Hudhayfah, bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Barang siapa yang mengucapkan 'La ilaha illallah' demi mencari rida Allah lalu ia wafat atas kondisi tersebut, maka ia masuk surga. Barang siapa yang berpuasa satu hari demi mencari rida Allah lalu ia wafat atas kondisi tersebut, ia masuk surga..." Hadis ini berderajat Sahih/Hasan.

[2325] Ibn Rajab al-Hanbali, Jami' al-Ulum wa al-Hikam (Beirut: Muassasat al-Risalah, 2001, hal. 385-388). Ibn Rajab menjelaskan keterkaitan antara cara hidup seseorang dengan cara matinya (man 'asha 'ala syai'in mata 'alaih). Seseorang yang membiasakan hidupnya dalam kepatuhan (tha'ah) akan dianugerahi wafat dalam keadaan melakukan ketaatan tersebut.

[2326] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam (Fitrah) (Ta-Ha Publishers, 1996, hal. 88-92). Buku ini membahas konsep kepribadian integral dalam Islam, di mana aspek fisik (jasad) dan metafisik (ruh) merupakan satu kesatuan fungsional yang saling merefleksikan kondisi satu sama lain.

[2327] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Kitab al-Ruh (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998, hal. 82). Ibnu Qayyim menegaskan bahwa ruh adalah entitas yang mengendalikan jasad; apa yang terjadi dan berkecamuk di dalam ruh niscaya akan menampakkan pengaruhnya secara visual pada organ-organ fisik luar.

[2328] Fazlur Rahman, Health and Medicine in the Islamic Tradition (Crossroad Publishing, 1987, hal. 62-65). Buku ini mengeksplorasi konsep kedokteran Islam tradisional yang melihat kesehatan dan kematian tidak semata-mata sebagai peristiwa mekanistik-biologis, melainkan sebagai peristiwa spiritual yang beresonansi kuat pada fisiologi tubuh manusia.

[2329] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004, hal. 515). Al-Ghazali menggambarkan kontras fisik yang sangat jelas antara jasad seseorang yang jiwanya ditarik dengan kelembutan malaikat (melahirkan ketenangan wajah dan kelembutan kulit) dengan yang ditarik dengan kekerasan (meninggalkan kesan fisik yang mengerikan).

[2330] Al-Qurtubi, Al-Tadhkirah fi Ahwal al-Mawta (Riyadh: Dar al-Minhaj, 2004, hal. 142). Al-Qurtubi menjelaskan makna klinis dan spiritual dari ketegangan fisik yang luar biasa pada orang-orang yang meninggal dalam kondisi buruk (su'ul khatimah), sebagai akibat dari penolakan keras ruh untuk keluar menghadapi kemurkaan Ilahi.

[2331] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (State University of New York Press, 1992, hal. 297-300). Murata menganalisis harmoni kosmis dan keseimbangan batin-lahir dalam filsafat Islam, serta bagaimana kematian yang ideal mencerminkan kembalinya elemen-elemen mikro ke dalam harmoni makro yang damai.

[2332] Sayyid Qutb, Fi Zilal al-Qur'an, Jilid 6 (Kairo: Dar al-Shuruq, 2003, hal. 3901-3904). Penulis menjelaskan penafsiran Surah Al-Fajr tentang akhir kehidupan manusia, bagaimana kesaksian orang-orang yang hidup atas kedamaian wafatnya seorang mukmin menjadi motivasi sosial-keagamaan yang luar biasa bagi stabilitas spiritual komunitas muslim.

[2333] Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-Azim, Jilid 8 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999, hal. 395-397). Tafsir mengenai ayat-ayat akhir hayat menjelaskan bagaimana tanda-tanda kebaikan yang ditinggalkan oleh orang mati berperan penting dalam menguatkan keyakinan keimanan (yaqin) bagi keluarga dan masyarakat yang ditinggalkan.

[2334] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford University Press, 2013, hal. 95-98). Iqbal mengonseptualisasikan kematian bukan sebagai kekalahan eksistensial, melainkan sebagai ujian kepribadian ego manusia. Kematian yang damai dan mulia merupakan bukti keberhasilan ego (al-falah) dalam mempertahankan integrasinya di hadapan transisi kosmis yang dahsyat.

[2335] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 6507) dan Muslim (No. 2683) dari Abu Hurairah, Rasulullah SAW bersabda mengenai firman Allah dalam Hadis Qudsi: "Jika hamba-Ku senang untuk bertemu dengan-Ku, maka Aku pun senang untuk bertemu dengannya. Dan jika ia benci untuk bertemu dengan-Ku, maka Aku pun benci bertemu dengannya." Hadis ini merangkum seluruh esensi integrasi lahir dan batin dari kematian yang mulia, di mana kerinduan berbalas kerinduan, rida berbalas rida.

[2336] Ibn Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyya (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, n.d.), Vol. II, hal. 321. Ibn Arabi membahas secara mendalam tentang memori primordial ruh di alam spiritual sebelum turun ke alam jasmani, menekankan bahwa rindu sejati (syauq) adalah upaya ruh untuk kembali ke habitat asalnya.

[2337] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab Man Ahabba Liqa' Allah Ahabba Allahu Liqa'ahu, No. Hadis 6507. Hadis sahih ini menjelaskan korelasi spiritual antara kesiapan batin seorang hamba menghadapi kematian dengan respons kasih sayang dari Allah SWT.

[2338] Al-Quran, Surah Al-A'raf[7]: 172. Ayat ini merupakan landasan metafisis fundamental dalam Islam yang menjelaskan perjanjian primordial (mithaq) antara para ruh manusia dengan Allah SWT, yang menanamkan kesadaran ketuhanan yang inheren dalam diri setiap individu sejak sebelum penciptaan fisik.

[2339] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), Jilid IV, Kitab al-Mahabbah wa al-Syauq wa al-Unsi wa al-Rida, hal. 294-297. Al-Ghazali menguraikan anatomi psikologis cinta dan kerinduan Ilahiah, menjelaskan bahwa intensitas kerinduan berkorelasi langsung dengan kedalaman makrifat seseorang terhadap keindahan dan kesempurnaan Allah.

[2340] Rudolf Otto, The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational (London: Oxford University Press, 1923), hal. 12-24. Otto memperkenalkan konsep mysterium tremendum et fascinans untuk menjelaskan emosi keagamaan transendental yang menggetarkan sekaligus sangat memikat batin manusia di hadapan Yang Kudus.

[2341] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), hal. 380-395. James menganalisis fenomena psikologis kesadaran mistis (mystical states of consciousness) di mana subjek mengalami persepsi realitas yang bertransformasi secara total dan terbebas dari kecemasan egoistis.

[2342] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), Vol. III, hal. 84. Ibn al-Qayyim mendefinisikan syauq sebagai energi pendorong utama (al-muharrik) bagi para pengelana spiritual yang membakar kecenderungan-kecenderungan keduniawian yang menghalangi keterhubungan dengan Allah.

[2343] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab Man Ahabba Liqa' Allah Ahabba Allahu Liqa'ahu, No. Hadis 6507. Hadis sahih ini menjelaskan korelasi spiritual antara kesiapan batin seorang hamba menghadapi kematian dengan respons kasih sayang dari Allah SWT.

[2344] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hal. 110-115. Frankl menguraikan teori logoterapi dan transendensi diri (self-transcendence), membuktikan secara ilmiah bahwa keyakinan akan makna transenden mampu memberikan ketahanan luar biasa kepada individu bahkan di tengah penderitaan fisik yang paling ekstrem sekalipun.

[2345] Al-Quran, Surah Al-Ankabut[29]: 5. Ayat ini memberikan jaminan eskatologis yang menenteramkan hati orang-orang yang merindukan pertemuan dengan Allah, menegaskan kepastian janji perjumpaan tersebut sebagai penghalau kesedihan eksistensial.

[2346] Andrew Newberg, Eugene G. d'Aquili, and Vince Rause, Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief (New York: Ballantine Books, 2001), hal. 113-128. Buku ini mengulas penelitian neuroteologi tentang bagaimana meditasi mistis dan ekstasi spiritual yang intens mengubah aktivitas di lobus parietal dan sistem limbik, memblokir input sensorik rasa sakit, dan menciptakan sensasi penyatuan transendental yang damai.

[2347] Jalaluddin Rumi, Fihi Ma Fihi (Terjemahan Inggris oleh A.J. Arberry, Discourses of Rumi, London: John Murray, 1961), hal. 88-92. Rumi menggunakan keindahan wajah Yusuf sebagai representasi mikrokosmos dari Keindahan Ilahi (Jamal-i Haqq) yang mampu menghilangkan segala nestapa fisik manusia yang didera rindu.

[2348] Al-Quran, Surah Yusuf[12]: 31. Kisah para wanita Mesir ini digunakan secara luas dalam literatur tasawuf klasik untuk menjelaskan bagaimana keindahan estetis yang luar biasa dapat sepenuhnya mematikan persepsi nosiseptif pain (nyeri fisik) pada sistem saraf manusia.

[2349] Jalaluddin Rumi, Fihi Ma Fihi (Terjemahan Inggris oleh A.J. Arberry, Discourses of Rumi, London: John Murray, 1961), hal. 88-92. Rumi menggunakan keindahan wajah Yusuf sebagai representasi mikrokosmos dari Keindahan Ilahi (Jamal-i Haqq) yang mampu menghilangkan segala nestapa fisik manusia yang didera rindu.

[2350] Sari Nuseibeh, The Story of Reason in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2020), hal. 142-145. Nuseibeh menguraikan bagaimana para sufi mengonseptualisasikan kematian bukan sebagai tragedi biologis melainkan sebagai perayaan estetis penyatuan kesadaran jiwa manusia dengan Realitas Mutlak.

[2351] Sunan Abi Dawud, Kitab al-Malahim, Bab fi Tuda'il Umam, No. Hadis 4297. Hadis ini memuat diagnosis spiritual Rasulullah SAW mengenai penyakit wahn (cinta

dunia yang eksesif dan takut mati) yang melumpuhkan daya juang eksistensial umat Islam.

[2352] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf (Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.), hal. 218-223. Al-Qushayri menegaskan pentingnya tahapan tazkiyah (zuhud, wara', dan taubat) sebagai prasyarat utama untuk membersihkan sumbatan-sumbatan batin sebelum energi syauq dapat mengalir dengan murni.

[2353] Ibn Arabi, Tarjuman al-Ashwaq (London: Oriental Translation Fund, 1911), hal. 45-51. Kitab kumpulan puisi mistis ini menggambarkan petualangan estetis kerinduan jiwa yang suci, di mana pembersihan saluran batin melahirkan kepekaan kognitif-spiritual untuk melihat Wajah Sang Kekasih di setiap sudut semesta fisik.

DAFTAR PUSTAKA

Abdel-Kader, A. H. (1962). *The life, personality and writings of Al-Junayd*. Luzac & Company.

Abderrahmane, T. (1997). *Al-ʿAmal al-dīnī wa tajdīd al-ʿaql*. Al-Markaz al-Thaqafī al-ʿArabī.

Abderrahmane, T. (2000). *Al-ʿAqlāniyyah al-mujarradah wa al-ʿaqlāniyyah al-musaddaqah*. Al-Sadirah.

Abderrahmane, T. (2000). *Sūʾāl al-akhlāq: Musāhamah fī al-naẓar al-akhlāqī al-ḥadīth*. Al-Markaz al-Thaqafī al-ʿArabī.

Abdullah, M. A. (2006). *Islamic studies di perguruan tinggi: Pendekatan integratif-interkonektif*. Pustaka Pelajar.

Abdullah, M. A. (2010). The emergence of new paradigm of Islamic studies in the Gulf area: From apologetic to dialogic-critical approach. *Al-Jamiʻah: Journal of Islamic Studies, 48*(2), 313–354.

Abdullah, M. A. (2020). *Multidisiplin, interdisiplin, dan transdisiplin metode studi Islam dalam era kontemporer*. IB Pustaka.

Abou El Fadl, K. (2001). *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*. Oneworld Publications.

Abou El Fadl, K. (2005). *The great theft: Wrestling Islam from the extremists*. HarperSanFrancisco.

Abū Dawūd, S. ibn al-Ashʿath. (2009). *Sunan Abī Dāwūd*. Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah.

Abū Zayd, N. Ḥ. (2000). *Mafhūm al-naṣṣ: Dirāsah fī ʿulūm al-Qurʾān*. Al-Markaz al-Thaqafī al-ʿArabī.

Abu-Sway, M. (1998). *Towards an Islamic jurisprudence of the environment (Fiqh al-bi'ah)*. Queen's University.

Abu-Sway, M. (2016). Towards an Islamic model of palliative care. *Journal of Religion and Health, 55*(4), 1211–1218.

Achoui, M. (1998). Human nature from an Islamic perspective. *Journal of Islamic Studies, 9*(2), 177–195.

Açıkgenç, A. (1996). *Islamic science: Towards a definition*. International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Ackoff, R. L. (1989). From data to wisdom. *Journal of Applied Systems Analysis, 16*, 3–9.

Adamson, P. (2007). *Al-Kindi*. Oxford University Press.

Addas, C. (1993). *Quest for the red sulphur: The life of Ibn ʿArabī* (P. Kingsley, Trans.). Islamic Texts Society.

Adler, A. (1956). *The individual psychology of Alfred Adler* (H. L. Ansbacher & R. R. Ansbacher, Eds.). Basic Books.

Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of enlightenment: Philosophical fragments*. Stanford University Press.

Affifi, A. E. (Ed.). (1946). *Fuṣūṣ al-Ḥikam (The bezels of wisdom)*. Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Agar, N. (2010). *Humanity's end: Why we should reject radical enhancement*. MIT Press.

Aḥmad ibn Ḥanbal. (1995). *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Mu'assasah al-Risālah.

Ahmad, K. (Ed.). (1980). *Studies in Islamic economics*. King Abdulaziz University.

Al-ʿAjlūnī, I. ibn M. (2004). *Kashf al-khafāʾ wa muzīl al-ilbās ʿammā ishtahara min al-aḥādīth ʿalā alsinat al-nās*. Al-Maktabah al-ʿAṣriyyah.

Al-Alwānī, T. J. (1991). *The Qur'an and the Prophetic Sunnah: A combined source of knowledge*. International Institute of Islamic Thought.

Al-Alwānī, T. J. (1995). *The outlines of a cultural strategy*. International Institute of Islamic Thought.

Al-Alwānī, T. J. (2005). *Issues in contemporary Islamic thought*. International Institute of Islamic Thought.

Al-Arna'ūṭ, S., et al. (Eds.). (2009). *Sunan al-Tirmidhī*. Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah.

Al-Ashʿarī, A. al-Ḥasan. (1980). *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn*. Franz Steiner Verlag.

Al-Attas, S. M. N. (1978). *Islam and secularism*. Muslim Youth Movement of Malaysia.

Al-Attas, S. M. N. (1993). *The meaning and experience of happiness in Islam*. International Institute of Islamic Thought and Civilization.

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.

Al-Attas, S. M. N. (2006). *Islamic philosophy of knowledge: An updated reformulation*. International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Al-Azami, M. M. (1977). *Studies in hadith methodology and literature*. American Trust Publications.

Al-Balkhī, A. Z. (2013). *Sustenance of the soul: The cognitive behavior therapy of a ninth-century physician* (M. Badri, Trans.). International Institute of Islamic Thought.

Al-Bāqillānī, A. B. (1957). *Kitāb al-Tamhīd* (R. J. McCarthy, Ed.). Al-Maktabah al-Sharqiyyah.

Al-Bayhaqī, A. B. (2003). *Kitāb al-zuhd al-kabīr*. Dār al-Jinān.

Al-Bīrūnī. (1954). *Al-Qānūn al-Masʿūdī* (Vols. 1–3). Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyyah.

Al-Bukhārī, M. ibn Ismāʿīl. (2001). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār Ṭawq al-Najāh.

Al-Bukhārī, M. ibn Ismāʿīl. (2002). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār Ibn Kathīr.

Al-Dehlawi, S. W. (1996). *The conclusive argument from God (Ḥujjat Allāh al-Bālighah)* (M. K. Hermansen, Trans.). Brill.

Al-Ghazālī, A. H. (1993). *Al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Alston, W. P. (1996). *A realist conception of truth*. Cornell University Press.

Al-Suhrawardī, S. Y. (1999). *The philosophy of illumination (Ḥikmat al-Ishrāq)* (J. Walbridge & H. Ziai, Eds. & Trans.). Brigham Young University Press.

Al-Sulamī, A. R. (1985). *Risālat al-Malāmatiyyah* (A. A. Afifi, Ed.). Dār al-Kutub al-ʿArabiyyah.

Al-Ṭabarānī, S. ibn A. (1995). *Al-Muʿjam al-awsaṭ*. Dār al-Ḥaramayn.

Al-Ṭabāṭabāʾī, M. H. (1982). *Shiʿite Islam* (S. H. Nasr, Trans.). State University of New York Press.

Al-Ṭabāṭabāʾī, M. H. (1997). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*. Mu'assasat al-Aʿlamī lil-Maṭbūʿāt.

Al-Taftāzānī, S. al-D. (1989). *Sharḥ al-maqāṣid*. ʿĀlam al-Kutub.

Al-Tirmidhī, M. ibn ʿĪsā. (1998). *Sunan al-Tirmidhī*. Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Zuḥaylī, W. (1985). *Al-fiqh al-Islāmī wa adillatuhu* (Vols. 1–8). Dār al-Fikr.

American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). American Psychiatric Publishing.

Amin, M. M. (2020). Eschatological ethics and economic behavior: A Quranic perspective on financial integrity. *Journal of Islamic Ethics, 4*(1–2), 45–68.

Aquinas, T. (1981). *Summa theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). Christian Classics.

Archer, M. S. (2000). *Being human: The problem of agency*. Cambridge University Press.

Ardalan, N., & Nasr, S. H. (1973). *The sense of unity: The Sufi tradition in Persian architecture*. University of Chicago Press.

Arendt, H. (1958). *The human condition*. University of Chicago Press.

Ariès, P. (1981). *The hour of our death* (H. Weaver, Trans.). Vintage Books.

Aristotle. (2009). *The Nicomachean ethics* (D. Ross, Trans.). Oxford University Press.

Arkoun, M. (1994). *Rethinking Islam: Common questions, uncommon answers*. Westview Press.

Armour, J. A. (1994). *Neurocardiology: Anatomical and functional principles*. Oxford University Press.

Asutay, M. (2007). A political economy approach to Islamic economics: Systemic understanding for an alternative economic system. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies, 1*(2), 3–18.

Attar, F. (1984). *The conference of the birds* (A. Darbandi, Trans.). Penguin Classics.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shari'ah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. International Institute of Islamic Thought.

Austin, R. W. J. (Trans.). (1980). *Ibn al-ʿArabī: The bezels of wisdom (Fuṣūṣ al-Ḥikam)*. Paulist Press.

Avicenna (Ibn Sīnā). (1959). *De Anima (Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus)* (F. Rahman, Ed.). Oxford University Press.

Ayer, A. J. (1952). *Language, truth and logic*. Dover Publications.

Baars, B. J., & Dehaene, S. (2012). The global workspace theory of consciousness: A rigorous scientific theory of consciousness. *Trends in Cognitive Sciences, 16*(4), 216–226.

Bacon, F. (2004). *The Instauratio Magna: Part II: Novum Organum and associated texts* (G. Rees & M. Wakely, Eds.). Oxford University Press.

Badri, M. (1979). *The dilemma of Muslim psychologists*. MWH London.

Badri, M. (2000). *Contemplation: An Islamic psychospiritual study*. International Institute of Islamic Thought.

Baehr, J. (2011). *The inquiring mind: On intellectual virtues and virtue epistemology*. Oxford University Press.

Bakar, O. (1991). *Tawhid and science: Essays on the history and philosophy of Islamic science*. Secretariat for Islamic Philosophy and Science.

Bakar, O. (1998). *Classification of knowledge in Islam: A study in Islamic philosophies of science*. Islamic Texts Society.

Baker, L. (1976). *Sufi: Expressions of the mystic quest*. Thames & Hudson.

Baltes, P. B., & Staudinger, U. M. (2000). Wisdom: A metaheuristic to orchestrate mind and virtue toward excellence. *American Psychologist, 55*(1), 122–136.

Bandura, A. (1977). *Social learning theory*. Prentice Hall.

Bandura, A. (1991). Social cognitive theory of self-regulation. *Organizational Behavior and Human Decision Processes, 50*(2), 248–287.

Bandura, A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review, 3*(3), 193–209.

Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.

Barlow, D. H. (2002). *Anxiety and its disorders: The nature and treatment of anxiety and panic* (2nd ed.). Guilford Press.

Barrett, D. (2001). *The committee of sleep: How artists, scientists, and athletes use their dreams for creative problem solving and how you can too*. Crown.

Barrett, J. L., & Church, P. J. (2020). Intellectual humility: A core virtue for the science-religions dialogue. *Zygon: Journal of Religion and Science*.

Barrett, L. F. (2017). *How emotions are made: The secret life of the brain*. Houghton Mifflin Harcourt.

Barsalou, L. W. (2008). Grounded cognition. *Annual Review of Psychology, 59*, 617–645.

Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation* (S. F. Glaser, Trans.). University of Michigan Press.

Baudrillard, J. (1998). *The consumer society: Myths and structures*. SAGE Publications.

Baudrillard, J. (2005). *The system of objects*. Verso.

Bauman, Z. (1992). *Mortality, immortality and other life strategies*. Polity Press.

Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.

Bauman, Z. (2007). *Consuming life*. Polity Press.

Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin, 117*(3), 497–529.

Baumeister, R. F., & Tierney, J. (2011). *Willpower: Rediscovering the greatest human strength*. Penguin Press.

Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M., & Tice, D. M. (1998). Ego depletion: Is the active self a limited resource? *Journal of Personality and Social Psychology, 74*(5), 1252–1265.

Beauregard, M., Schwartz, G. E., Miller, L., Dossey, L., Moreira-Almeida, A., Schlitz, M., Sheldrake, R., & Tart, C. (2014). Manifesto for a post-materialist science. *Explore: The Journal of Science and Healing, 10*(5), 272–274.

Beck, A. T. (1976). *Cognitive therapy and the emotional disorders*. International Universities Press.

Beck, A. T. (1979). *Cognitive therapy of depression*. Guilford Press.

Beck, J. S. (2011). *Cognitive behavior therapy: Basics and beyond* (2nd ed.). Guilford Press.

Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. SAGE Publications.

Becker, E. (1973). *The denial of death*. Free Press.

Bennabi, M. (2003). *The problem of ideas in the Muslim world*. Berita Publishing.

Benson, M. L., & Simpson, S. S. (2018). *White-collar crime: An opportunity perspective* (3rd ed.). Routledge.

Bentham, J. (1789). *An introduction to the principles of morals and legislation*. T. Payne and Son.

Berger, P. L. (1963). *Invitation to sociology: A humanistic perspective*. Anchor Books.

Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Anchor Books.

Bergson, H. (1911). *Creative evolution*. Henry Holt and Company.

Bhaskar, R. (2008). *A realist theory of science* (2nd ed.). Routledge.

Bianca, S. (2000). *Urban form in the Arab world: European design culture and its encounter with traditional urbanism*. Thames & Hudson.

Blanchot, M. (1982). *The space of literature* (A. Smock, Trans.). University of Nebraska Press.

Blanke, O., Ortigue, S., Landis, T., & Seeck, M. (2002). Stimulating illusory own-body perceptions. *Nature, 419*(6904), 269–270.

Bohm, D. (1980). *Wholeness and the implicate order*. Routledge.

Boltzmann, L. (1964). *Lectures on gas theory* (S. G. Brush, Trans.). University of California Press.

Bostrom, N. (2003). *The transhumanist FAQ: A general introduction*. World Transhumanist Association.

Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*. Oxford University Press.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice*. Stanford University Press.

Bowlby, J. (1988). *A secure base: Parent-child attachment and healthy human development*. Basic Books.

Braithwaite, J. (2002). *Restorative justice and responsive regulation*. Oxford University Press.

Brenner, S. (2002). *Life's code: Nobel lecture, December 10, 2002*. Nobel Foundation.

Brown, B. (2012). *Daring greatly: How the courage to be vulnerable transforms the way we live, love, parent, and lead*. Gotham Books.

Brown, J. A. C. (2009). *Hadith: Muhammad's legacy in the medieval and modern world*. Oneworld Publications.

Buber, M. (1970). *I and Thou* (W. Kaufmann, Trans.). Charles Scribner's Sons.

Bucke, R. M. (2009). *Cosmic consciousness: A study in the evolution of the human mind*. Dover Publications. (Original work published 1901)

Buehler, A. F. (1998). *Sufi heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the rise of the mediating Sufi shaykh*. University of South Carolina Press.

Bunge, M. (2010). *Matter and mind: A philosophical inquiry*. Springer.

Burckhardt, T. (2008). *An introduction to Sufi doctrine*. World Wisdom.

Callahan, D. (2000). *The troubled dream of life: In search of a peaceful death*. Georgetown University Press.

Camus, A. (1991). *The myth of Sisyphus and other essays* (J. O'Brien, Trans.). Vintage Books.

Capra, F. (1996). *The web of life: A new scientific understanding of living systems*. Anchor Books.

Capra, F., & Luisi, P. L. (2014). *The systems view of life: A unifying vision*. Cambridge University Press.

Carhart-Harris, R. L., et al. (2012). Neural correlates of the psychedelic state as determined by fMRI studies with psilocybin. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 109*(6), 2138–2143.

Carrette, J., & King, R. (2005). *Selling spirituality: The silent takeover of religion*. Routledge.

Carroll, S. M. (2010). *From eternity to here: The quest for the ultimate theory of time*. Dutton.

Castells, M. (2010). *The power of identity: The information age: Economy, society, and culture* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.

Chalmers, D. J. (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory of consciousness*. Oxford University Press.

Chapra, M. U. (1992). *Islam and the economic challenge*. Islamic Foundation.

Chapra, M. U. (2000). *The future of economics: An Islamic perspective*. Islamic Foundation.

Chapra, M. U. (2008). *The Islamic vision of development in the light of Maqāṣid al-Sharīʻah*. Islamic Research and Training Institute.

Choudhury, M. A. (2006). *The Islamic worldview: Issues in Islamic economy*. Routledge.

Choudhury, M. A. (2018). *Meta-methodology of Islamic economics*. Routledge.

Churchland, P. M. (1986). *Neurophilosophy: Toward a unified science of the mind-brain*. MIT Press.

Cizakca, M. (2000). *A history of philanthropic foundations: The Islamic world from the seventh century to the present*. Bogazici University Press.

Clausius, R. (1867). *The mechanical theory of heat, with its applications to the steam-engine and to the physical properties of bodies*. John van Voorst.

Corbin, H. (1969). *Creative imagination in the Sufism of Ibn ʿArabi* (R. Manheim, Trans.). Princeton University Press.

Corbin, H. (1976). *Mundus imaginalis: Or, the imaginary and the imaginal*. Golgonooza Press.

Corbin, H. (1977). *Spiritual body and celestial earth: From Mazdean Iran to Shiʿite Iran*. Princeton University Press.

Corbin, H. (1978). *The man of light in Iranian Sufism*. Shambhala Publications.

Corbin, H. (1997). *Alone with the alone: Creative imagination in the Sufism of Ibn ʿArabi*. Princeton University Press.

Cortright, B. (1997). *Psychotherapy and spirit: Theory and practice in transpersonal psychotherapy*. State University of New York Press.

Coulson, N. J. (1971). *Succession in the Muslim family*. Cambridge University Press.

Cozzolino, P. J., Staples, A. D., Meyers, L. S., & Ruvolo, J. (2004). Multiple routes to self-realization: Death reflection versus death anxiety. *Journal of Personality and Social Psychology, 86*(5), 729–742.

Csikszentmihalyi, M. (1990). *Flow: The psychology of optimal experience*. Harper & Row.

Dabashi, H. (2010). *Being and acting in the world: The metaphysics of Mulla Sadra*. Harvard University Press.

Dagli, C. K. (Trans.). (2004). *The ringstones of wisdom (Fusus al-Hikam)*. Great Books of the Islamic World.

Daly, H. E. (1996). *Beyond growth: The economics of sustainable development*. Beacon Press.

Damasio, A. (1994). *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*. G. P. Putnam's Sons.

Damasio, A. (1999). *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*. Harcourt.

Damasio, A. (2010). *Self comes to mind: Constructing the conscious brain*. Pantheon Books.

Davidson, R. J., & Begley, S. (2012). *The emotional life of your brain*. Hudson Street Press.

Dawkins, R. (2006). *The selfish gene*. Oxford University Press.

Debord, G. (1994). *The society of the spectacle*. Zone Books.

Dehaene, S. (2014). *Consciousness and the brain: Deciphering how the brain codes our thoughts*. Viking Penguin.

Dement, W. C. (1999). *The promise of sleep: A pioneer in sleep medicine explores the vital connection between health, happiness, and a good night's sleep*. Delacorte Press.

Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Little, Brown and Company.

Derrida, J. (1976). *Of grammatology* (G. C. Spivak, Trans.). Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (1995). *The gift of death* (D. Wills, Trans.). University of Chicago Press.

Descartes, R. (1996). *Meditations on first philosophy* (J. Cottingham, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.

Dewey, J. (1938). *Experience and education*. Collier Books.

Dilthey, W. (1985). *Introduction to the human sciences*. Wayne State University Press.

Dirac, P. A. M. (1981). *The principles of quantum mechanics* (4th ed.). Oxford University Press.

Dunlosky, J., & Metcalfe, J. (2009). *Metacognition*. SAGE Publications.

Durkheim, É. (1912). *The elementary forms of religious life*. Free Press.

Durkheim, É. (1951). *Suicide: A study in sociology* (J. A. Spaulding & G. Simpson, Trans.). Free Press.

Dussel, E. (2003). *Philosophy of liberation*. Wipf and Stock Publishers.

Eckhart, M. (1981). *The essential sermons, commentaries, treatises, and defense* (E. Colledge & B. McGinn, Trans.). Paulist Press.

Edensor, T. (2005). The ghosts of industrial ruins: Ordering and disordering memory in attention-deficit landscapes. *Journal of Material Culture, 10*(3), 311–332.

El-Gamal, M. A. (2006). *Islamic finance: Law, economics, and practice*. Cambridge University Press.

Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion* (W. R. Trask, Trans.). Harcourt, Brace & World.

Engineer, A. A. (1990). *On developing liberation theology in Islam*. Sterling Publishers.

Erikson, E. H. (1993). *Childhood and society*. W. W. Norton & Company.

Fadel, M. (2004). The true, the good and the beautiful: An Islamic perspective on aesthetics and ethics. *Journal of Religious Ethics*.

Fanon, F. (2004). *The wretched of the earth*. Grove Press.

Fazlur Rahman. (1975). *The philosophy of Mulla Sadra*. State University of New York Press.

Fazlur Rahman. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.

Fazlur Rahman. (2009). *Major themes of the Qur'an* (2nd ed.). University of Chicago Press.

Flavell, J. H. (1979). Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry. *American Psychologist, 34*(10), 906–911.

Foucault, M. (1965). *Madness and civilization: A history of insanity in the age of reason*. Pantheon Books.

Foucault, M. (1973). *The birth of the clinic: An archaeology of medical perception* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Routledge.

Foucault, M. (1975). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Vintage Books.

Foucault, M. (1986). Of other spaces: Utopias and heterotopias. *Diacritics, 16*(1), 22–27.

Foucault, M. (2008). *The birth of biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. Palgrave Macmillan.

Frankl, V. E. (1959). *Man's search for meaning*. Beacon Press.

Frankl, V. E. (1969). *The will to meaning: Foundations and applications of logotherapy*. Plenum Press.

Freud, S. (1920). *Beyond the pleasure principle*. International Psycho-Analytical Press.

Freud, S. (1957). Thoughts for the times on war and death. In J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 14). Hogarth Press.

Freud, S. (1989). *The ego and the id* (J. Riviere, Trans.). W. W. Norton.

Freud, S. (2010). *The interpretation of dreams* (J. Strachey, Trans.). Basic Books.

Friedrichs, D. O. (2010). *Trusted criminals: White collar crime in contemporary society* (4th ed.). Wadsworth Cengage Learning.

Fromm, E. (1955). *The sane society*. Rinehart & Winston.

Fromm, E. (1976). *To have or to be?* Harper & Row.

Fukuyama, F. (1995). *Trust: The social virtues and the creation of prosperity*. Free Press.

Fukuyama, F. (2002). *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*. Farrar, Straus and Giroux.

Fuller, L. L. (1964). *The morality of law*. Yale University Press.

Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.; 2nd rev. ed.). Continuum.

Geertz, C. (1960). *The religion of Java*. University of Chicago Press.

Gianotti, T. J. (2001). *Al-Ghazali's path to Sufism: His apologia for ritual Islamic worship*. Oxford University Press.

Golshani, M. (1997). *The Holy Qur'an and the sciences of nature*. Islamic Propagation Organization.

Golshani, M. (2004). *Can science dispense with religion?* Institute for Humanities and Cultural Studies.

Goswami, A. (1995). *The self-aware universe: How consciousness creates the material world*. Jeremy P. Tarcher/Putnam.

Greenberg, J., Pyszczynski, T., & Solomon, S. (1986). The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror management theory. In R. F. Baumeister (Ed.), *Public self and private self* (pp. 189–212). Springer.

Greenberg, J., Solomon, S., & Pyszczynski, T. (1997). Terror management theory of self-esteem and cultural worldviews: Empirical assessments and conceptual refinements. In M. P. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 29, pp. 61–139). Academic Press.

Grof, S. (2000). *Psychology of the future: Lessons from modern consciousness research*. State University of New York Press.

Guénon, R. (2001). *The reign of quantity and the signs of the times*. Sophia Perennis.

Guignon, C. (2004). *On being authentic*. Routledge.

Ha'iri Yazdi, M. (1992). *The principles of epistemology in Islamic philosophy: Knowledge by presence*. State University of New York Press.

Haider Naqvi, S. N. (1994). *Perspectives on kasb and itizal: A study in Islamic economic ethics*. Oxford University Press.

Hallaq, W. B. (2005). *The origins and evolution of Islamic law*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2009). *An introduction to Islamic law*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2013). *The impossible state: Islam, politics, and modernity's moral predicament*. Columbia University Press.

Hamdy, S. (2012). *Our bodies belong to God: Organ transplants, Islam, and the struggle for human dignity in Egypt*. University of California Press.

Hameroff, S., & Penrose, R. (2014). Consciousness in the universe: A review of the "Orch OR" theory. *Physics of Life Reviews, 11*(1), 39–78.

Hamidullah, M. (1975). *The first written constitution in the world*. Sh. Muhammad Ashraf.

Han, B.-C. (2015). *The agony of eros*. MIT Press.

Han, B.-C. (2015). *The burnout society*. Stanford University Press.

Han, B.-C. (2017). *In the swarm: Digital prospects*. MIT Press.

Han, B.-C. (2017). *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power*. Verso.

Han, B.-C. (2021). *The palliative society: Pain today*. Polity Press.

Hanafi, H. (2000). *Islam in the modern world: Tradition, revolution, and culture* (Vol. 1). Dar al-Keba.

Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: A brief history of tomorrow*. Harvill Secker.

Hassan, M. K., et al. (2019). Islamic finance of society and the world. *Journal of Economic Cooperation and Development*.

Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row. (Original work published 1927)

Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology and other essays* (W. Lovitt, Trans.). Harper & Row.

Heisenberg, W. (1930). *The physical principles of the quantum theory* (C. Eckart & F. C. Hoyt, Trans.). University of Chicago Press.

Hobson, J. A. (2005). Sleep is of the brain, by the brain, and for the brain. *Nature Reviews Neuroscience, 6*(11), 801–814.

Hodgson, M. G. S. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization* (Vol. 1). University of Chicago Press.

Hodgson, M. G. S. (1977). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization: Volume 2: The expansion of Islam in the middle periods*. University of Chicago Press.

Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of enlightenment: Philosophical fragments* (E. Jephcott, Trans.; G. Schmid Noerr, Ed.). Stanford University Press. (Original work published 1947)

Hume, D. (1999). *An enquiry concerning human understanding* (T. L. Beauchamp, Ed.). Oxford University Press.

Husain, A. (2017). The remedial role of remembrance of Allah (dhikr) in mental health. *Journal of Religion and Health, 56*(2), 345–358.

Hussein Rassool, G. (2021). *Islamic psychology: An introduction*. Routledge.

Ibn ʻAbidin, M. A. (2003). *Radd al-Muhtar ʻala al-Durr al-Mukhtar*. Dar ʻAlam al-Kutub.

Ibn ʻArabi, M. (1911). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Dar al-Kutub al-ʻArabiyyah al-Kubra.

Ibn ʻArabi, M. (1911). *Tarjumān al-Ashwāq*. Oriental Translation Fund.

Ibn ‘Arabi, M. (1946). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (A. A. ‘Afifi, Ed.). Dar al-Kitab al-‘Arabi.

Ibn ‘Arabi, M. (1980). *The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-Ḥikam)* (R. W. J. Austin, Trans.). Paulist Press.

Ibn ‘Arabi, M. (2002). *The Meccan Revelations (Al-Futūḥāt al-Makkiyya)*. Pir Press.

Ibn ‘Arabi, M. (2004). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Dar Ṣadir.

Ibn ‘Arabi, M. (2009). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah: The Meccan Revelations*. Editorial Al Muntada.

Ibn ‘Ata’illah al-Iskandari, A. (1972). *Al-Ḥikam* (P. Nwyia, Ed.). Dar al-Machreq.

Ibn ‘Ata’illah al-Iskandari, A. (1978). *The Book of Wisdom (Kitāb al-Ḥikam)* (V. Danner, Trans.). Paulist Press.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. (1996). *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn*. Dar al-Kitab al-‘Arabi.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. (1997). *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*. Dar al-Ma‘rifah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. (1998). *Kitāb al-Rūḥ*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. (2008). *Al-Dā’ wa al-Dawā’ (Al-Jawāb al-Kāfī liman Sa’ala ‘an al-Dawā’ al-Shāfī)* (M. A. al-Islahi, Ed.). Dar ‘Alam al-Fawa’id.

Ibn Ashur, M. al-T. (2006). *Treatise on Maqāṣid al-Sharī‘ah*. International Institute of Islamic Thought.

Ibn Hajar al-‘Asqalani, A. (2004). *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dar al-Hadith.

Ibn Hanbal, A. (1999). *Kitāb al-Zuhd*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn Kathir, I. (1999). *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn Khaldun, A. (1967). *The Muqaddimah: An Introduction to History* (F. Rosenthal, Trans.). Princeton University Press.

Ibn Majah, M. ibn Yazid. (2009). *Sunan Ibn Mājah*. Dar al-Risalah al-ʻAlamiyyah.

Ibn Manzur. (2008). *Lisān al-ʻArab*. Dar al-Maʻarif.

Ibn Nujaym, Z. (1999). *Al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*. Dar al-Kutub al-ʻIlmiyyah.

Ibn Qudamah, A. M. (1997). *Al-Mughnī*. Dar ʻAlam al-Kutub.

Ibn Rajab al-Hanbali. (2001). *Jāmiʻ al-ʻUlūm wa al-Ḥikam fī Sharḥ Khamsīn Ḥadīthan min Jawāmiʻ al-Kalim*. Mu'assasat al-Risalah.

Ibn Rushd al-Qurtubi. (1988). *Al-Muqaddimāt al-Mumahhadāt*. Dar al-Gharb al-Islami.

Ibn Sina. (1958). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (S. Dunya, Ed.). Dar al-Maʻarif.

Ibn Sina. (1959). *Avicenna's De Anima (Kitāb al-Shifā': Al-Nafs)* (F. Rahman, Ed.). Oxford University Press.

Ibn Sina. (2005). *The Metaphysics of The Healing (Al-Shifā': Al-Ilāhiyyāt)* (M. E. Marmura, Trans.). Brigham Young University Press.

Ibn Taymiyyah, A. (1991). *Darʼ Taʻāruḍ al-ʻAql wa al-Naql*. Jamiʻat al-Imam Muhammad ibn Saud al-Islamiyyah.

Ibn Taymiyyah, A. (2005). *Majmūʻ al-Fatāwā*. Dar al-Wafa.

Ibrahim, A. M. (2010). *Green Deen: What Islam Teaches About Protecting the Planet*. Berrett-Koehler Publishers.

Illich, I. (1975). *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*. Calder & Boyars.

Iqbal, M. (1920). *The Secrets of the Self (Asrār-i Khudī)* (R. A. Nicholson, Trans.). Macmillan.

Iqbal, M. (2013). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford University Press.

Islam, M. N. (2015). Social justice in contemporary Islamic thought. *Journal of Islamic Studies, 26*(2), 215–239. https://doi.org/10.1093/jis/26.2.215

Izutsu, T. (1964). *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

Izutsu, T. (1965). *The Concept of Belief in Islamic Theology*. Yurindo.

Izutsu, T. (1966). *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn 'Arabi and Lao-Tzu, Chuang-Tzu*. Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

Izutsu, T. (1971). *Concept and Reality of Existence*. Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

Izutsu, T. (1984). *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. University of California Press.

Izutsu, T. (1994). *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy*. White Cloud Press.

Izutsu, T. (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press.

Izzi Dien, M. (2000). *The Environmental Dimensions of Islam*. Lutterworth Press.

Jambet, C. (2006). *The act of being: The philosophy of revelation in Mulla Sadra* (J. Fort, Trans.). Zone Books.

James, W. (1890). *The principles of psychology*. Henry Holt.

James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Longmans, Green, and Co.

Jaspers, K. (1971). *Philosophy* (Vol. 2, E. B. Ashton, Trans.). University of Chicago Press.

Jeffery, A. (1938). *The foreign vocabulary of the Qur'an*. Oriental Institute.

Jonas, H. (1984). *The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age*. University of Chicago Press.

Jung, C. G. (1933). *Modern man in search of a soul*. Routledge.

Jung, C. G. (1969). *Psychology and religion: West and East* (Collected Works of C. G. Jung, Vol. 11). Princeton University Press.

Jung, C. G. (1969). *The archetypes and the collective unconscious* (Collected Works of C. G. Jung, Vol. 9, Part 1). Princeton University Press.

Juynboll, G. H. A. (2007). *Encyclopedia of canonical hadith*. Brill.

Kahf, M. (1989). *The economics of zakat*. Islamic Research and Training Institute.

Kalin, I. (2010). *Knowledge in later Islamic philosophy: Mulla Sadra on existence, intellect, and intuition*. Oxford University Press.

Kamali, M. H. (2002). *Freedom, equality and justice in Islam*. Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2008). *Principles of Islamic jurisprudence*. Oxford University Press.

Kamali, M. H. (2008). *Shari'ah law: An introduction*. Oneworld Publications.

Kant, I. (1997). *Critique of practical reason* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.

Kant, I. (1998). *Critique of pure reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge University Press.

Kasket, E. (2019). *All the ghosts in the machine: Illusions of immortality in the digital age*. Robinson.

Kawada, T., et al. (2014). Neural correlates of self-transcendence: A functional MRI study. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 111*(31), 11295–11300.

Keshavarzi, H., & Haque, A. (2013). Outlining a model of Islamic psychotherapy. *The International Journal for the Psychology of Religion, 23*(3), 230–249.

Keshavarzi, H., & Khan, F. (2018). Outlining a case for a belief-based Islamic psychotherapy. *International Journal of Prevention and Treatment, 7*(2), 27–38.

Kierkegaard, S. (1980). *The concept of anxiety: A simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin* (R. Thomte & A. B. Anderson, Trans.). Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1980). *The sickness unto death: A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening* (H. V. Hong & E. H. Hong, Trans.). Princeton University Press.

Kirsch, I. (2010). *The emperor's new drugs: Exploding the antidepressant myth*. Basic Books.

Knysh, A. (2000). *Islamic mysticism: A short history*. Brill.

Koch, C. (2019). *The feeling of life itself: Why consciousness is widespread but can't be computed*. MIT Press.

Koenig, H. G., Al Zaben, F., & VanderWeele, T. J. (2020). Religion, spirituality, and mental health: Literature review and clinical implications. *Journal of Religion and Health, 59*(2), 642–667.

Koenig, H. G., King, D. E., & Carson, V. B. (2012). *Handbook of religion and health* (2nd ed.). Oxford University Press.

Kogan, L. (2015). *Genealogical classification of Semitic: The lexical isoglosses*. De Gruyter.

Kropotkin, P. (1902). *Mutual aid: A factor of evolution*. William Heinemann.

Kübler-Ross, E. (1969). *On death and dying*. Macmillan.

Kuntowijoyo. (2006). *Islam sebagai ilmu: Epistemologi, metodologi, dan etika*. Tiara Wacana.

Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. Viking Penguin.

Kuss, D. J., & Griffiths, M. D. (2017). Social networking sites and addiction: Ten lessons learned. *International Journal of Environmental Research and Public Health, 14*(3), 311.

Lacan, J. (1998). *The four fundamental concepts of psychoanalysis: The seminar of Jacques Lacan, Book XI* (A. Sheridan, Trans.; J.-A. Miller, Ed.). W. W. Norton.

Lacan, J. (2006). *Écrits: The first complete edition in English* (B. Fink, Trans.). W. W. Norton.

Lane, E. W. (1863). *An Arabic-English lexicon*. Williams and Norgate.

Langer, E. J. (2021). Mindfulness and self-transcendence: Prospects for integration of contemplative practice with cognitive neuroscience. *Frontiers in Psychology, 12*, Article 685987.

Laszlo, E. (1996). *The systems view of the world: A holistic vision for our time*. Hampton Press.

Leaman, O. (2002). *An introduction to classical Islamic philosophy*. Cambridge University Press.

Leaman, O. (2004). *Islamic aesthetics: An introduction*. Edinburgh University Press.

LeDoux, J. E. (1996). *The emotional brain: The mysterious underpinnings of emotional life*. Simon & Schuster.

Levinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.

Levinas, E. (1978). *Existence and existents* (A. Lingis, Trans.). Martinus Nijhoff.

Lings, M. (1975). *What is Sufism?* University of California Press.

Lings, M. (1991). *Symbol and archetype: A study of the meaning of existence*. Quinta Essentia.

Locke, J. (1689). *Two treatises of government*. Awnsham Churchill.

Lockshin, R. A., & Zakeri, Z. (2004). Apoptosis, autophagy, and necrosis: Mechanisms and relevance in physiology and pathology. *The International Journal of Biochemistry & Cell Biology, 36*(12), 2405–2419.

MacIntyre, A. (1981). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (2007). *After virtue: A study in moral theory* (3rd ed.). University of Notre Dame Press.

Marcuse, H. (1964). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Beacon Press.

Marion, J.-L. (2002). *Being given: Toward a phenomenology of givenness*. Stanford University Press.

Marx, K. (1990). *Capital: A critique of political economy, Volume I* (B. Fowkes, Trans.). Penguin Books.

Maslow, A. H. (1970). *Religions, values, and peak-experiences*. Penguin Books.

Maslow, A. H. (1971). *The farther reaches of human nature*. Viking Press.

Massignon, L. (1982). *The passion of al-Hallaj: Mystic and martyr of Islam* (H. Mason, Trans.). Princeton University Press.

Menzies, R. G., & Veale, D. (2021). Death anxiety, psychopathology, and cognitive behavior therapy: Theoretical frameworks and clinical implications. *Frontiers in Psychology, 12*, Article 665319.

Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception* (D. A. Landes, Trans.). Routledge.

Metzinger, T. (2009). *The ego tunnel: The science of the mind and the myth of the self*. Basic Books.

Miller, V. J. (2004). *Consuming religion: Christian faith and practice in a consumer culture*. Continuum.

Mohamed, Y. (1996). *Human nature in Islam: An Islamic perspective on the concept of fitrah*. ASASI.

Mohamed, Y. (2004). *Human psychology and Qur'anic taxonomy*. Ta-Ha Publishers.

Mohamed, Y. (2005). The classical Islamic concept of fitrah and al-Ghazali's cognitive psychology. *Journal of Islamic Studies, 16*(2), 145–148.

Moncrieff, J. (2008). *The myth of the chemical cure: A critique of psychiatric drug treatment*. Palgrave Macmillan.

Morris, J. W. (Trans.). (1981). *The wisdom of the throne: An introduction to the philosophy of Mulla Sadra*. Princeton University Press.

Mosco, V. (2009). *The political economy of communication* (2nd ed.). SAGE Publications.

Mulla Sadra. (1981). *Al-Hikmah al-muta'aliyah fi al-asfar al-'aqliyyah al-arba'ah*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Mulla Sadra. (1981). *The wisdom of the throne: An introduction to the philosophy of Mulla Sadra* (J. W. Morris, Trans.). Princeton University Press.

Mulla Sadra. (2003). *The wisdom of the throne (Al-Hikmah al-'Arshiyyah)* (J. W. Morris, Trans.). Princeton University Press.

Murad, A. H. (1995). *Al-Ghazali on disciplining the soul and breaking the two desires*. Islamic Texts Society.

Muslim ibn al-Hajjaj. (2006). *Sahih Muslim*. Dar Tayyibah.

Naess, A. (1989). *Ecology, community and lifestyle: Outline of an ecosophy*. Cambridge University Press.

Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review, 83*(4), 435–450.

Nagel, T. (1979). *Mortal questions*. Cambridge University Press.

Nagel, T. (2012). *Mind and cosmos: Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false*. Oxford University Press.

Nahm, M. (2009). Terminal lucidity in people with mental illness and other mental impairments. *Journal of Near-Death Studies*.

Nakamura, K. (2001). Al-Ghazali's idea of love: With special reference to the *Mishkat al-Anwar*. *Oriens, 36*, 120–124.

Naqvi, S. N. H. (1994). *Islam, economics and society*. Islamic Foundation.

Naqvi, S. N. H. (2003). *Perspectives on morality and human well-being: A contribution to Islamic economics*. Islamic Foundation.

Nasr, S. H. (1964). *Three Muslim sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. Harvard University Press.

Nasr, S. H. (1968). *Man and nature: The spiritual crisis of modern man*. George Allen & Unwin.

Nasr, S. H. (1972). *Ideals and realities of Islam*. George Allen & Unwin.

Nasr, S. H. (1972). *Sufi essays*. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1981). *Islamic life and thought*. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1981). *Knowledge and the sacred*. Crossroad.

Nasr, S. H. (1987). *Islamic art and spirituality*. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1993). *An introduction to Islamic cosmological doctrines*. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1993). *The need for a sacred science*. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1996). *Religion and the order of nature*. Oxford University Press.

Nasr, S. H. (1997). *Man and nature: The spiritual crisis of modern man*. Kazi Publications.

Nasr, S. H. (2001). *Science and civilization in Islam*. Islamic Texts Society.

Nasr, S. H. (2002). *The heart of Islam: Enduring values for humanity*. HarperSanFrancisco.

Nasr, S. H. (2007). *The garden of truth: The vision and promise of Sufism, Islam's mystical tradition*. HarperOne.

Nasr, S. H. (Ed.). (2002). *The transcendent philosophy of the four journeys of the intellect (Al-Asfar al-Arba'ah)*. Sadra Islamic Philosophy Research Institute.

Newberg, A., & D'Aquili, E. (2010). *Principles of neurotheology*. Ashgate.

Newberg, A., & Waldman, M. R. (2009). *How God changes your brain: Breakthrough findings from a leading neuroscientist*. Ballantine Books.

Newberg, A., d'Aquili, E. G., & Rause, V. (2001). *Why God won't go away: Brain science and the biology of belief*. Ballantine Books.

Newport, C. (2016). *Deep work: Rules for focused success in a distracted world*. Grand Central Publishing.

Newton, I. (1704). *Opticks: Or, a treatise of the reflections, refractions, inflections and colours of light*. Royal Society.

Nicholas of Cusa. (1985). *On learned ignorance (De docta ignorantia)* (J. Hopkins, Trans.). Arthur J. Banning Press.

Nicholson, R. A. (1921). *The idea of personality in Sufism*. Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (1961). *Thus spoke Zarathustra* (R. J. Hollingdale, Trans.). Penguin Books.

Nietzsche, F. (1968). *The will to power* (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, Trans.). Vintage Books.

Nour, M. M., Evans, L., Nutt, D., & Carhart-Harris, R. L. (2016). Ego-dissolution and psychedelics: Validation of the Ego-Dissolution Inventory (EDI). *Frontiers in Human Neuroscience, 10*, 269.

Nursi, B. S. (1995). *The Flashes Collection*. Sözler Neşriyat.

Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge University Press.

Ormsby, E. (2008). *Ghazali: The revival of Islam*. Oneworld Publications.

Özdemir, I. (2008). *The ethical dimension of human attitude towards nature: A Muslim perspective*. Insan Publications.

Padela, A. I. (2021). *Medicine and Shariah: A dialogue in Islamic bioethics*. University of Notre Dame Press.

Piketty, T. (2014). *Capital in the twenty-first century*. Belknap Press.

Plantinga, A. (2011). *Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism*. Oxford University Press.

Polanyi, K. (2001). *The great transformation: The political and economic origins of our time*. Beacon Press.

Prigogine, I., & Stengers, I. (1984). *Order out of chaos: Man's new dialogue with nature*. Bantam Books.

Puchalski, C. M. (2020). Spiritual care in palliative care. *Journal of Clinical Oncology, 38*(9), 911–918.

Qaradawi, Y. al-. (1996). *Al-'Aql wa al-'Ilm fi al-Qur'an al-Karim*. Maktabah Wahbah.

Qaradawi, Y. al-. (2000). *Fatawa Mu'asirah*. Dar al-Qalam.

Qaradawi, Y. al-. (2001). *Ri'ayat al-bi'ah fi al-shari'ah al-Islamiyyah*. Dar al-Shuruq.

Quadir, T. M. (2013). *Traditional Islamic environmentalism: The vision of Seyyed Hossein Nasr*. University Press of America.

Qurtubi, M. A. (2007). *Al-Tadhkirah fi ahwal al-mawta wa umur al-akhirah*. Dar al-Ghad al-Jadid.

Qushayri, A. al-Q. (1995). *Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'ilm al-tasawwuf*. Dar al-Ma'arif.

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*. Bibliotheca Islamica.

Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.

Rassool, G. H. (2021). *Islamic psychology: An introduction*. Routledge.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.

Ridgeon, L. (2010). *Morals and mysticism in Persian Sufism: A history of Sufi-Futuwwat organizations*. Routledge.

Rispler-Chaim, V. (1993). *Islamic medical ethics in the twentieth century*. Brill.

Rosa, H. (2013). *Social acceleration: A new theory of modernity*. Columbia University Press.

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.

Rumi, J. (1926). *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi* (R. A. Nicholson, Trans.). Luzac & Co.

Rumi, J. (1961). *Discourses of Rumi (Fihi Ma Fihi)* (A. J. Arberry, Trans.). John Murray.

Sadra, M. (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.

Sandel, M. J. (2007). *The case against perfection: Ethics in the age of genetic engineering*. Harvard University Press.

Sardar, Z. (1977). *Science, technology and development in the Muslim world*. Croom Helm.

Sardar, Z. (1988). *Islamic futures: The shape of ideas to come*. Pelanduk Publications.

Sardar, Z. (1989). *Explorations in Islamic science*. Mansell.

Sardar, Z. (2003). *Islam, postmodernism and other futures: A Ziauddin Sardar reader*. Pluto Press.

Sardar, Z. (2013). *Future: All that matters*. Hodder & Stoughton.

Sartre, J.-P. (2003). *Being and nothingness: An essay on phenomenological ontology* (H. E. Barnes, Trans.). Routledge.

Saunders, C. (2003). *Watch with me: Inspiration for a life in hospice care*. Mortal Press.

Schacht, J. (1964). *An introduction to Islamic law*. Clarendon Press.

Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.

Schimmel, A. (1994). *Deciphering the signs of God: A phenomenological approach to Islam*. Edinburgh University Press.

Schnaiberg, A. (1980). *The environment: From surplus to scarcity*. Oxford University Press.

Schopenhauer, A. (1969). *The world as will and representation* (E. F. J. Payne, Trans.). Dover Publications.

Schrödinger, E. (1944). *What is life? The physical aspect of the living cell*. Cambridge University Press.

Schumacher, E. F. (2010). *Small is beautiful: Economics as if people mattered*. Harper Perennial.

Schuon, F. (1984). *The transcendent unity of religions*. Quest Books.

Segal, Z. V., Williams, J. M. G., & Teasdale, J. D. (2012). *Mindfulness-based cognitive therapy for depression* (2nd ed.). Guilford Press.

Seligman, M. E. P. (2011). *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being*. Free Press.

Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Oxford University Press.

Setia, A. (2007). The theocentric nature of Islamic economy. *Islam & Science*.

Shariati, A. (1980). *What is to be done: Enlightened thinkers and Islamic renaissance*. Institute for Research and Islamic Studies.

Shatibi, A. I. al-. (1997). *Al-Muwafaqat fi usul al-shari'ah*. Dar Ibn 'Affan.

Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, kesan dan keserasian Al-Qur'an*. Lentera Hati.

Sholeh, M. (2012). *Tahajjud therapy: Healing with spiritual energy*. Noura Books.

Siddiqi, M. N. (2004). *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*. Islamic Development Bank.

Slife, B. D., & Williams, R. N. (1995). *What's behind the research? Discovering hidden assumptions in the behavioral sciences*. SAGE Publications.

Smith, J. I., & Haddad, Y. Y. (2002). *The Islamic understanding of death and resurrection*. Oxford University Press.

Smith, M. (2010). *Rabi'a the mystic and her fellow-saints in Islam*. Cambridge University Press.

Solomon, S., Greenberg, J., & Pyszczynski, T. (2015). *The worm at the core: On the role of death in life*. Random House.

Spielberger, C. D. (1983). *Manual for the State-Trait Anxiety Inventory (STAI)*. Consulting Psychologists Press.

Stahl, S. M. (2021). *Stahl's essential psychopharmacology: Neuroscientific basis and practical applications* (5th ed.). Cambridge University Press.

Stapp, H. P. (2007). *Mindful universe: Quantum mechanics and the participating observer*. Springer.

Stickgold, R. (2005). Sleep-dependent memory consolidation. *Nature, 437*, 1272–1278.

Storr, A. (1989). *Solitude: A return to the self*. Ballantine Books.

Suharsono. (2005). *Sufi healing: Terapi jiwa manusia modern*. Pustaka Pelajar.

Suhrawardi, S. Y. (1999). *The philosophy of illumination (Hikmat al-Ishraq)* (J. Walbridge & H. Ziai, Trans.). Brigham Young University Press.

Supriadi, Y. (2018). Bimbingan kesehatan mental. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2018). Bimbingan spiritualitas dan intuisi Islam. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2018). Meditasi Islam. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2021). Spiritualitas dan intuisi dalam pembentukan jati diri. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Pembangkitan alam bawah sadar edisi revisi. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Psikologi spiritual. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Psikologi tasawuf dinamika alam bawah sadar. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Psikologi Tuhan membaca pikiran Tuhan. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Akal basyariyah dan akal rabbaniyah perjalanan pencarian dan pencerahan. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Akhlak tasawuf. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Aliyatul hidayah puncak tertinggi hidayah. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Bertasbih pondasi kesejahteraan. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Dinamika alam bawah sadar. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Dinamika kepribadian Islam. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat jiwa (Sirrul Asrar). Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat metafisika. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat qalbu (Sirrul Asrar). Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat ruh (Sirrul Asrar). Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat spiritualitas. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat teologi. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Ketahanan mental. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Konsep diri Islami. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Kontemplasi Bersatu Dengan Tuhan Psikologi Islam. Cirebon: CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Krisis identitas Islami. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Pendidikan Spiritual Islam. Cirebon: CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Pilar-pilar ma'rifat. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Psikologi Konseling Islam. Cirebon: CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Psikologi Transpersonal Islami. Cirebon: CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2026). Psikologi alam bawah sadar: Teori lima cahaya sebagai arsitektur internal transformasi manusia. CV. Iman Rijalullah.

Sutherland, E. H. (1983). *White collar crime: The uncut version*. Yale University Press.

Suyuti, J. (1996). *Sharh al-Sudur bi Sharh Hal al-Mawta wa al-Qubur*. Dar al-Ma'rifah.

Sviri, S. (1999). Hakim Tirmidhi and the Malamati movement in early Sufism. In L. Lewisohn (Ed.), *Classical Persian Sufism: From its origins to Rumi*. Khaniqahi Nimatullahi Publications.

Taleb, N. N. (2012). *Antifragile: Things that gain from disorder*. Random House.

Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.

Taylor, C. (2007). *A secular age*. Belknap Press of Harvard University Press.

Teasdale, J. D. (1999). Metacognitive awareness and prevention of relapse in depression: A floor effect hypothesis. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 67*(2), 209–219.

Tedeschi, R. G., & Calhoun, L. G. (2004). Posttraumatic growth: Conceptual foundations and empirical evidence. *Psychological Inquiry, 15*(1), 1–18.

Thayer, J. F., & Lane, R. D. (2000). A model of neurovisceral integration in emotion regulation and dysregulation. *Journal of Affective Disorders, 61*(3), 201–216.

Thompson, E. (2007). *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Harvard University Press.

Thompson, E. (2015). *Waking, dreaming, being: Self and consciousness in neuroscience, meditation, and philosophy*. Columbia University Press.

Tillich, P. (1952). *The courage to be*. Yale University Press.

Tirmidhi, M. ibn ʻIsa. (1999). *Sunan al-Tirmidhi*. Darussalam.

Tornstam, L. (2005). *Gerotranscendence: A developmental theory of positive aging*. Springer Publishing Company.

Toynbee, A. J. (1934–1961). *A study of history*. Oxford University Press.

Trimingham, J. S. (1998). *The Sufi orders in Islam*. Oxford University Press.

Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books.

United Nations Environment Programme. (2015). *Inclusive green economy: Policies and options for developed and developing countries*. UNEP.

Utz, A. (2011). *Psychology from an Islamic perspective*. International Islamic Publishing House.

Varela, F. J. (1997). *Sleeping, dreaming, and dying: An exploration of consciousness with the Dalai Lama*. Wisdom Publications.

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. MIT Press.

Walker, M. (2017). *Why we sleep: Unlocking the power of sleep and dreams*. Scribner.

Wallerstein, I. (2004). *World-systems analysis: An introduction*. Duke University Press.

Ward, M., et al. (2022). The Lancet Commission on the value of death: Bringing death back into life. *The Lancet, 399*(10327), 837–884.

Weber, M. (1946). *From Max Weber: Essays in sociology* (H. H. Gerth & C. Wright Mills, Eds. & Trans.). Oxford University Press.

Weber, M. (1949). *The methodology of the social sciences* (E. A. Shils & H. H. Finch, Trans.). Free Press.

Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.

Weber, M. (2002). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism and other writings* (P. Baehr & G. C. Wells, Eds.). Penguin Books.

Weinberg, S. (1995). *The quantum theory of fields: Volume I: Foundations*. Cambridge University Press.

Wheeler, J. A. (1994). *At home in the universe*. American Institute of Physics.

White, L. (1967). The historical roots of our ecologic crisis. *Science, 155*(3767), 1203–1207.

Wilber, K. (1980). *The Atman project: A transpersonal view of human development*. Quest Books.

Wilber, K. (1996). *A brief history of everything*. Shambhala Publications.

Wilber, K. (2000). *A theory of everything: An integral vision for business, politics, science and spirituality*. Shambhala Publications.

Wilber, K. (2000). *Integral psychology: Consciousness, spirit, psychology, therapy*. Shambhala Publications.

Wolpe, J. (1958). *Psychotherapy by reciprocal inhibition*. Stanford University Press.

Wong, P. T. P. (2008). Meaning-management theory and death acceptance. In A. Tomer, G. T. Eliason, & P. T. P. Wong (Eds.), *Existential and spiritual issues in death attitudes* (pp. 65–87). Routledge.

Wong, P. T. P. (Ed.). (2012). *The human quest for meaning: Theories, research, and applications* (2nd ed.). Routledge.

Wong, P. T. P., & Tomer, A. (2011). Beyond terror and denial: The various faces of death attitudes. *Death Studies, 35*(2), 99–106.

Woodward, M. R. (1989). *Islam in Java: Normative piety and mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press.

World Bank, & Islamic Development Bank. (2016). *Global report on Islamic finance: Islamic finance: A catalyst for shared prosperity?*. World Bank.

World Health Organization. (2021). *Suicide worldwide in 2019: Global health estimates*. World Health Organization.

Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. Basic Books.

Yalom, I. D. (2008). *Staring at the sun: Overcoming the terror of death*. Jossey-Bass.

Zagzebski, L. T. (1996). *Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge University Press.

Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*. Stanford University Press.

Zainu, M. ibn J. (1992). *Kaifa nastaqbilu al-mawt?*. Dar al-Wathan.

Zainul, A. B., & Yusuf, M. (2020). Productive waqf as an instrument for sustainable development. *International Journal of Islamic Finance, 8*(3), 145–162.

Zaman, A. (2015). Redefining Islamic economics. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*.

Zarqa, M. A. (1980). Islamic economics: An approach to human welfare. In K. Ahmad (Ed.), *Studies in Islamic economics* (pp. 3–18). King Abdulaziz University.

Zarruq, A. (2005). *Qawa'id al-tasawwuf*. Dar al-Basa'ir.

Žižek, S. (1989). *The sublime object of ideology*. Verso.

Zohar, D., & Marshall, I. (2000). *SQ: Connecting with our spiritual intelligence*. Bloomsbury.

Zohar, D., & Marshall, I. (2004). *Spiritual capital: Wealth we can live by*. Berrett-Koehler Publishers.

Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.

.

Biografi Penulis



Syekh Dr. Yedi Supriadi, M. Pd (Syekh Gozzali Al-Wahhab) beliau seorang Mursyid (Guru Pembimbing Spiritual) dan Pakar Tasawuf (Psikoterapi Islam) yang lebih akrab disapa AA Syekh (lahir di Sukabumi, 11 November 1972) adalah Pendiri dari Pondok Pesantren Rijalullah berbasis Psikoterapi Islam dan pembimbing Majelis Dzikir Rijalullah (Tarekat Rijalullah) Buniwangi, Majalengka.

Perjalanan pendidikan formal seorang tokoh pendidikan dan keagamaan dimulai pada tahun 1985, di SDN Panjalin Sumber Jaya, Majalengka. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar, ia melanjutkan ke SMPN Sumber Jaya, Majalengka pada tahun 1988. Pada tahun 1991, perjalanan pendidikannya membawanya ke SMAN I Sukabumi, Setelah lulus SMA, ia memilih untuk melanjutkan pendidikan ke Akademi Maritim Cirebon pada tahun 1997. Pada tahun 2014, ia meraih gelar Sarjana Pendidikan Agama Islam (S1) dari STAI PUI Majalengka, pada tahun 2017, ia melanjutkan pendidikannya di IAIN Syekh Nurjati Cirebon dengan meraih gelar Magister Psikologi Pendidikan Islam (S2). Puncak dari perjalanan pendidikannya tercapai pada tahun 2020, ketika ia berhasil meraih gelar Doktor (S3) dalam bidang Religious Studies dari UIN Sunan Gunung Jati Bandung.

Perjalanan suluk terus beliau lalui sampai sekarang. Setelah menjalani metode dzikir dengan metode Thareqat Qadiriyah Naqsabandhiyyah dari tahun 1995 sampai pada tahun 2010, pimpinan Majelis Dzikir Rijalullah menyatakan mulai menerapkan metode baru hasil temuannya dari perjalanannya selama kurang lebih 25 tahun yaitu dengan memadukan berbagai pendapat dan pemikiran dari para ulama tasawuf dan ulama ahli hikmah ulama tasawuf diantaranya : Abah Anom, Suryalaya, dan K. H Ahmad Mufasir, Banten. Ahli hikmah Mama Sholihin, Indramayu. Yang kesemuanya mendorong lahirnya Tarekat Rijalullah dengan metode intuisi, spiritualitas, tasawuf/tarekat, dan pembentukan jati diri.

Dalam intuisi, ia memiliki kemampuan untuk memahami perasaan dan situasi lebih dalam, membantu orang untuk mengenal diri mereka sendiri dan mengembangkan potensi yang ada.

Keahlian dalam spiritualitas memungkinkan ia membimbing orang untuk lebih dekat dengan Tuhan dan menemukan kedamaian batin. Ia juga berpengalaman dalam mengajarkan tasawuf dan tarekat, yang mengajarkan kedekatan dengan Tuhan melalui dzikir dan kontemplasi.
Selain itu, ia ahli dalam pembentukan jati diri, membantu individu, terutama generasi muda, untuk memahami siapa mereka sebenarnya, nilai yang harus dipegang, dan cara menghadapi tantangan hidup dengan keyakinan yang kuat.

Perjalanan dimulai pada tahun 1995, ketika ia memulai karirnya sebagai pengajar di Aliyah (MA) Mamba'ul Huda dan Madrasah Tsanawiyah (MTS) Syafi'iyah di Cisambeng, Kecamatan Palasah, Majalengka. Selama dua tahun mengajar. Pada tahun 2000, ia melangkah lebih jauh dengan mendirikan Yayasan Syeikh Gozzali Al-Wahhab di Desa Buniwangi, Kecamatan Palasah. Langkah ini diikuti dengan pendirian Majelis Dzikir Rijalullah di Majalengka pada tahun 2001. Pada periode 2008 hingga 2010, ia dipercaya untuk menyampaikan ceramah di Cirebon TV dan Masjid Attaqwa Kota Cirebon. Tahun 2014 hingga 2016, ia berperan sebagai Penyuluh Agama Non PNS di KUA Kecamatan Palasah, Majalengka. Pada tahun 2016, membuka Kursus Intuisi Pascasarjana di Syekh Nurjati Cirebon dan menjadi Konselor di Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon hingga 2018. Sejak 2018, menjabat sebagai Dosen Tetap di STAI PUI Majalengka. Sebagai narasumber di seminar mengenai Tasawuf Modern dan Penanganan Ex-ISIS di UIN Sunan Gunung Jati Bandung pada 2018. Pada tahun 2020, berperan dalam workshop di UIN Sunan Gunung Jati Bandung, membahas pembentukan karakter dan jati diri mahasiswa di Jurusan Religion Studies. Di tahun 2024, mengemban tugas sebagai Dosen Luar Biasa di Fakultas Dakwah dan Komunikasi Islam, Universitas islam Negeri Cirebon.

Daftar Karya Buku

Bimbingan Kesehatan Mental, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018,

Bimbingan Spiritualitas Dan Intuisi Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018

Meditasi Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018

Spiritualitas Dan Intuisi Dalam Pembentukan Jati Diri, Cirebon: Iman Rijalullah, 2021

Syair-Syair Cinta Pembangkit Jiwa, Cirebon: Iman Rijalullah, 2023

Pembangkitan Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Alam Bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Tasawuf Dinamika Alam Bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Tuhan Membaca Pikiran Tuhan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Spiritual, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Teroris, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Bimbingan Konseling Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Spiritualitas Dalam Moderasi Agama Menuju Islam Inklusif, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Spiritualitas Dalam Bernegara, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Akal Basyariyah Dan Akal Rabbaniyah Perjalanan Pencarian Dan Pencerahan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Meniti Jalan Haq Shirathal Mustaqim, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Spiritualitas, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Metafisika, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Teologi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Ilmu Jiwa Belajar Anak, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Psikologi Konseling Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Dinamika Kepribadian Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Dinamika Alam bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Umum, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Bertasbih Pondasi Kesejahteraan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Pilar-Pilar Ma'rifat, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Aliyatul Hidayah Puncak Tertinggi Hidayah, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Akhlak Tasawuf, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

*Psikologi Perkembangan Islam,*Cirebon:Iman Rijalullah 2025

Kontemplasi Bersatu Dengan Tuhan, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Konsep Diri Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Takdir VS Al-Bada', Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Kematian, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Parenting Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Krisis Identitas Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Psikologi Transpersonal Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Ruh (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Qalbu (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
The Greates Genius (Filsafat Berpikir), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Ketahanan Mental, Cirebon:Iman Rijalullah 2025

DZIKIR KEMATIAN
Meniti Jalan "Mutu Qabla An Tamutu"

"Perbanyaklah mengingat pemutus kenikmatan (yaitu) kematian."
(HR. Tirmidzi)

Di tengah kemajuan teknologi, kemakmuran material, dan percepatan peradaban, manusia modern justru menghadapi krisis yang semakin dalam: **kehilangan makna hidup, kecemasan eksistensial, dan keterasingan spiritual.** Buku ini berangkat dari sebuah pertanyaan mendasar: *mengapa semakin maju peradaban, semakin rapuh jiwa manusia?*

Syekh Dr. Yedi Supriadi menawarkan jawaban yang berani dan mendalam. Akar krisis modern terletak pada hilangnya kesadaran terhadap hakikat kematian. Ketika kematian hanya dipandang sebagai akhir biologis yang menakutkan, manusia kehilangan orientasi transendental dan terjebak dalam pemujaan terhadap ego, materi, serta ilusi keabadian duniawi.

Melalui gagasan orisinal **Teori Tazkiyatul Wujud**, buku ini mengajak pembaca melampaui penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*) menuju pemurnian eksistensi. Sebuah perjalanan spiritual radikal yang ditempuh melalui tiga tahap transformasi eksistensial:

- **Idrak al-Maut** : Kebangkitan kesadaran mendalam akan kematian secara *real-time*.
- **Tahthim al-Ana** : Penghancuran belenggu ego semu dan berhala modernitas.
- **Insan Ruhani** : Lahirnya manusia yang merdeka secara spiritual di bawah kedaulatan Ilahi.

Lebih dari sekadar kajian eskatologi pasif, karya ini menawarkan paradigma baru bagi lahirnya **Peradaban Profetik (*Prophetic Civilization*)**—sebuah tatanan sosiologi, politik, dan ekonomi yang dibangun di atas kesadaran akan kefanaan, keadilan transendental, dan akuntabilitas eskatologis.

"Kematian tidak lagi dipahami sebagai akhir kehidupan, melainkan sebagai jendela penyingkapan tabir epistemis (Kashf al-Ghitā') yang membimbing manusia menuju hakikat dirinya dan keindahan Liqa'illah."

Buku ini adalah undangan agung untuk meniti jalan para arifin: **"Mutu qabla an tamutu"** (*matilah sebelum engkau mati)*, agar setiap jengkal kehidupan di dunia dijalani dengan kesadaran penuh, kebijaksanaan tertinggi, dan kemuliaan yang sejati.